

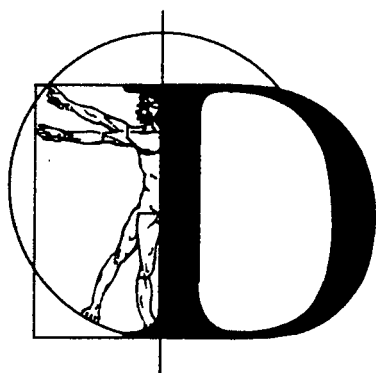
The background of the book cover is a reproduction of Gustav Klimt's painting 'The Kiss'. It depicts a man and a woman in an embrace, surrounded by a golden, patterned background. The man is on the left, leaning over the woman on the right. They are both wearing ornate, patterned clothing. The background is a rich, textured gold with various geometric and organic patterns. The overall style is characteristic of the Vienna Secession movement.

О.Г. Дробницкий

# МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

Г А Р А Р И К И



*disciplinae*

О.Г. Дробницкий

---

# МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

---



Гардарика

МОСКВА

2002

УДК 17 (081.2)  
ББК 87.7  
Д75



2004175049

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда.  
Грант № 01.03.16036

**Дробницкий О.Г.**

Д75 Моральная философия: Избр. труды / Сост. Р.Г. Апресян. — М.: Гардарики, 2002. — 523 с.

ISBN 5-8297-0099-9 (в пер.)

В настоящем издании представлены наиболее значительные труды по моральной философии О.Г. Дробницкого (1933—1973). Издание состоит из двух частей. В первую вошла монография «Понятие морали» — наиболее фундаментальная и систематическая в отечественной этической литературе второй половины XX в. Вторую часть составили статьи по теории морали и истории этики. В качестве приложения в сборник включены впервые публикуемые программы двух спецкурсов, которые О.Г. Дробницкий читал на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, и библиография трудов О.Г. Дробницкого.

УДК 17 (081.2)  
ББК 87.7

В оформлении переплета использован фрагмент картины  
Густава Климта (нач. XX в.) «Поцелуй»

ISBN 5-8297-0099-9

© «Гардарики», 2002  
© Апресян Р.Г. Составление, 2002



## От составителя

Первая работа Олега Григорьевича Дробницкого (1933—1973) вышла в свет в 1960 г.; это — небольшая статья в первом томе «Философской энциклопедии». В тридцать лет он защитил кандидатскую диссертацию, посвященную анализу интуитивизма в западной этике XX в. И уже шесть лет спустя он защищает докторскую диссертацию. В эти годы он включается в работу над «Кратким словарем по этике», редактирует его и пишет для него почти все центральные статьи (всего — шестьдесят). Впоследствии «Этический словарь» выдержал еще пять изданий. Надо сказать, теоретическая и проблемная планка, заданная Словарем, так и не была, за отдельными исключениями, преодолена в советских этических исследованиях. В эти же годы О.Г. Дробницкий продолжает серию этических статей для «Философской энциклопедии», пишет много статей для «Философского словаря» и Большой Советской энциклопедии. В 1967 г. выходят сразу две книги Дробницкого. Одна (в соавторстве с Т.А. Кузьминой) посвящена анализу современных западных этических теорий<sup>1</sup>, другая — проблеме ценности<sup>2</sup>. Современный искушенный читатель, увидев только названия этих книг, наверное, не станет в них заглядывать. Названия, действительно, «идейно выдержаны», говоря словами того времени. Но в том-то и дело, что Дробницкому удалось, несмотря на «идеологически правильно» оформленный текст, выйти на теоретический и методологический уровень рассуждения о морали, вполне адекватный мировому уровню развития моральной философии того времени, и заговорить на языке, позволявшем общаться на равных с западными коллегами<sup>3</sup>.

Докторская диссертация Дробницкого была посвящена анализу морального сознания. Некоторое время спустя вышли две его статьи<sup>4</sup>, посвященные этой теме. Они оказались программными, предопределив особое направление в исследовании

---

<sup>1</sup> Дробницкий О.Г., Кузьмина Т.А. Критика современных буржуазных этических концепций. М.: Высшая школа, 1967.

<sup>2</sup> Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М.: Политиздат, 1967.

<sup>3</sup> См.: Дробницкий О.Г. Продолжение дискуссии по этике между советскими и британскими философами // Вопросы философии. 1970. № 5. Вторая встреча проходила в 1969 г. Двадцать лет спустя автору этих строк довелось беседовать с одним из британских участников той встречи, видным представителем аналитической этики, профессором Ричардом Хэаром (Richard Hare); он вспоминал Дробницкого как одного из тех немногих советских философов, с кем и в то время можно было дискутировать по существу.

<sup>4</sup> Дробницкий О.Г. Моральное сознание и его структура // Вопросы философии. 1972. № 2; Структура морального сознания // Там же. 1972. № 6. К этим статьям примыкает статья: К вопросу о специфике морали // Предмет и система этики. М.; София: Прогресс, 1973.

сознания в советской этике. В них был задан принципиально новый методологический принцип исследования феноменов морального сознания. Внешне Дробницкий как будто бы продолжал доминировавшую в то время у нас традицию категориального исследования морали. Однако, во-первых, «категории морального сознания» рассматривались в системе и, во-вторых, каждая категория рассматривалась в контексте «нравственных отношений» как момент функционирования моральной системы в целом. На этом уровне концептуализации морали потребность в идеологических спецификациях фактически отпадала<sup>1</sup>. Дробницкий на деле показал, что возможен серьезный теоретический анализ *форм* сознания, «идеологических форм сознания» (говоря опять-таки на языке исторического материализма) во внеидеологическом контексте.

Функциональный подход в исследовании морали был развернут Дробницким в фундаментальном труде «Понятие морали»<sup>2</sup>. К сожалению, эта книга увидела свет почти через год после его трагической гибели в авиакатастрофе в 1973 г. Еще несколько лет в различных изданиях выходили статьи, подготовленные Дробницким. В 1977 г. вдова ученого Т.А. Кузьмина подготовила к изданию мемориальный сборник работ, в который вошли его основные работы по этике и социальной философии; некоторые из работ публиковались впервые<sup>3</sup>.

В настоящее издание избранных трудов включены морально-философские произведения О.Г. Дробницкого, созданные им после защиты докторской диссертации, т.е. в 1970—1973 гг. Издание состоит из двух частей<sup>4</sup>. В первую вошла монография «Понятие морали» — наиболее фундаментальная и систематическая в современной отечественной и тем более советской литературе. Вторую часть составили некоторые наиболее крупные статьи Дробницкого по теории морали и истории этики. Хронологически и тематически примыкая к монографии, они представляют интерес более подробным обсуждением проблем, затрагиваемых в книге; при

---

<sup>1</sup> Впрочем, та конкретная идейно-теоретическая и идеологическая атмосфера, в которой работал О.Г. Дробницкий, естественно, не могла не отразиться в его творчестве. Марксизм в той либеральной версии, которая была возможна в Москве в конце 1960-х — начале 1970-х гг. (а ситуация в Москве была несколько благоприятнее в академическом плане, чем где бы то ни было в СССР), был органичен для Дробницкого. Наиболее существенно это проявилось в его концепции всеобщности и универсализации морального требования (ср. с. 273—295 настоящего издания). При этом в ряде примечаний «Понятия морали» можно встретить и совершенно дежурные внешне-идеологические импликации. Хотя в советское время была распространена практика редакторски-цензурных конъюнктурных вставок в авторский текст, вполне возможно, названные импликации были осуществлены самим Дробницким. В данном издании отдельные из примечаний такого рода были минимально сокращены как утратившие свой содержательный контекст; сокращенные фрагменты отмечены отточием в квадратных скобках.

<sup>2</sup> Книга вышла в издательстве «Наука» в 1974 г.

<sup>3</sup> Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977.

<sup>4</sup> Библиография, составленная Т.А. Кузьминой, приводится по мемориальному изданию, инициированному профессором В. Жямойтисом: *Pro Memoria: Олег Дробницкий. Библиографический указатель 1960—1978*. Вильнюс: Институт философии, социологии и права АН Литовской ССР, 1983 (краткое введение написано Р. Жибайтисом).

этом некоторые темы, например совести или значения для философии морального сознания, получают особое развитие. В качестве приложения в сборник также включены программы двух спецкурсов, которые Дробницкий читал на философском факультете Московского государственного университета; обе программы публикуются впервые. В заключение приводится полная библиография трудов Дробницкого<sup>1</sup>.

В «Понятии морали» Дробницкий разворачивает определение морали как способа нормативной регуляции и раскрывает механизмы ее функционирования; понятие «мораль» конструируется на основе историко-этического и философско-критического переосмысления различных теорий морали прошлого и настоящего. Впрочем, методологический контекст концепции Дробницкого нужно уточнить: вполне в духе тех новаций, которые только появлялись в западной философии начиная с 1970-х гг. и получили развитие в 1980-е гг., он производит плодотворный синтез кантианства и марксизма, причем кантианства, переосмысленного в свете аналитической философии, и марксизма, переосмысленного в свете постмарксистской социологии и социальной антропологии. В трактовке Дробницким центральной для него проблемы свободы соединенными оказываются классическое кантианство и французский экзистенциализм. Эти влияния определили и собственную позицию Дробницкого.

Считая, что постклассическая европейская философия в вопросе о специфике морали двигалась в рамках проблем, сформулированных Кантом и Гегелем, Дробницкий обобщает итоги формирования понятия «мораль» в выводе о том, что европейская этика, выявив целый ряд специфических характеристик нравственности (социально-историческое происхождение морали, ее особая роль в жизни общества, ее нормативно-долженствовательный характер, всеобщность требований, конфликт должного и сущего, активная роль личного сознания, наличие свободы воли и т.д.), не сумела согласовать их в единой концепции. Предлагаемым понятием морали Дробницкий по сути дела попытался решить эту задачу.

Хотя Дробницкий придерживался методологии формально-функционального анализа морали, он неоднократно указывал на необходимость именно содержательно-теоретического определения морали. Условием последнего, по Дробницкому, является то, что, во-первых, теоретик отказывается от определения морали через ее соотнесение с собственно моральными понятиями и от обращения к «самодостоверностям» обиходного опыта. Во-вторых, теоретическое понятие морали укореня-

---

<sup>1</sup> Ввиду технических особенностей подготовки данного издания в нем принят научный аппарат книги «Понятие морали» (1974), в данном издании все библиографические ссылки даются в конце работы. Порядок расположения работ, принятый в «Понятии морали», не был изменен, однако список был дополнен работами, на которые О.Г. Дробницкий ссылается в статьях (в «Проблемах нравственности» все библиографические ссылки были даны в подстрочных сносках). Номера добавленных работ содержат буквенные обозначения. Порядок оформления ссылок объясняется автором на с. 16. Все имена собственные даны в транскрипции, принятой у О.Г. Дробницкого, например «Хеар», а не Хэар, «Хильдебранд», а не Гильдебранд, «Шафтсбери», а не Шефтсбери, и т.п.

ется в выводах социальной науки, из которых следует, что родовым по отношению к морали является понятие способа нормативной регуляции, эта регуляция включает особые формы предписаний и санкций, а также особую форму сознания, характерные (предписательные и универсализуемые) суждения, которые в своей ценностно-оценочной форме отличны от пруденциальных суждений. В-третьих, для обеспечения перехода от функциональных характеристик морали к содержательным, их необходимо специфицировать на широком культурно-историческом материале и дополнить гуманитарным воззрением на человека.

Развивая эту методологическую установку, Дробницкий пришел к суммарным признакам морали как системы требований, посредством которых осуществляется нормативная регуляция поведения. Анализируя нормативно-регулятивные характеристики морали, Дробницкий выстроил оригинальную теорию нравственного требования, а в ее рамках предложил интересные подходы к анализу проблем соотношения морали и обычая, всеобщности моральных форм, обоснования моральных идей. Некоторые из этих проблем, например проблему универсальности морального требования и универсализуемости морального суждения или типологической вариативности в исследовании совести, фактически никто, кроме него, в нашей литературе не обсуждал.

Как было сказано, приверженность Дробницкого формально-функциональному анализу морали позволила ему быть обоснованно свободным от непременных идеологических квалификаций морали и тем самым вывести морально-философское исследование на уровень строгой теории. Формально-функциональный подход в рассуждении о морали был доведен Дробницким до предельно высокого уровня, насколько это было возможно при его устойчивой сдержанности в отношении позитивно-содержательных определений морали, на необходимость и насущность которых он, тем не менее, неоднократно указывал. Эта методологическая последовательность, а также несомненная и постоянно подтверждаемая рефлексированность теоретических установок исследователя представляет одну из важнейших составляющих творческого наследия О.Г. Дробницкого.

*Р.Г. Апресян,*  
доктор философских наук, профессор

---

# ПОНЯТИЕ МОРАЛИ

Историко-критический очерк

---

## Введение

Несколько слов о теме книги и ее значении. О чем эта книга? — О том, что такое мораль. Ответ, на первый взгляд, как будто предельно простой и ясный, на самом же деле все обстоит далеко не так просто.

О всяком изучаемом предмете можно высказывать суждения двоякого рода — говорить о том, *каков он и что́ это такое*. В первом случае мы имеем дело с *описанием* или *теорией* предмета, с конкретно-содержательным знанием о нем, во втором — с его *определением*. Можно говорить о том, как возникает и развивается мораль в истории общества, о ее функциях, механизме действия, содержании моральных требований к человеку и т.п. Но можно поставить вопрос и иначе: о нравственности вообще как понятии; каков тот логический субъект, подлежащее многих суждений, которому приписываются определенные характеристики? Тема данной работы — именно второй вопрос. Но говоря о морали «вообще», мы тем не менее избираем особый угол зрения, и тема нашего обсуждения имеет довольно специальный характер. Определение понятия морали можно понимать двояко. В первом случае будет подразумеваться суммарное и систематическое знание о предмете. Здесь его определение по сути дела совпадает с общим теоретическим анализом, задачей которого является воссоздание предмета в целом, как единства многих сторон. В науке такая задача уже решалась. Так, например, в «Капитале» Маркса теоретическое реконструирование отношений капитала как сложного целого является одновременно его многосторонним определением. Но такое совпадение теоретико-проблемного анализа и дефинитивной задачи возможно лишь при условии, что сама теория имеет завершено-системный характер. История этики таких примеров пока не знает. Поэтому, в частности, возникает более узкая задача — определения морали в наиболее общем абстрактном выражении. Это определение в отличие от всестороннего и детального анализа нравственности должно, на наш взгляд, содержать знание о нравственности лишь в «снятом виде», т.е. в качестве обобщенного уяснения сущности этической проблематики.

Мы не хотели бы создать у читателя впечатления, что в этических учениях прошлых времен не содержалось целостного, суммарного представления о нравственности. В истории этики мы наблюдаем громадное множество концепций морали, попыток описать, объяснить и представить нравственность в целом. И все они являют собой различные *понимания*, интерпретации морали, даже если их авторы не задаются сознательной целью определить то, о чем они рассуждают. В предшествующей истории этики именно так и было: теоретики по-разному объясняли происхождение, природу и назначение нравственности, включали в область морали те или иные явления, различно трактовали смысл и содержание нравственной зада-



чи человека, т.е. имплицитно выражали то или иное *толкование понятия* морали, но как будто бы были весьма мало озабочены тем, чтобы определить предмет рассуждения. Некоторые современные буржуазные философы высказываются и в том смысле, что дать такое определение в принципе невозможно. Стало быть, мы можем различить еще два способа выяснения понятия нравственности: (1) имплицитное толкование термина «мораль» (или его синонимов) в ходе теоретических рассуждений, употребление понятия в том или ином контексте, созидание значения данного концепта в результате развития теории предмета и образования научной традиции и (2) вполне сознательную попытку определения категории нравственности посредством особой логической процедуры.

В первом случае процесс выяснения или построения понятия еще не отличается от процесса построения теории, но именно потому, что «определение» выясняется здесь стихийно, в ходе выполнения совсем иных задач, в результате того, что предмет рассуждения попадает во все новые смысловые связи, поворачивается все новыми сторонами, но всегда остается для самого мыслителя анонимным «тем, о чем говорится». Анализируя под определенным углом зрения процесс развития этической теории, мы можем задним числом дать дефиницию тех или иных трактовок морали вместо самих авторов (они-де понимали «мораль» так-то). При этом нам придется отвлекаться от многих других сторон их концепций, так как история понятия морали в этике значительно отличается от истории этических учений. Такого рода задачу — вычленения и вычитывания понятия морали из контекста прошлых и настоящих этических теорий — нам предстоит осуществить в ходе нашего историко-критического экскурса.

Относительно истории этики мы можем констатировать два довольно поразительных факта. О первом мы уже упомянули косвенно. Этика, наука о морали, развивается более двух тысяч лет, является одной из самых древних человековедческих дисциплин. Она изучает такой предмет, который известен каждому человеку, пусть даже далекому от профессионально-научных занятий. Но теоретического определения нравственности, четкой и исчерпывающей дефиниции, отвечающей хотя бы уровню развития знания о нравственности той или иной эпохи, так и не было дано. Факт этот не столь удивителен и неправдоподобен, как может показаться. Именно потому, что речь всегда шла о чем-то «всем известном», его как будто бы и не нужно было определять специально. Понятие морали было выработано еще в древности до возникновения теории и было стихийно воспринято в области научно-философского размышления; затем образовалась более или менее стойкая традиция употребления данного понятия в этических трактатах, которую всякий последующий мыслитель воспринимал бессознательно и определенным образом видоизменял, строя те или иные концептуальные схемы. Определение же объекта изучения этики — это акт вторичной саморефлексии теории морали, вопрос характера и природы рассматриваемых ею вопросов. Этот «вопрос о самих вопросах» предполагает *самоуяснение* мыслителем содержания и интереса своего мышления, подведение итогов и обобщение теорией самой себя. Поэтому, наверное, он является самым сложным. Лишь в самое последнее время, измеряемое

одним-полутора десятилетиями, стали предприниматься попытки собственно теоретического определения морали. При этом возникли самые разноречивые точки зрения на данную проблему; завязалась дискуссия, затронувшая коренные вопросы этики, а затем мировоззрения.

Факт второй, как и первый, говорящий об актуальности обсуждаемой здесь темы. Естественным было бы полагать, что, несмотря на различие точек зрения в вопросах нравственности и в теоретических проблемах этики, обычно понимали под самим словом «мораль» в общем одно и то же. Понятие морали могло развиваться, уточняться, изменяться, но то, что при этом «имелось в виду», реальный объект, к которому апеллировали, предмет мышления мог быть по существу единым, общим для всех. И тем не менее это далеко не так. И в истории этической мысли, и в общей языковой традиции под словом «мораль» (или его смысловыми заменителями) подразумевались достаточно разнородные вещи. В современном разговорном и литературном языке остались следы такой многосмысленности данного понятия. И даже в этической теории поныне сохраняется такое же положение. Когда сталкиваются различные этические концепции, по-разному трактующие основные теоретические проблемы, то оказывается, что идейные и научные конфликты теснейшим образом связаны с разнотолкованием самого понятия морали.

Поскольку обо всем этом будет подробно говориться на протяжении всего историко-критического экскурса, ограничимся пока одним лишь примером, наглядно демонстрирующим эту связь между толкованием понятия морали и соответствующей этической концепцией, а более широко — мировоззренческой позицией философа. Этот пример показывает также, насколько актуальна проблема определения нравственности в современной марксистской этике в условиях борьбы идей, происходящей в мире.

Мы постараемся в дальнейшем показать, что вопрос об уяснении специфики и определении нравственности играет весьма важную роль в критике современных буржуазных концепций морали с позиции марксистской этики. Для самой же марксистской этики вопрос о предмете теории морали является прежде всего условием и критерием дисциплины научного мышления. Во-первых, здесь необходимо внешнее ограничение тематики данной дисциплины (осознание того, чем должен заниматься специалист по этике в отличие от историка, этнографа, социолога, психолога, педагога); во-вторых, речь идет о внутренней организации данной отрасли знания, координации и субординации проблем, подчинении частных и специальных проблем более общим и принципиальным в рамках единого целого. Но вопрос о понятии нравственности, будучи наиболее абстрактным и отвлеченным по сравнению со всеми остальными проблемами этической теории, имеет не только академическое и специально-научное значение.

Популярная лекция о морали, разъяснение, к примеру, принципов коммунистической нравственности широкой аудитории предполагает, что говорящий и его слушатели однозначно понимают, о чем идет речь. (Всегда ли так бывает на самом деле — судить читателю.) В таких ситуациях иногда возникает необходимость дать недвусмысленное и четкое определение морали. Но если даже в таком опреде-

лении не возникает необходимости или достаточным бывает просто указать на «всемирно известные вещи» (скажем, на то, что у каждого человека есть свои представления о добре и зле), то сам лектор во всяком случае должен ясно представлять себе, о чем он рассказывает людям. И в этом ему может помочь только этика, от которой требуется научно выверенное, теоретически точное определение морали.

Другая важная область социально-практического приложения этики — проблемы нравственного воспитания человека. Выполнять эту задачу, особенно остро стоящую в современном социалистическом обществе, этика не может иначе, как уяснив себе, какое место в общественной жизни занимает мораль. Действительный процесс формирования отношений между людьми и их отношения к обществу, массовой и личной психологии, определяющих «состояние нравов», показывает сложное взаимодействие множества разнородных факторов. Экономические отношения, условия труда, состояние производства и распределения, организационно-административные и правовые отношения, устроенность быта и конкретные жизненные обстоятельства, люди, с которыми человеку приходится встречаться повседневно, — все это в совокупности оказывает определяющее влияние на состояние нравственности народа в целом и отдельных индивидов. В чем же состоит собственно нравственное воспитание? Если это только вторичный, суммарно слагающийся результат действия многих других факторов, то для этики не остается никакого поля приложения. Ее место должны занять научная организация труда, теория экономики и управления, социальная психология и правоведение. Этике же остается только задним числом констатировать, что происходит в итоге воздействия на человека совокупности внешних причин, и приписывать конечному результату нравственное значение.

Однако собственно этическая проблема начинается уже там, где возникает вопрос: каким же именно образом тот или иной социальный или общественно-психологический фактор воздействует на моральное сознание человека? Ибо это сознание не просто испытывает на себе влияние извне и запечатляет происходящее вокруг, но так или иначе *реагирует* на действительность, оценивает факты, принимает их как должное или восстает против них, рассматривая их под своим особым углом зрения. При этом одни и те же факты могут вызывать неоднозначную реакцию у морального сознания (и, значит, по-разному влиять на его дальнейшее формирование) в зависимости от его собственного состояния, от содержания убеждений и жизненных установок человека. Какова же та особая перспектива мировосприятия и усмотрения, которая характеризует нравственную позицию человека? Ответить на вопрос о том, как именно мораль «соучаствует в жизни», можно лишь определив ее специфику.

Дело, по-видимому, вовсе не в сопоставлениях относительной важности собственно морального воспитания и иных социальных факторов. Ибо последние оказывают воздействие на моральное сознание и состояние человека как раз потому, что они сами обладают тем или иным нравственным значением. Социальные и общественно-психологические обстоятельства повседневной жизни людей (экономика, политика, организация, быт, общение) — это всегда вместе с тем явления справед-

ливости и несправедливости, гуманности и бесчеловечности, честности или обмана. Этими нравственными значениями, особой ценностной окраской наделяет общественные явления моральное сознание, чутко отзывающееся на все происходящее в мире и по-своему осмысляющее его. А потому любое общественное преобразование, организационное или материально-предметное действие, сколь угодно далеко отстоящее от сферы собственно морали, на самом-то деле является актом нравственного воспитания. Этот акт может быть сознательным и целенаправленным в том лишь случае, если особый нравственный смысл совершаемого заранее учитывается и становится одним из мотивов социально-практического действия.

По сравнению с необозримым множеством различных социальных факторов, формирующих психологию и сознание человека в массе, нравственная проповедь (не очень популярное сейчас слово), прямо обращенная к чувству долга и совести человека, как принято считать, имеет относительно малое значение. Но так ли это? И можно ли вообще ставить вопрос таким образом? Не означает ли такой «многофакторный» подход к сознанию человека, что тем самым оказывается недоверие самому этому сознанию? Что в жизни он руководствуется чем угодно и лишь в самую последнюю очередь моральными мотивами?

Эта проблема неоднократно обсуждалась в истории этики и социальных учений. Уже мыслители эпохи Просвещения обратили внимание на то, что моральная проповедь бессильна, если она не согласуется с реальными интересами человека. Кант возразил на это, что исходить из того, будто человек всегда поступает по своему собственному интересу, значит отрицать в нем нравственную способность, ответственность и совесть (об этом также будет говориться в дальнейшем). Как на данный вопрос должен ответить этик-марксист? По-видимому, интерес человека и его моральные мотивы вовсе не находятся в отношении только противостояния или противоборства. Одно переходит в другое и в свою очередь определяется другим. Но как именно? Прежде чем ответить на этот вопрос, придется уяснить себе, что такое вообще моральный мотив, моральное основание действия и чем они отличаются от побуждения-интереса. Ясно и то, что нравственная проповедь может затронуть сознание человека, если она сопричастна его собственному моральному опыту, тому, как его личное жизненное сознание реагирует на происходящее, на условия его бытия. Такой духовный контакт предполагает разговор на одном языке. Каков язык нравственности? Далее, проповедь не может отвлекаться от жизненно-практических обстоятельств именно потому, что живое бытие морально-го сознания человека укоренено в мире и обращено к нему.

Итак, что же такое нравственность? Она никогда не стоит особняком, но всегда находится в неразрывном сплетении с тканью многостороннего бытия человека в обществе. Она всегда соотносится с чем-то еще, соотносится особым, присущим только ей образом. Но чтобы выяснить динамику этого взаимопроникновения и взаимодействия, необходимо вычленить их «полюсы». Один из них — мораль — далеко не самое ясное в переплетении множества факторов.

Пока что мы хотели бы заострить внимание читателя только на одной стороне дела. Именно потому, что нравственность никогда не выступает в виде самодов-

леющей себе области, но всегда обнаруживается во взаимоотношении с чем-то другим, ставить вопрос о ее специфике, отличии от всего другого, о *понятии* морали можно и должно. И этим вопросом должна специально заняться этика, наука о морали, притом присущими ей абстрактно-теоретическими средствами и методами. Нам остается только повторить старую истину: нет ничего практичнее хорошей теории, пусть даже самой абстрактной.

**Современное состояние вопроса.** В последние годы состояние проблемы существенно изменилось. Впервые было осознано, что определение специфики нравственности — вопрос специальный, заслуживающий особого анализа.

Ситуацию, создавшуюся в современной буржуазной теории морали, мы будем специально рассматривать в третьей главе книги. Сейчас же хотелось бы обратить внимание читателя на тот факт, что в последние годы на Западе выходит множество специальных работ по вопросу о специфике, определении и отличительных чертах нравственности [177; 196; 217; 220; 221; 258; 259; 260]<sup>1</sup>, критический анализ которых может иметь важное значение для марксистской этики.

Можно сразу же обратить внимание на две тенденции, характерные для буржуазной литературы. С одной стороны, это весьма разноречивые точки зрения на то, что такое мораль вообще; множество разрозненных попыток выделить и указать хотя бы отдельные стороны и черты нравственности; признания относительно неясности и нерешенности проблемы. Особым образом ситуация складывается в социологии, которая по довольно давней традиции занимается общей классификацией социальных норм и ценностей. На первый взгляд такой путь может показаться перспективным, ибо позволяет выявить специфику моральных норм и ценностей на общем фоне социальных регуляций. Но вот как обстоит дело в действительности. П.А. Сорокин как-то заметил, что предложенная У.Г. Самнером [297] в начале века схема разграничения норм является «чем-то вроде бакалейной корзины, куда свалено все вместе» [294, 87]. Однако предложенная самим Сорокиным классификация, по оценке Р.Т. Морриса, в значительной мере «остается еще корзиной бакалейщика» [259, 610]. Автор статьи предлагает свою типологию норм, в которой о морали как особой системе нормативов даже не упоминается. Существует множество самых разнородных классификаций типов ценностей (см. библиографические заметки известного социолога К. Клакхона [303, 388—433]). Но все дело в том, что в современной буржуазной социологии собственно моральные нормы и ценности не выделяются в особый класс, а само понятие морали не считается собственно научной категорией (о чем будет специально говориться позже).

В тех же направлениях философии и этики, которые по своим интересам далеко отстоят от социологии и этнографии (например, в метаэтике логического позитивизма и лингвистического анализа), вопрос о том, какие вообще нормы

---

<sup>1</sup> Здесь и далее применяется сквозная система ссылок на источники, список которых помещен в конце книги. Прямая цифра в скобках означает номер, под которым источник числится в общем списке литературы. Цифры курсивом означают страницы; сокращения: т. — том, ч. — часть, гл. (ch.) — глава, аф. — афоризм, ст. — стих).

и ценности действуют в обществе и какие функции они выполняют, вовсе не ставится. Моральные предписания и оценки рассматриваются в основном путем их логического и лингвистического описания как явлений особого рода языка. В результате философ утрачивается та общая перспектива, какая может быть выработана при рассмотрении нравственных явлений в системе других социальных нормативов.

С другой стороны, в буржуазных концепциях широко представлена антисциентистская философская традиция, отвергающая научные методы в этико-философских областях, в центре которой находится экзистенциализм. Именно здесь нашла выражение та точка зрения, что мораль невозможно определить в принципе. Нравственность рассматривается и понимается как нечто полностью растворимое в синкретном жизненном бытии человека и неразличимое в целостном его существовании. Проблема морали изображается таким образом, что это во всех случаях вопрос «онтологический» — о бытии или небытии человека и о том, что такое человек вообще. М. Хайдеггер усматривает в исторически происшедшем разделении областей «этики», «логики» и «физики» утрату исконности человеческого сознания, для которого этика и онтология суть одно и то же [225, 109]. Г. Марсель также против выделения области ценностей в особую сферу: «То, что мы сегодня называем ценностью, фактически есть то, что раньше (в средневековой схоластике. — О. Д.) называли модусами или перфекциями бытия...» Согласно Марселю, моральный выбор, решение о том, «что мы должны делать, является в действительности радикальным выбором между бытием и небытием» [252, 94—95]. По К. Ясперсу, «моралью называются законы, которым люди повинуются в своем поведении и внутреннем настрое таким образом, что люди при этом становятся лишь тем, что они суть» [236, 117]. Применительно к этой, второй тенденции в буржуазной философии говорить о том, что проблема осознания специфики нравственности стала актуальной, можно лишь в негативном смысле. Здесь вопрос об исключительной важности морали в бытии человека решается посредством его универсализации и придания ему вселенского звучания. По-видимому, мы имеем дело с отрицательной реакцией на попытки обособления нравственности в область специально-теоретического анализа.

Иную картину мы наблюдаем в марксистской этике. Общим для всей современной этики является сама актуальность темы, но подходы к ее рассмотрению и освещению порой весьма различны.

Почти во всех выпшедших у нас в стране монографиях, посвященных изложению основ или общих вопросов марксистской этики, авторское рассуждение начинается с определения предмета этики, круга изучаемых ею вопросов [12; 15; 68; 152; 165]. В последнее десятилетие<sup>1</sup> советскими и зарубежными этиками-марксистами была проделана значительная работа в этом направлении. В общем виде выделена тематика этической науки, которая существенно расширилась за это время;

---

<sup>1</sup> Речь идет о 1960-х годах. — Сост.



в какой-то мере разграничены и сочленены различные, более узкие области этического исследования (философские проблемы этики, социологические и психологические вопросы морали, историческая этика, рассматривающая различные типы моральных систем, нормативная этика, нравственная педагогика и т.д.). Уточнение границ этики в целом, разграничение и взаимная координация различных ее областей являются методологически-организующими факторами в работе всякого исследователя, позволяя ему правильно соотносить поле своей узкой специализации с общей системой этики в целом, адекватно определить угол своего зрения и способ рассуждения.

Но в определении предмета этики есть еще одна сторона, которая до сих пор привлекала к себе гораздо меньше внимания. В самом общем виде предмет изучения этики — нравственность, и как раз в определении самой нравственности сложилась не столь благоприятная ситуация. Обычно в систематических работах дается лишь общая дефиниция морали (и то не всегда), имеющая в основном характер не теоретического самоуяснения наукой своего предмета, а популярного разъяснения читателю, что такое нравственность.

Что же касается собственно теоретических поисков в данном направлении, то историю вопроса можно условно разграничить на два основных этапа, граница между которыми проходит где-то в середине 60-х гг. В первый период были выяснены некоторые общие характеристики морали, основанные на методологических установках исторического материализма, которые в дальнейшем стали очерчивающими контурами, границами последующих изысканий. Суммарно историко-материалистическую позицию в понимании природы и специфики нравственности можно выразить следующим образом: мораль — специфически общественное явление, развивающееся исторически и определяемое всей совокупностью объективных условий жизни общества, социальными, прежде всего производственными, отношениями между людьми (в первую очередь между классами), предшествующим прогрессом в развитии общественной культуры и господствующим в данное время социальным строем. Мораль, далее, — особая форма общественного сознания, специфичным для нее образом отражающая общественное бытие, и вид социальных отношений, регулирующих взаимоотношения людей в обществе. В самой нравственности обычно выделяются нормы и принципы поведения, а также такие явления морали или связанные с ней, как обычаи, привычки, общественное мнение и совесть человека, понятия долга, добра и зла и др., которые так или иначе вводятся в дефиницию.

После выхода в свет монографии А.Ф. Шишкина «Основы марксистской этики» в 1961 г. стала широко признанной следующая формулировка, нашедшая отражение в «Философской энциклопедии»: мораль — это форма общественного сознания, совокупность норм и принципов, которыми люди руководствуются в своем поведении. Далее обычно указывается, что в отличие от права выполнение норм и принципов нравственности основано не на государственном принуждении, а на силе привычки и обычая, общественного мнения и совести людей (см. [158, т. 3, 499]).

В дальнейшем подобное определение перестало удовлетворять специалистов, так как далеко не всякие нормы и принципы поведения, фиксируемые в обычаях, общественном мнении и личных убеждениях, можно отнести к собственно моральным. Что же касается таких понятий, как «совесть», «добро и зло», «долг» и т.п., то их введение в определение морали (см. [127, 420, 424; 152, 78—79]) незаконно, ибо сами они могут быть определены лишь в рамках и посредством общего понятия морали. Свидетельством произошедшего сдвига в трактовке данного вопроса можно считать выход в свет целого ряда работ (пока что отдельных статей), в которых проблема специфики морали и ее определения обсуждается специально. Среди них можно указать статьи Л.М. Архангельского [13], Г.К. Гумницкого [48], С.В. Курылева [90], Т.В. Холостовой [160], К.А. Шварцман и А.Ф. Шишкина [162], в том числе и автора этой книги [58]. Наметившиеся точки зрения оказались существенно различными, и хотя авторы статей почти не вступают в прямую полемику друг с другом по вопросу об определении морали, по существу, уже начата дискуссия, о завершении и конкретных результатах которой говорить еще рано.

Мы не станем поэтому разбирать достоинства и недостатки выявившихся позиций, что во всех случаях было бы лишь продолжением спора, но с ложной претензией рассудить всех и решить вопрос окончательно. Вместо этого автор предлагает читателю развернутое историко-критическое рассмотрение предыстории вопроса (первая часть книги) и попытку его анализа в позитивном плане, исходя из тех уроков, которые можно извлечь из происходящего сейчас обсуждения. Некоторыми из таких уроков можно поделиться уже сейчас.

Расширение исследования в области морали и социальных нормативов вообще выявило их крайнее многообразие; наряду с моралью и правом существует множество других регуляторов поведения, до последнего времени не попадавших в поле зрения теоретиков. Это существенно усложняет саму проблему. Скажем, определение морали посредством ее отличия от права еще очень мало продвигает нас к решению вопроса о специфике морали. Далее, во всяких попытках определения морали следует избегать характерного логического круга, когда нравственность в целом определяется посредством входящих в нее нормативно-оценочных понятий морального сознания, которые в свою очередь могут быть определены только через понятие морали в целом. Вместе с тем некоторые явления, с помощью которых иногда определяется нравственность, действительно присущие ей, отчасти выходят за ее границы (например, обычай, общественное мнение, традиции, привычки), а часто выступают также особняком от собственно нравственности. Стало быть, необходимо искать какие-то другие опорные точки определения, дефинитивы, не столь явно выраженные во всем известных явлениях и обозначенные соответствующими понятиями обиходного или литературного языка, которые, наверное, еще предстоит определить. Из этого вытекает, что определение нравственности сейчас трудно дать в виде единой лингвистической формулы (ибо дефинитивные термины сами нуждаются в определении). Вот тут-то и возникает вопрос, сформулированный нами вначале, о соотношении теории и определения предмета. Ясно,

что для определения нравственности необходимо решить определенные теоретические проблемы.

Изложение истории вопроса в данной работе имеет целью в ходе историко-критического экскурса воссоздать самую проблему, уяснить ее контуры и структуры. К любой проблеме можно подойти с различных точек зрения, и, наверное, многие разные подходы будут в чем-то оправданы и продуктивны. Но если мы хотим представить себе проблему в целом, осознать ее масштабы до того, как ее решать, необходимо, по-видимому, не «начинать с начала», т.е. со своего личного усмотрения, а уяснить, как проблема вырисовывается в истории предшествующей и современной мысли. Историческая экспозиция является в какой-то мере гарантией от «изобретения велосипедов», — от примитивизма, который грозит всякому, кто берется «рассуждать сам», не утруждая себя освоением уже достигнутого.

## Часть первая

# ПОНЯТИЕ НРАВСТВЕННОСТИ В ИСТОРИИ ЭТИКИ

## Глава первая

### ПОНЯТИЕ «МОРАЛЬ» И СПОСОБЫ ЕГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ В ЭТИКЕ ПРОШЛОГО

Формирование научного понятия, имеющего хождение не только в теории, но также в обыденном словоупотреблении и в неспециальной литературе (художественной, публицистической, общегуманитарной), всегда подвержено сильному влиянию общекультурной традиции. И теоретическое определение предмета, который задолго до того был уже выделен и обозначен житейским и литературным опытом, всей историей общественной мысли, неизбежно опирается на эту традицию, в чем-то следуя ей, а в чем-то отталкиваясь от нее. В истории человеческого мышления и языка взаимоотношение между повседневным словоупотреблением, стихийно формировавшимся понятием и собственно теоретическими дефинициями термина «мораль» (и его различных синонимов) было особенно сложным и многосторонним. Начиная с того момента, когда нравственность впервые стала объектом специально-научного изучения, и вплоть до современности теоретические понимания и определения морали испытывали на себе воздействие процессов, происходящих далеко за границами самой этики, подчас вне пределов ее осознания.

Дело в том, что нравственность выделяется теоретиком из сложного переплетения общественных и жизненных явлений не просто как непосредственно данный или научно вычленимый объект, а через призму исторического опыта многих поколений, как уже культурно осмысленный предмет. Здесь сказывается то, как понимается мораль (и соответствующий термин), во-первых, массово-практическим сознанием, всеми людьми, поскольку им приходится решать и обсуждать нравственные проблемы каждодневно, в непосредственно-житейских ситуациях; во-вторых, многочисленной армией литераторов, подвизающихся в самых различных областях (общественно-политическая публицистика и идеологическая пропаганда, педагогика и житейские наставления, история и литературная критика, бытописание и личные мемуары). Образующиеся здесь смысловые значения широко употребляемого слова «мораль», хотя и большей частью бессознательно, воспринимаются этиком-специалистом в виде его исходных представлений о морали, когда он только начинает строить теорию данного предмета.

У этой общекультурной традиции есть своя история, анализ которой имеет первостепенное значение для этической теории, для определения ею предмета своего изучения. Специалист по этике вынужден считаться с многосторонностью длительного процесса образования понятия «мораль». Прежде всего сама нравственность как специфический способ общественной регуляции выделяется и развивается исторически, а не есть нечто данное с самого начала существования человеческого общества. Далее, воспринимаемый этикой из обыденного опыта термин «мораль» претерпевает смысловую эволюцию, отражающую этот процесс в весьма своеобразной форме. Наконец, теоретические дефиниции нравственности, становясь достоянием литературного и обыденного опыта, оказывают на него обратное влияние. Осмыслить эту многостороннюю историю понятия становится необходимостью, коль скоро возникает задача сознательного, теоретического освоения культурной традиции (т.е. понимания истоков понятия, основного для этики) и научно-критической переработки до того стихийно воспринимавшихся представлений. Такая задача становится особенно настоятельной в связи с тем, что теоретический анализ морали во все большей мере является ответственным за то, как понимается нравственность практическим сознанием в том или ином обществе.

## 1. ГЕНЕЗИС ТЕРМИНА «МОРАЛЬ» И СИСТЕМА ЕГО СМЫСЛОВЫХ ЗНАЧЕНИЙ

Общеввропейская традиция в понимании и толковании слова «мораль» восходит к ранней античности. Этимологически «мораль» восходит к латинскому *mos*, множественное число *more*s — «нравы». Точно так же и синоним ее, «нравственность», имеющийся в некоторых европейских языках (*Sittlichkeit* в немецком), происходит от термина «нравы» (*Sitten*), что можно считать результатом натурализации латинского слова. Уже в самом происхождении слова «мораль» можно увидеть истоки многосмысленности и расплывчатости обозначаемого им понятия.

Казалось бы, уже этимологический предшественник «морали» несет в себе специфически нравственный смысл: нравы — это массовое поведение, имеющее собственно моральное значение и оценивающееся с нравственной точки зрения («добрые нравы», «преступные нравы», «деградация нравов», «исправление нравов»). Стало быть, говоря о «нравах», мы имеем в виду лишь такие действия людей, которые имеют отношение к морали, т.е. подразумеваем нравственность как образ жизни той или иной общности. Другое смысловое значение *mos* — «закон», «правило», «предписание» — также может быть истолковано в специфически нравственном смысле: мораль как область нормативов, требований к поведению.

Однако этот собственно нравственный смысл слова *mos* — *more*s является всего лишь одним из многих его значений, большинство из которых не имеет прямого отношения к морали. В более широком смысле *mos* — это «обычай», «образ действий», «поведение» вообще, а также «мода», «покрой» (платья), «характер»

(не только человека, но и какого-то явления), наконец, совсем уже абстрактно понимаемые «свойства», «качества» (in more или ad morem — «как свойственно», «наподобие»). Соответственно mos в самом абстрактном смысле означает «тип», «порядок» всякого рода (sine more — «беспорядочно»).

Причем предельно широкое понимание слова (всякий вообще «порядок», «образ» действия и предмета, его «характер», «тип») явно предшествует тому его пониманию («нравы», «закон», «предписание»), которое можно как-то связать с областью морали. Дело в том, что в раннеантичном (как и вообще архаическом) представлении общественные установления и нормы рисуются как проявление естественного порядка вещей, свойств самих предметов или даже космического миропорядка. (Например, у Гомера слово κόσμος часто означает «подобающий, должный порядок», выражение κατὰ κόσμος, буквально «как в космосе», означает «как должно», а οὐ κατὰ κόσμος — «не так, как в космосе», т.е. «непристойно».) Когда же возникает собственно моральное употребление mos, более архаические толкования того же термина не отживают, а полностью сохраняются и продолжают существовать параллельно с новым. И дело не ограничивается лингвистическим разнотением одного и того же термина. Моральное и неморальное понятия, связанные единым обозначением, не только фигурируют более или менее раздельно, так что смысл их совершенно ясен из контекста, но и соприкасаются друг друга, остаются не совсем разграниченными, создавая некий общий куст значений. А это обстоятельство в известной степени стирает или затемняет специфику морали для человека, пользующегося данным термином (в том числе и в Новое время, поскольку и тогда многозначность данного термина сохраняется).

Латинское mos, являясь аналогом греческого ἦθος, представляет собой почти точный слепок с него по системе смысловых значений. У Гомера ἦθος встречается в значениях «обиталище», «жилище», «стойло», «хлев». Из других самых древних значений слова ἦθος можно выделить «навык», «обыкновение», «обычай», «привычка», «образ действий», а также более отвлеченные «порядок», «характер» (в смысле «особенности», «черты»), «качества». По-видимому, позднее образуются специфически психологические значения слова — «нрав», «характер» (человека), «душевный склад», во всяком случае не ранее, чем внутренняя, душевная конституция человека обращает на себя внимание пытливого ума, старающегося проникнуть в психологические причины действий того или иного человека. Такое словопотребление встречается у Эсхила, Софокла, Гераклита, даже у Платона и Аристотеля, которые, конечно же, понимают, что психика индивида и предъявляемые ему нравственные требования — далеко не одно и то же. Именно отсюда, по всей вероятности, выкристаллизовывается собственно нравственное значение слова ἦθος; это — благоприобретенная черта характера, воспитанная в человеке в качестве свойства его психики и могущая быть объектом оценки («добрый характер», «злой нрав»). Слово ἦθικός означает одновременно и «нравственный», и «кроткий», «ласковый», «мягкий», а близкое ему εὐηχός — точно так же и «нравственный», и «привычный», «приобретенный в навык».



Здесь говорится не просто о языковом явлении разветвления смысловых значений одного и того же термина, а о характерных представлениях того времени. Когда в качестве носителя общественной нравственности стали рассматривать не только массовый обычай, но и личность, ее «внутреннюю природу», тогда определенные особенности психического склада человека представились как природный субстрат этой нравственности. Своеволию, необузданности, надменности, грубости, звероподобию нарушителя общественной нормы были противопоставлены «кротость», податливость, мягкость, доброта человека, следующего этой норме по внутренней привычке, по прочному навыку. (Древнегреческое слово ὕβρις, обладавшее указанными значениями «надменность», «своеволие», «грубость», является антиподом δίκη — «справедливости», «обычности», «общепринятости».)

Возможно также, что понятие «мораль» возникает в результате параллельного смыслового преобразования другого значения ἥθος — «обычай». В пользу такого предположения говорит приблизительно такая же смысловая эволюция слова δίκη, которое первоначально означает «обычай», «то, как принято поступать», а затем — «справедливость», «закон», «предписание», то, «как должно поступать»<sup>1</sup>. Несомненно, что здесь мы также имеем дело с историческим развитием понятия (а не только термина) морали, которая действительно формируется в ходе преодоления традиционно-обычного воззрения на общественные установления. (В архаических представлениях подобающим для человека всегда является такое поведение, которое соответствует общепринятому, тому, как принято искони и как обычно поступают все. Позднее же начинают различать должное, подобающее и фактически общепринятое — к этому вопросу мы еще будем многократно возвращаться.) И все же исходным для этики значением слова ἥθος было именно «нрав», «черта характера», что вполне соответствует раннеантичному пониманию добродетели человека как благоприобретенного свойства индивида. Именно в этом смысле понимает «моральное» Аристотель, изложивший свою «Этику к Никомаху» как учение о добродетелях человека, которые отчасти даны ему природой, от рождения, а отчасти формируются упражнением и привычкой, но в том и другом случае являются именно психологическими чертами характера, «нрава». Термин «этикос» у Аристотеля, который мы склонны переводить на современный язык как «нравственный», на самом деле вовсе не понимается им как обозначение специфически моральных характеристик личности; сюда прежде всего вкладывается тот смысл, что «этический» человек обладает особой, прирожденной или благоприобретенной психической конституцией («кротким норовом» может обладать и животное, например лошадь).

Но так или иначе, имело ли решающее значение употребление термина «этос» в смысле «обычай» или «нрав», данное слово в классической античности обладало весьма многозначным смыслом. В нем специфически нравственный оттенок еще не

---

<sup>1</sup> Подробный анализ и интересные соображения по поводу смысловой эволюции древнегреческих слов «дики», «гибрис» и «космос» высказаны историком В.Н. Ярхо (см. [173, 30—44]).

отделяется окончательно от тех параллельных значений, которые имеют в виду психику индивида или общепринятое поведение. Выделение же специфически нравственных значений слова «этос» и производных от него не приводит к стиранию более архаичных, кои остаются общеупотребимыми даже в философии. Это свидетельствует о расплывчатости самого понятия «мораль» в античной философии, что сказалось впоследствии и в том, как данный термин употребляется в Новое время. (Даже в современной философской литературе термин «этос» сохраняет свое психологическое значение — «умонастроение», «внутреннее состояние», «общая установка» личности, ее «духовный настрой».)

И дело здесь вовсе не в особых традициях греческого или латинского языка, а, по-видимому, в общих закономерностях развития смыслового значения термина, обозначающего одновременно «порядок», «обычай», «закон», а лишь впоследствии — «нравственность». Примером почти идентичной смысловой эволюции и многозначности могут служить древнеиндийские слова *dharma* (санскрит) и *dhamma* (пали).

В Агхарваведе «дхарма» означает «правило», «порядок», «обычай». Само слово происходит от «дхар» — «поддерживать». В брахманической литературе слово приобретает новые оттенки значения — «закон», «добродетель», но отнюдь не в специфически моральном, современном смысле. Это «добродетель» и «порядок» вообще всякого следования установленному обычаю, ритуалу, закону, религиозной догме и магическому церемониалу (см., напр., [24, 37]). В период Упанишад слово «дхарма» все более отождествляется с понятиями «истина», «истинная религия», «истинные нравы». Но наряду с этим возникают и такие его толкования, которые удалены от собственно моральных значений. «Скорее всего первоначальный буддизм, — замечает В.Н. Топоров, — усвоил слово «дхарма» (на пали — «дхамма») именно в этом немного расплывчатом, недостаточно терминологичном и широко известном значении, которое оно имело в период Упанишад» [147, 43]. В дальнейшем, с развитием древнеиндийской философии, понятие «дхарма» не только не уточняется в его собственно моральном значении, но, напротив, становится все более многозначным и употребляется в том или ином смысле в зависимости от разных философских позиций, причем чаще всего в космологических значениях, понимается, например, как «общемировой порядок» (см. [104, 240]).

И, наконец, последний пример. В Древнем Египте смысловым аналогом «этоса» и «дхармы» было слово *ma'at*, имевшее следующие значения: (1) порядок, закономерность, регулярность, обычай; (2) житейское правило успеха и благоденствия, мудрое наставление; (3) прямое, ровное; (4) каноническая истина, справедливость, добродетель. В древнейшем дошедшем до нас нравоучительном документе излагаются наставления для начинающего государственного служащего, которому предписывается во всем следовать законам *ma'at* (т.е. порядку церемоний, операций, грамматики, взаимоотношений, почитания, усердия), чтобы преуспевать в работе, в должностном продвижении и жизни (см. [214, Ch. 4]). Ясно, что и здесь собственно мораль не имеет особого термина.

Итак, многозначность терминов *mos*, *ἦθος*, *dharma* и *dhamma* отнюдь не случайна, она предопределена какими-то общими закономерностями формирования понятия морали в рамках развития общественного сознания, выделения в нем специфически нравственного сознания (о чем мы будем говорить ниже).

Многозначное, терминологически нечеткое толкование слов «этнос» и «мос» привело к тому, что в античной философии для обозначения области морали обычно употреблялись термины, не имеющие к ним никакой этимологической близости: *ἀρετή* — «добродетель», *δίκη* — «справедливость» и некоторые другие. Но и эти понятия не обладали исключительно и специфически нравственным значением. «Аreté» обозначало вообще всякое достоинство или ценность человека (ум, богатство, родовитость, то или иное умение, силу) и даже неодушевленного предмета (высокие качества оружия, одеяния, коня). «Дике» же — «порядок», «обычай», «закон», «ритуал» и др. Точно так же и в латинском языке *virtus* (от которого происходит общероманское *virtue* — добродетель) означает одновременно «мужество», «решимость», «превосходные качества», «преимущества», а *ius* — «право», «закон», «привилегия», «власть» и др. Таким образом, в итоге можно сказать, что в античности, в том числе и в древней философии, не было единого и вполне однозначного термина, который обозначал бы собственно и исключительно область нравственности. А в этической теории не существовало и такой категории, которая бы более или менее строго очерчивала все поле морали.

Несколько иначе обстояло дело с понятием «этика», которое образовалось в собственно категориальном смысле значительно раньше. Аристотелева «Никомахова этика» так была названа, по-видимому, его учениками, которые записали устные беседы своего учителя. Сам же он называл науку о воспитании добродетели «политикой». «Этика» является множественным числом от *ἠθικόν* — учение или поучение о нравственности (еще Диоген, Лаэций и Плутарх пользуются этим термином). Лишь стоики, по всей вероятности, ввели термин «этика» в собственно научный обиход и придали ему вполне категориальный смысл — стали считать этику одной из трех составных частей философии (наряду с физикой и логикой). «Этика» вместе с тем стала еще одним синонимом «морали», в том числе и в Новое время.

В какой мере эта античная традиция словоупотребления и смысловое наполнение понятий оказали влияние на Новое время и на современность? В эпоху Средневековья и Возрождения слово «мораль» почти не употребляется в качестве предельно общего обозначения всей сферы нравственности. Авторы философских трактатов предпочитают рассуждать о «добродетели», «добре» и «зле». И даже просветители, уже широко используя термин «мораль» в собственном смысле этого слова, часто предпочитают говорить о «добродетели» как о предельно общем обозначении нравственной способности личности, о состоянии нравов, о сфере вопросов, касающихся добра и зла.

С другой же стороны, термину «моральное» придается часто такой расширительный смысл, что он подчас полностью утрачивает свое специфическое, собственно нравственное значение. У английских и французских просветителей «мо-

ральное» часто подразумевает либо сферу духовного вообще, либо область отличительно человеческого, что противопоставляется естественному, природному, физическому, телесному. Д. Юм, говоря о «морали» в собственном значении термина, вместе с тем употребляет слово «моральное» в смысле «духовное». Он, например, рассуждает о двух видах необходимости — духовной (*moral*) и физической. В таком же смысле и контексте многократно употребляет слово «*moral*» П. Гольбах, также противопоставляя «физическое» и «моральное». (Его главная философская работа «Система природы» имеет характерный в этом отношении подзаголовок: «О законах мира физического и мира морального», т.е. духовно-психологического или собственно человеческого в отличие от сферы собственно природы.) Гегель засвидетельствовал типичность такого словоупотребления: «Le *moral* во французском языке противопоставляется *physique* и означает духовное, интеллектуальное вообще». Да и сам Гегель предпочитает использовать термин «мораль» в «более широком смысле», как «некоторую определенность воли» [40, т. 3, 307]. В русской литературе XIX в. долгое время бытует такое противопоставление «физического», «естественного» и «нравственного», что сказывается, в частности, и в разделении наук на «естественные» и «нравственные» (т.е. гуманитарные). Н.Г. Чернышевский, к примеру, говоря о «нравственных науках» и «нравственных знаниях», включал сюда даже политическую экономию и политику [161, т. 7, 292].

Насколько стойкой оказывается эта традиция словоупотребления, показывают и современные смысловые оттенки термина «мораль», «моральное». Не только в разговорном или общелитературном языке, но и в теоретическом контексте «моральное» может обозначать нечто такое, что к нравственности не имеет прямого отношения. В нашей литературе, например, слово «моральное» употребляется в следующих значениях: (1) общественное, социальное, экономическое в отличие от естественно-физического («моральное старение», «моральный износ» машин или другого технического оборудования); (2) общественно-традиционное в отличие от материально-экономического и физиологического, связанного с естественными процессами восстановления работоспособности организма («моральный фактор» в образовании стоимости рабочей силы в капиталистических отношениях); (3) мировоззренческое, идеологическое («морально-политическое единство» нации); (4) духовное, идеальное в отличие от материально-экономического («моральный фактор» в истории, общественном движении, «моральные стимулы» в труде, «моральная поддержка»); (5) психическое в смысле душевно-волевого состояния какого-то общественного или индивидуального субъекта («моральный дух» народа, «моральное состояние» армии или же отдельного человека); (6) внутренняя настроенность человека, его воодушевленность какой-то идеей, а также соответствующий идейный смысл его дела или произведения («моральный пафос», «моральная установка», «моральное устремление» — все это, наряду с вкладываемым сюда собственно нравственным смыслом, имеет и некоторый более широкий оттенок значения); (7) проповедь, назидание, наставление, нравоучение («читать морали») вовсе не обязательно по вопросам только нравственным; (8) практический

вывод из вышеизложенного («мораль сей басни такова») или урок благоразумия, извлекаемый из житейского опыта («отсюда мораль...»).

Не сказывается ли эта языковая традиция (с первого взгляда, не имеющая отношения к специально-этическому понятию нравственности) в том, как *теоретически* определяется категория морали в философии, социологии и этике? Не является ли обыденно-разговорная и общегуманитарно-литературная многозначность термина «мораль» одной из причин известной расплывчатости собственно этических дефиниций нравственности?

Обратим внимание на то обстоятельство, что многие теоретики прошлого, занимавшиеся проблемами этики достаточно глубоко и интенсивно (среди них уже упомянутые нами Д. Юм, П. Гольбах, Гегель и Н.Г. Чернышевский), применяют термин «моральное» в весьма расширительном, неспециальном смысле. Конечно, литературное словоупотребление (всегда встречающееся даже в научном контексте) и теоретическое осмысление понятия в специально этическом исследовании — вещи разные. (П. Гольбах, например, употребляя слово «моральное» в смысле «духовное», вместе с тем понимает нравственность в собственном смысле совершенно иначе.) Так что даже в единой ткани философского рассуждения бывает возможным разграничить и установить известную самостоятельность, с одной стороны, общелитературного, неспециального словоупотребления, а с другой стороны, собственно этического понятия морали.

Но если взглянуть на данный вопрос исторически, то станет очевидным следующее. Во-первых, литературно-языковая традиция в употреблении и толковании термина «мораль» и его синонимов вовсе не является чем-то только случайно сложившимся, стихийно образовавшимся в самом разговорном или литературном опыте, а отражает какие-то более глубокие закономерности развития *общественного сознания*, исторического формирования *понимания* того, что есть нравственность. И именно это понимание морали в сознании общества предопределяло теоретические ее дефиниции. Во-вторых, означенная обыденно-разговорная и литературно-гуманитарная традиция как общекультурный феномен в значительной степени обусловлена и известными философскими, теоретическими определениями природы и специфики нравственности. Это обратное воздействие этики и философии на общечеловеческое сознание и лингвистическую традицию менее заметно, ибо происходит оно через многие посредствующие звенья (через популяризаторскую литературу, искусство, коль скоро оно осваивает философско-этическую проблематику, через повышенный интерес читательской публики к философской литературе). И часто бывает так, что житейско-практическое и гуманитарное сознание ориентируется на образцы философского размышления, представленного еще в глубоком прошлом, а к настоящему времени уже перестали отвечать уровню и критериям научной этики. (Так, читая древних классиков, к примеру, Платона, Сенеку, Марка Аврелия, Эпиктета, или же Ш. Монтеня, Ф. Ларошфуко, французских просветителей, современный человек воспримет здесь некоторые идеи относительно нравственности, сохранившие свое значение вплоть до современности. Но то, что в свое время обладало философско-теоретическим значением, ныне

удержало в себе лишь смысл житейского нравоучения, практической мудрости и жизненного понимания.) Так или иначе, философско-этические понятия морали становятся достоянием широкой публики, вливаются в культурный опыт массового сознания.

Итак, зависимость между теоретическими определениями нравственности и общекультурной традицией в толковании соответствующих терминов двоякая. В следующих двух параграфах мы постараемся показать не только то, как исторически развивалась и вычленялась *проблема определения специфики морали* в этической теории, но и то, как в рамках философии формировалось понятие, которое по сию пору предопределяет *широко распространенные представления* о том, что такое нравственность (включая указанные выше разночтения «морального» как «духовного», «психического», «житейско-практического» и пр.).

## 2. ФОРМИРОВАНИЕ ПОНЯТИЯ МОРАЛИ В ДОМАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЭТИКЕ

### *Понимание нравственности в эпоху античности и Средневековья*

Рассмотрим теперь развитие теоретических представлений об объекте этического исследования не в плане его лингвистических обозначений и категориальных обобщений, а в самом контексте проблемного анализа. Как бы тот или иной философ морали ни обозначал терминологически область своего изучения (и даже если он для этого не применяет никакой предельно общей категории), он строит свою этическую концепцию на каком-то определенном исходном понимании нравственности.

В древности этика конституировалась вокруг вопросов о том, как следует жить человеку, как ему относиться ко всему происходящему с ним самим и вокруг него. Это — область «практического» знания (термин в его этическом смысле впервые введен Аристотелем), научения человека определенным действиям и воспитания в нем деятельно-волевых, душевных способностей. Такое представление о назначении этики несло в себе и известное понятие о специфике морали — жизненной мудрости и практического навыка в поведении.

**Понятие добродетели в античной этике.** Однако досократовская философия в Греции (подобно ей древнекитайская мысль до Конфуция и древнеиндийские учения до буддизма) имела преимущественно космологический характер. Проблемы смысложизненные и поведенческие не выделялись тогда в особую область, отличную от сферы вопросов об устройении космоса. Мироздание в представлении эллина сливалось воедино с миром античного полиса; правящий в нем «логос» выражал идею векодавнего миропорядка традиционных и полисных отношений,

Правда, этот «космос» уже существенно расширился, выйдя за границы локальных миров полисных общин и племенных союзов. И потому афинянин, спартанец, фессалиец или фиванец мыслил себя не просто представителем той или иной ограниченной общности, по эллином, противостоящим миру варваров. Эта



социально-географическая широта практических и духовных связей делала грека личностью, относительно свободной от локальной ограниченности. Его общественное самосознание уже не было столь безусловно привязано к родо-племенным традиционным установлениям; он теперь носит общественное, общегреческое начало и в самом себе, своим собственным разумом способен судить о законах и принципах человеческих отношений, о жизни и ее смысле.

Так выделяется поле собственно нравственной проблемы. С одной стороны, это вопрос о том, какими должны быть единственно истинные общественные установления в отличие от особенных, узколокальных обычаев и традиций национально-этнических общностей, разительно отличающихся друг от друга. С другой же — это вопрос об отношении личности и общества, о том, каким образом социальное установление становится личным императивом, обращенным к самому себе, как свободный от локально-традиционных ограничений индивид (*κοινοπολίτης*) осознает и выражает для себя единый для всех закон жизни. Параллельно с этим возникает и третий вопрос, завязывающий драматическим узлом два первых. Общественный мир, каким он предстал перед сознанием древнего грека того времени (речь идет об эпохе, ограниченной приблизительно VIII—V вв. до н.э.) отнюдь не рисуется ему уже ни единственно возможным, ни тем более «лучшим из миров». Возникает представление о «золотом веке», ушедшем в прошлое, и в этой мифологической форме ставится проблема соотношения должного и сущего.

Рассмотрим три эти вопроса более подробно, поскольку в их фокусе как раз и сосредоточивается зарождающееся представление о нравственности как о чем-то уже отличном от обычно традиционных установлений.

Типичный представитель родо-племенного и традиционалистского сознания мыслит установленный в его общности порядок как единственно правильный и возможный. *Существующий* обычай отождествляется с тем, как *должно быть* (как только и может быть). И если происходит столкновение с чужеродными обычаями, то они просто считаются «неистинными», неприемлемыми или даже несуществующими<sup>1</sup>.

Иная точка зрения у эллина, для которого общение с многочисленными племенами и народами Пелопоннеса, Средиземноморья и Малой Азии стало обычным делом. Перед ним возникает вопрос, какие же из многообразных и подчас прямо противоположных обычаев «истинны», «правильны» с общечеловеческой, «космической» точки зрения. Историк Геродот был одним из первых таких «космополитов» в своих сравнительных исторических описаниях. И он приходит к убеждению,

---

<sup>1</sup> Обычай по-древнегречески — «дике» (более строгий термин, чем чрезвычайно многозначный «этос»). «Дике» — это то, как обычно поступают, и одновременно — как должно поступать (позднее «дике» означает также «справедливость», «правда»). Одиссей у Гомера, попав в чужую страну, задает себе характерный вопрос: «...К каким людям попал я?.. вовсе не знающим правды?» С точки зрения Одиссея, у иноплеменников, имеющих другие обычаи, чем греки, обычаев («правды») нет вовсе. Таким образом, еще в эпоху гомеровского эпоса в древнегреческом нормативном сознании доминируют обычно-традиционные, а не собственно нравственные критерии.

что одни обычаи более «справедливы» у греков, другие — у персов или у других народов. Геродот тем самым рассуждает не только с позиции локально-национальной «правды», но и с всечеловеческой точки зрения, иногда при этом осуждая греков как неправых в их столкновениях (в том числе и моральных конфликтах) с другими народами. Возникает, стало быть, такая перспектива видения человеческого мира, которая возвышается над племенной ограниченностью традиционалистских воззрений. Возникает представление о социальной *всеобщности* моральных требований, критериев и оценок (разумеется, в рамках особенных идеологических представлений античного общества), о том, что эти требования в равной мере относятся ко всем людям, живущим в мире, а не просто к внутренней жизни отдельных и обособленных общностей.

Древнегреческая этика как раз и стоит на этой точке зрения. Она изыскивает для человека общезначимые нормы жизни (такой смысл имеет термин «космополитес», употребляемый киниками и стоиками применительно к личности, исповедующей «мудрость» их учений). Нравственность, по убеждению досократиков, стоиков и эпикурейцев, может быть прямо выведена из единого вселенского «логоса». Но в силу этого обстоятельства мораль понимается сугубо натуралистически (космологически): она есть космический миропорядок, проецирующийся на человека. Иными словами, область нравов, справедливости и добродетели еще не осознается в этике того времени как специфически общественная, уникально человеческая сфера.

Отсюда проистекает предельное расширение учения о нравственности до общего миропонимания, а сама нравственность понимается как жизнь «в согласии с природой» (Демокрит, киренаики, киники, стоики, эпикурейцы). Эта «естественная» жизнь включает отнюдь не только обязанности человека перед обществом и служение другим людям, но и вообще всякие жизненные отправления индивида и соответствующие стремления, эмоции, страсти (наслаждение многообразными житейскими благами, включая здоровье, пищу, вино, богатство, роскошь, почести). И поэтому в этике решаются не только собственно моральные проблемы долга, добра и зла, но и вопросы разума и чувственности вообще, желания и воздержания, стремления к обладанию и умеренности, страсти и апатии, наслаждения и блаженства. Античная этика (Платон и Аристотель составляют здесь исключение) была прежде всего учением о гигиене телесной и душевной жизни, наставлением житейского благоразумия, проповедью о правильном, здоровом отношении человека к вещам, перипетиям судьбы и к самому себе<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Соответственно не только в художественной и иной не специально-этической литературе, но и в философской теории морали термин «арете» долгое время употребляется не в специфически нравственном смысле, а обозначает всякое вообще благо, превосходное качество, ценное достояние, включая богатство, почести, наслаждения, прекрасные предметы и т.д. Лишь киники начинают противопоставлять «добродетель» (арете) всем остальным житейским благам и в первую очередь наслаждениям (считая их «адиафора», т.е. вообще не ценными), тогда как еще Сократ видит благо единственно в наслаждении. Аристотель же ограничивает понятие собственно моральной добродетели и терминологически — ἀρεταὶ ἠθικαί.

Иначе говоря, космологический характер древнегреческого воззрения (даже тогда, когда он начинает постепенно преодолеваться в философии) в этике сказывается в том, что добродетель трактуется весьма расширительно, неспецифически — как организация внешней и внутренней жизни человека, включая не только все собственно общественные и духовные функции человека, но и телесно-биологические, психофизиологические отправления организма.

Синкретическое понимание добродетели, смешение в ней социального, психического и органического начал, было связано также с индивидуалистической ориентацией раннеантичной и эллинистической этики (исключая концепции Платона и Аристотеля). Эта этика в своей проблематике в основном ограничивалась кругом чисто личных вопросов. Жизнеучение здесь замыкается на личность «мудреца» (софос) и есть, по существу, программа личного самообретения, самоутверждения и спасения индивида, культивирования в нем способности к духовной свободе. Древнегреческие концепты автаркии, апатии, атараксии — категории, в которых в той или иной мере, но всегда выражена установка социального эскапизма — скрыто или явно присутствуют уже в этике Демокрита, получая дальнейшее развитие у киренаиков, киников, стоиков и эпикурейцев. И если Демокрит все же ставит превыше всего интересы государства (хотя подчас проповедует пассивное отношение к ним) и общественную справедливость, то сократики и стоики полностью отказываются от задачи организации и упорядочения общественной жизни; в условиях, когда внешние обстоятельства не обещают успешного осуществления подобных программ, они ориентируют человека только на личное спасение, на освобождение от всяких внешних привязанностей и честолюбивых стремлений.

Откуда происходят эти индивидуалистические мотивы? С одной стороны, здесь сказались определенные умонастроения социального пессимизма, проявившиеся уже в сократических школах в условиях разложения античного полиса и зарождения гигантских конгломератных империй, когда отдельный индивид перестает чувствовать свою непосредственную причастность к социальным процессам и общественным объединениям, основанным на завоевании и авторитарной власти. Но необходимо видеть и другую сторону проблемы. В ориентации классической античной философии и этики на самодовлеющую личность несомненно проявляются, хотя и в крайне противоречивой форме, прогрессивные исторические процессы освобождения духовно развитого индивида от безусловной власти родо-племенных, локально-традиционных установлений. Личность, обладающая высокоразвитым нравственным сознанием, становится способной не только безусловно следовать велениям и понуждениям извне, но и в той или иной степени самостоятельно осваивать общественные императивы, вырабатывать для себя нравственную программу действий, определенным образом оценивать и уяснять смысл действующих в обществе нормативов.

Сократ ставит вопрос о том, что общественный закон может быть подвергнут сознательной рефлексии разумного индивида, принят или отвергнут им в зависимости от его «истинности». Вместе с тем Сократом (а затем Платоном) проводится мысль, что в вопросах о добродетельном, справедливом и прекрасном не следует

слепо доверять мнениям большинства (каковые подвержены частым изменениям в зависимости от возобладавших настроений и страстей и потому часто противоречат одно другому), но следует доверять только тому, что скажут о нас «благожелательные люди», «человек, понимающий, что справедливо и что несправедливо, — он один да еще сама истина» [116, т. 1, 117, 121].

Гегель, разбирая взгляды Сократа, указывает, что его личная позиция выражает новое мировоззрение, возникающее «во всеобщем сознании, в духе народа, к которому он принадлежал». До того «действующий, существующий закон» (т.е. обычай, практиковавшийся всеми искони) не подвергался «критическому исследованию» личности, а выступал для нее как «нечто последнее», самоочевидное в силу общепринятости и общепризнанности. Теперь же критическое сознание выражает «неуверенность в сущем законе», требует от последнего, «чтобы оно узаконило себя перед ним». Так, заключает Гегель, происходит «отказ от общественных нравов и воцарение морали», когда «каждый должен сам заботиться о своей нравственности» [40, т. 10, 53—55].

Как мы видим, Гегель акцентирует внимание на индивидуалистических мотивах сократовской этики (которые действительно имели место), но делает отсюда вывод о том, что мораль как таковая есть по существу и прежде всего личная позиция индивида, субъективно-критическое отношение отдельного человека к общественным установлениям (подробно о гегелевской интерпретации морали будет говориться ниже). В действительности же процесс формирования морали и ее отделения от обычно-традиционных нормативов и отражение этого общественного процесса в этических концепциях древности — вещи совершенно разные. Поэтому нельзя проецировать на мораль как общественно-исторически становящееся и развивающееся отношение те взгляды на нее, которых часто придерживались античные философы. Индивидуалистические тенденции в древнегреческой этике нуждаются в особом объяснении.

Дело прежде всего в том, что рождение нового воззрения в античности имело весьма ограниченный характер, ограниченный в первую очередь социально-классовым неравенством индивидов. Изменение воззрения происходило не столько «во всеобщем сознании, в духе народа», сколько в общественно-философской мысли представителей свободной и избавленной от производительного труда социальной группы («правителей и философов», как их обозначит Платон). Правда, философия при этом выступала не как эзотерическая область знания, доступная лишь профессионалам-мыслителям, а как «жизненная мудрость», идеал общечеловеческого миропонимания и образец подлинного общественного сознания индивида вообще. (Быть «мудрецом» значило не просто мыслить определенным образом, но мудро устроить свою жизнь, практически проводить идеал мудреца.) Однако стать «мудрецом» могла лишь личность исключительная, которой доступны все преимущества свободного образа жизни и мысли, образования и культуры. Проповедуя этот идеал «мудреца» (человека единственно добродетельного, как считалось), античные философы впоследствии обнаружили, что «мудрецов» в жизни совсем немного, отдельные единицы, а остальным же суждено навеки остаться

ἰδιώτης (глупцами, людьми безнравственными). К этой мысли пришли, и вполне закономерно в условиях разительного социального и культурного неравенства, римские стоики (Сенека, Марк Аврелий, Эпиктет).

Подлинно добродетельная, нравственная личность в представлении античных философов оказалась известным образом вытолкнутой из народной среды, противостоящей «толпе» и массово-практикуемому образу жизни. Соответственно этому индивидуалистическому осмыслению перспективы, возникает еще одно противоречие в античной этике. Жизнь «в согласии с природой» очень скоро обнаруживает себя как нечто не естественное, а как раз противоестественное<sup>1</sup>, сугубо духовное, разумное в противовес природно-непосредственному и стихийно-чувственному. Уже Демокрит, который, по характеристике Аристотеля, обо всем учил «соответственно природе, какова она есть» [103, 56], признает, что человек в отличие от животного утратил естественное чувство меры в своих потребностях, что он поэтому не может руководствоваться в своих действиях чувствами удовольствия и страдания, а должен, напротив, ограничить и даже подавить свои чувственные стремления посредством разума и духовной аскезы. Точно так же и Сократ, кладущий в основу своей этики как будто бы принцип гедонизма (развитый его последователями киренаиками), ставит добродетель в полную зависимость от разума, мудрости, знания. У Демокрита получается, что блаженство и счастье обретаются человеком благодаря ограничению природных потребностей и состоит оно не просто в здоровом осуществлении естественных отпращиваний, а в особом состоянии духа, поэтому «людям следует больше заботиться о душе, чем о теле» [103, 160]. Нравственность, добродетель, с этой точки зрения, есть некоторая *установка разума*, которая позволяет человеку при любых перипетиях судьбы и самом незавидном внешнем положении иметь «хорошее расположение духа» (эвтюмию). И то же самое у Сократа: все виды добродетели — мужество, умеренность, справедливость — есть не что иное, как знание, понимание, разумность. Так нравственность сводится греческими философами (впоследствии также киниками, киренаиками, стоиками) к философской мудрости, рациональной способности человеческого усмотрения.

Критикуя эту общую философскую традицию, Аристотель указывает, что добродетель вовсе не сводится к знанию и мудрости, что она включает прежде всего способность практического действия, а стало быть, упражнение, воспитание характера, формирование воли. (Таковы «этические добродетели». В своем же учении о «диагнозических добродетелях» Аристотель восстанавливает в правах точку зрения античного рационализма: такие добродетели состоят в знании и мудрости.)

Налицо известное противоречие. Почти все греческие философы учат о «естественной» нравственности (и даже о возвращении к природе — киники и

---

<sup>1</sup> Особенно это очевидно у киников, у которых культ «естественности» переходит в полную свою противоположность, в убийство здорового инстинкта, желания, потребности, наслаждения (см. [97, 85—92]).

стойки), но затем оказывается, что эта «естественность» сводится к *разумности* человека, отличающей его от мира природы. Уже Демокрит вполне отчетливо сознает отличие человека от животного по характеру его мотивации. Сократ же пытается по-своему отличить «дела человеческие» от всей области вопросов об устройстве мироздания. Для знания того, как следует поступать, человеку вовсе не обязательно знать, как создана Вселенная и вся природа (это — «дела божественные», человеку неизвестные). При обсуждении нравственных проблем Сократ апеллирует исключительно к культурно-историческим представлениям, к собственно общественному опыту, а не к натурфилософским положениям о природе Вселенной. В этой форме греческими философами впервые признается *специфически общественная* природа морали. Однако сам Сократ не осознает теоретически этого социально-исторического источника своих рассуждений о добродетели и справедливости. Он, как ему кажется, обращается к самоочевидностям разума как такового, к чистому умозрению. И поэтому создается видимость, что мораль им выводится из самодостаточной философской мысли, а не из общественного опыта<sup>1</sup>.

Итак, в смутной форме древнегреческие философы все же осознают общественную природу нравственности, отступая в конце концов от космологического воззрения, сводя добродетель к той или иной способности разума. Но это признание не равнозначно теоретическому определению общественной природы морали, представление о которой остается в основном натуралистическим. Сам разум еще не рассматривается как специфически общественный атрибут и способность человека.

В этой апелляции древних философов к разуму как основе добродетели и в противопоставлении ими разумно направляемой воли спонтанной стихии чувственности можно также увидеть первые намеки на признание нормативной, волепринудительной природы нравственности. Не случайно именно Демокрит, говоривший об утрате естественного чувства меры человеком, впервые вводит понятие долга в этику. Примечателен контекст фразы, в которой термин «долг» (*δέον*) употребляется в собственно категориальном смысле: надобно «воздерживаться от проступков не в силу страха, а из чувства долга» [99, 378]. Демокрит подчеркивает внутренне мотивированный (самопринудительный) характер подлинной добродетели, в отличие от совершения желательных поступков по естественной склонности или из опасения навлечь на себя наказание или несчастье.

---

<sup>1</sup> Столь же бессознательно идея общественной природы морали находит признание на Востоке. Подобно Сократу, Конфуций отказывается положить в основу своих учений о «жэнь» (гуманности) и «ли» (традиционно-сословных предписаниях) натурфилософское учение. Он основывает свою этику целиком на традиции, велениях «великих мужей», «прежних царей» и «неба», т.е. на обычаях, общественном и религиозном авторитете. В раннем буддизме идея вненатуралистического обоснования нравственности выражена в том, что метафизические и онтологические вопросы считаются не относящимися к проблемам жизнеучения (по преданию, Будда, когда ему задают подобные вопросы, отвечает красноречивым молчанием). Конечно, от такого косвенного признания уникальности человеческой жизненной проблемы еще очень далеко до теоретического понимания общественной специфики морали.

Осознанию нормативно-долженствовательной природы морали способствовало то обстоятельство, что в древнегреческом сознании уже давно стало очевидным расхождение между велениями подлинной нравственности и обычно практикуемыми в обществе нормами поведения. Гесиод первым в истории европейской мысли осознал это расхождение между должным и сущим. В своей дидактической поэме «Труды и дни» (конец VIII — начало VII в. до н.э.) Гесиод рисует картину прогрессирующего падения нравов со времени «золотого века» до века «железного». С земли отлетели благородное негодование и стыд, воцарилась «ложная правда» (σχολία δίκη) и беззаконие, губящие род человеческий; в железном веке «от зла избавленья не будет», человечество призывается вернуться на нелегкую стезю добродетели, «обитающей на неприступной вершине».

В основе этого социального и нравственного пессимизма лежит восприятие разительного имущественного и социально-правового неравенства людей, критика городской цивилизации с ее культом роскоши, денежной выгоды и политического честолюбия. Подобные мотивы широко представлены и в более поздней античной этике, в которой критика тогдашней цивилизации доводится до идеи социального эскапизма (автаркии, апатии), осуждения чувственных стремлений (прежде всего, конечно, общественно санкционированных — жажды богатства, роскоши, власти, политического честолюбия и тщеславия). Таким образом, индивидуалистические, а в своей крайности — асоциальные, мотивы античной этики получают еще одно, быть может, самое сильное подкрепление — представление о неблагоприятном положении дел в существующем обществе. Вот почему, в конечном счете, подлинная добродетель рисуется как некоторого рода исключительный идеал, достойные немногих, «мудрецов», пребывающих в воздержании и бесстрастии, как жизнь, противоположная образу поведения «толпы», «глупцов» (не обязательно варваров, рабов и простолюдинов, но столь же и стяжателей, предающихся наслаждениям богатеев и политических честолюбцев), как жизненная установка отрешенности от суеты общественного участия, преуспеяния и озабоченности (мотив в различных вариациях развиваемый Демокритом, Сократом, киниками, стоиками, эпикурейцами).

Итак, античная этика дает нам весьма неопределенное, расплывчатое, многозначное, внутренне противоречивое и недостаточно специфичное понятие морали. Нравственность (добродетель, справедливость) — это, во-первых, жизнь по законам природы, охватывающая всю область биологического, психического и душевного бытия человека как абстрактного индивида; это учение о достижении наслаждения, счастья и блаженства отдельным человеком. Во-вторых, это — организация душевной жизни сообразно разуму, напряжение воли, формирование характера, упражнение и аскеза (что вступает в противоречие с естественной чувственностью человека). Благодаря этому, в-третьих, достигается состояние внутренней свободы, невозмутимости и бесстрастия, «бесстрашия» и беззаботности (что выставляется в противовес социальной вовлеченности, причастности человека к общественным делам, общественному служению и преуспеянию). В-четвертых, нравственность, будучи по замыслу философов уни-

версально-всеобщим определением человека (как «гражданина мира», всегосударства), выводящим его за границы узколокальных рубежей, тем не менее оказывается жизнью по некоторым противообычным, исключительным, необщепринятым законам, выталкивающим «мудреца» из общественной среды. Наконец, в-пятых, если общественная природа нравственности проглядывает так или иначе в античных концепциях добродетели (нормативно-принудительный характер долга, разумное определение нравственности в противовес раннему космологизму, рационально направленная воля, подавляющая природную чувственность, универсальность морального закона и др.), то в конце концов оказывается, что нравственная личность замыкается в собственных границах, заинтересована только в своем спасении и самообретении, противопоставляет себя «толпе», проявляет полную отрешенность от общественных интересов и дел, устраняет себя от исполнения социально полезных функций.

Таково крайне противоречивое и разнородное по содержанию античное понятие морали — классическое наследие, к которому много веков спустя обратилась европейская общественная мысль в эпоху Возрождения и гуманизма. Главный недостаток этого понятия состоял в том, что в его основание не был еще введен исходно-определяющий момент, родовой признак, выясняющий общественное назначение морали — то, что нравственность есть прежде всего определенный способ регуляции общественной деятельности человека. И поскольку из этого родового (относящегося не только исключительно к морали) признака не были выведены специфические характеристики нравственности, отличающие ее от других форм общественной регуляции, а они были подмечены лишь стихийно, постольку понятие морали оказалось довольно аморфным, внутренне противоречивым и не имеющим четких границ.

**Платон и Аристотель.** Как уже отмечалось, концепции Платона и Аристотеля составляют исключение в античной этике. Прежде всего потому, что «высокая классика» (по выражению А.Ф. Лосева) ориентирована на нравственность *социального служения*. Этика здесь понимается как учение о государственном устройстве и добродетелях сословий как частей, составляющих социальное целое (Платон), или как «политика», наука о том, как сделать человека общественно полезной личностью.

Правда, Платон не смог до конца освободиться от раннеантичного космологизма и психологизма. Основные добродетели — мудрость, мужество, воздержанность, справедливость — выводятся им из устройства Вселенной, где противостоят духовное и материальное начала; затем они изображаются в качестве неких изначально данных свойств души (разум, воля, чувственность и их единство, равновесие) и потом только проецируются на устройство государства, в котором соотносительно преобладанию у людей того или иного свойства души происходит разделение их на сословия. Каждому из них предписывается своя, особая добродетель, а их распределение составляет общественную справедливость, равновесие и гармонию. Таким образом, добродетели людей, в представлении Платона, это не столько моральные, *предписываемые* людям качества, которые в них *должно* воспитывать,



а как бы естественные воплощения в обществе разумного, волевого и чувственного начал человеческой «псюхе», олицетворения космического миропорядка. Платон, иначе говоря, исходит из онтологического и психологического постулатов в понимании природы нравственности, как, впрочем, и общества в целом, и соответственно у него мораль является социальным феноменом лишь по назначению, но не по происхождению. Кроме того, Платон в определенном отношении делает явный шаг назад по сравнению с ранней классикой. Социальная содержательность платоновской этики достигается в значительной мере за счет отказа от идеи всеобщности нравственного закона: нравственность здесь имеет кастово-корпоративный характер, каждое сословие имеет лишь свою особую, специфическую добродетель (одному предписывается мудрость, другому — мужество, третьему — воздержанность), за границы которой оно не должно выходить. Человек у Платона выступает не как представитель общества в целом и тем более человечества, а лишь как сословный, особенный индивид. Платон в какой-то мере предвосхитил европейско-средневековое представление о нравственности.

Совершенно иначе подходит к задаче определения морали Аристотель. Он начинает с того, что выделяет человека из царства природы теоретически. Человек — «зоон политикон», общественное существо. Правда, как уже указывалось, Аристотель мыслит добродетели как некоторые качества психики, души. Но эти качества, по Аристотелю, лишь отчасти даны человеку природой, имеют врожденный характер. В основном же они вырабатываются упражнением, практическим действием. Причем эта практика не состоит просто в деятельном усилии, направленном вовнутрь, на культивирование особого душевного состояния и характера (как представляли себе задачу нравственного воспитания Демокрит, сократики и стоики), а есть прежде всего *общественно значимое*, целенаправленное и практически полезное действие. В этой связи Аристотель отказывается признать за добродетель апатию и невозмутимость духа — они могут иметь как положительное, так и отрицательное значение. По Аристотелю, то или иное психоволевое качество человека является добродетелью лишь постольку, поскольку оно социально санкционировано, признается обществом достойным свойством. «Добродетелями вообще мы называем похвальные приобретенные свойства души» [11, 22]. Аристотель, таким образом, вполне осознает *нормативный* характер нравственности (добродетели): это именно то, что *должно быть воспитано* в человеке, а не то, что заложено в нем от природы.

Вот как, например, он определяет мужество. Это не просто отсутствие страха и безудержная отвага (психическое свойство характера). Но «тот человек мужествен, который переносит то, *что следует*, и страшится того, *чего следует* страшиться, и ради *той причины* (цели. — О. Д.), ради которой следует, и в то же время *таким способом, каким следует*» (курсив наш. — О. Д.) [11, 51]. Мотивом мужества не является ни чувство мести, ни гнев, ни надежда на приобретение трофея, но лишь подлинно прекрасное. Мужество тем самым определяется как нравственно мотивированное и социально содержательное, полезно направленное свойство характера, и в силу этого оно выступает не просто как особенность харак-

тера, психики индивида, а как предписываемое ему, определяемое общественной нравственностью достоинство.

Аристотель располагает по-своему классическую схему четырех основных античных добродетелей. Сократ, как известно, во главу угла поставил мудрость, подчинив ей все остальные добродетели (мужество, воздержанность, справедливость). Платон же венцом добродетели сделал справедливость. Но у него справедливость почти никогда не выступает в виде моральной характеристики отдельной личности, а есть по преимуществу санкция общественного миропорядка: она состоит в том, что добродетели, права и обязанности правильно распределены между сословиями. Справедливость у Платона — это социальная гармония, равновесие в обществе. Иначе говоря, справедливость не дана никому в отдельности, а может характеризовать лишь общество в целом, как систему. Аристотель вполне разделяет такое понимание справедливости (действительно составившее важный шаг в формировании данной этической категории), но вводит в него еще один новый момент. У него справедливость также венчает все остальные добродетели, но в ином смысле. Если мудрость, умеренность и мужество суть добродетели человека к самому себе, прекрасные, так сказать, безотносительно, то справедливость — это качество человека в его отношении к другим людям и к обществу<sup>1</sup>. «...Самый лучший человек не тот, кто поступает сообразно с добродетелью по отношению к себе, а тот, кто поступает так по отношению к другим, а это — трудное дело» [11, 84—85]. В этом противопоставлении Аристотель явно показывает ограниченное значение индивидуалистической интерпретации нравственности, подчиняя личную добродетель общественному интересу.

При этом, однако, Аристотель избегает (хотя и далеко не всегда) общественно-утилитарного взгляда на нравственность. Добродетель отнюдь не просто полезна для общества. В отличие от искусства, умения, способности достигать искомого результата (*τέχνη*), в добродетели важно не только само действие, но и «известное душевное состояние»: необходимо, чтобы человек поступал *сознательно*, с определенным *намерением*, с таким намерением, чтобы совершаемое действие выступало для человека как «цель сама по себе», наконец, чтобы деятельное лицо всегда «твердо и неизменно держалось известных принципов в своей деятельности» [11, 28]. Так Аристотель гениально схватывает самое суть специфики нравственности: моральная деятельность предполагает не только совершение требуемых поступков, но и сознательно-мотивированное отношение к ним; не только достижение искомо-

---

<sup>1</sup> Мы видим, что интерпретация морали Аристотелем двойственна. С одной стороны, говоря о добродетелях человека в отношении к себе, он воспроизводит характерную иллюзию раннеантичных философов насчет того, что добродетель индивида есть лишь самоцель, задача самосовершенствования отдельной личности. С другой стороны, он понимает справедливость как всякую вообще общественную значимость нравственной деятельности в целом. Аристотель здесь впервые в греческой этике различает и соотносит термины «арете» и «дике» не как разные обозначения одного и того же или как общее и частное, но как личностную и общественную стороны нравственности (как самоценность индивида и его достоинство, доказанное в общественном служении).

го результата, но и исполнение долга, подчинение общему принципу безотносительно к частноцелесообразному соображению полезности.

И, наконец, последнее, в чем проявилась способность Аристотеля чутко улавливать специфику нравственности. Он первым в истории этики ставит проблему *свободы выбора*, которая отличает мораль от иных способов социальной регуляции. Характерно и то, как он ставит и решает эту проблему. Казалось бы, свобода воли — это прежде всего способность, присущая человеку как таковому, его антропологическая и психологическая характеристика. Именно так впоследствии решают вопрос о свободе воли многие философы. Однако Аристотель начинает свое рассуждение с другого конца. Свободен или не свободен человек в выборе того или иного действия, зависит от того, как к подобным поступкам относится общество. Если оно хвалит или осуждает такие действия, то, следовательно, они вменяются человеку в ответственность, рассматриваются как его заслуга или вина, стало быть, это действия произвольные, свободные. Но свободен ли сам человек, совершающий такой поступок? Ведь его действие — проявление его природы, склонностей, привычек, всей психической конституции. В этом смысле человек, каким он является к моменту совершения действия, может быть и не свободен в своем выборе. Но раз общество вменяет ему в ответственность такие действия, и он об этом знает, то он должен был еще ранее воспитать свой характер таким образом, чтобы быть способным воздерживаться от запретного и совершать требуемое от него. Добродетель ведь — это результат всего предшествующего процесса деятельности, упражнения, воспитания. И в этом смысле человек, совершающий поступок, свободен: от него самого зависело, каким характером он обладает к настоящему времени.

Таким образом, Аристотель, впервые ставя саму проблему свободы выбора, вместе с тем первый и решает ее сообразно специфике морали как социального отношения. Свобода воли — не предданная человеку способность (а именно таким образом даже в Новое время будут решать вопрос большинство философов, усматривая в свободе воли некоторую естественную или сверхъестественную предпосылку морали), а феномен, возникающий уже в границах нравственности как способа регуляции человеческой деятельности.

Итак, Аристотель уже достаточно четко определяет специфические признаки морали, нащупывая ее наиболее характерные и своеобразные черты, самые существенные моменты. Но все дело в том, что этическая теория Аристотеля так и осталась недостижимой для других философов античности. Аристотель первый выделил этику как вполне специальную теоретическую дисциплину и придал ей облик достаточно строгой науки. Но ни в эпоху эллинизма, ни в Средневековье, ни даже в век Возрождения этика не рассматривалась как специальная дисциплина, отличная от общей философии, и не возвысилась до уровня собственно научного исследования. И понятие морали поэтому остается еще надолго весьма расплывчатым и неопределенным.

**Онтологизация морального воззрения на мир в эпоху Средневековья.** Христианская теология и схоластика совершает явный шаг назад по сравнению не

только с Аристотелем, но и другими позднеантичными философами. Это было обусловлено характерными особенностями средневекового воззрения в целом.

Во-первых, мораль европейско-феодального общества имела в основном сословно-корпоративный характер, т.е. была ориентирована на локальные социальные группы и их особенное положение в системе общественной иерархии. Индивид, с этой точки зрения, прежде всего является не членом государства, общества в целом и тем более человечества, а представителем особого сословия, корпорации, цеха, общины или этнической группы и родословной. И повинует он в своей жизни и общественных функциях не равному для всех закону, единой для всех нравственности, а во-первых, различным «отцам» и «покровителям» (сеньору, отцу семейства, «отцам» церкви и патриарху-государю) и, во-вторых, особому кодексу, исходя из своего особого статуса. Идея всечеловеческой нравственности и равенства всех людей «перед богом», выдвигнутая ранним христианством, долгое время остается где-то на самой периферии быденного и лишь на самой вершине идеологического сознания средневекового человека и была по-настоящему возрождена лишь в эпоху Реформации. Эта мораль, в отличие от нравственности свободно противостоящей миру личности (мотив, получивший столь сильное выражение в античной философии), была не только корпоративной, личностно не осмысленной, но и в значительной мере сливалась с обычно-традиционными установлениями той или той социально-локальной общности<sup>1</sup>.

Во-вторых, эта мораль в своем идеологическом осмыслении выступала как принцип божественного авторитета, как система заповедей, личных поведений, идущих от господ. Нравственная деятельность человека рисовалась в виде служения богу, и соответственно моральное воззрение на мир, назначение человека и общества не отделялось от религиозного мирозерцания.

Таким образом, для эпохи Средневековья характерна неотчлененность собственно морального сознания от других форм общественного сознания и нравственности как специфического способа регуляции от иных нормативов (религиозных, обычно-традиционных, норм обычного права и права законодательного, сословных кодексов чести и внутрикорпоративных установлений, авторитарных императивов). Поэтому средневековых мыслителей в общем мало волновал вопрос о специфике морали по сравнению, скажем, с обычаем и традицией, правом и принципом авторитета, «естественным законом» богосотворенного мира и религиозными добродетелями веры, надежды и любви.

Более того, в сфере теологизированной философии оказывается принципиально невозможным выделение этики с ее специфическим предметом и самой нравственности как особого способа воззрения на мир, отличного от других форм мирозерцания.

Христианская теология представляла собой нерасчлененный синкретизм онтологической, гносеологической и ценностной (нравственно-этической, отчасти

---

<sup>1</sup> Более подробно о сословно-корпоративном характере нормативов в феодальном обществе см. у А.Я. Гуревича [49, 96, 129, 136—141, 186, 191—194].

также эстетической) проблематики. Первоначало мира представляется как творящий субъект, не только порождающий все сущее, но и *тем самым* наделяющий природный и человеческий мир моральными качествами. Вселенная с самого начала наделена ценностными значениями — как творение всеблагого бога и как результат отпадения от него, как мир «божественный» и одновременно «греховный», как добро от бога и зло от дьявола. История же этого мира рисуется в морально-окрашенном свете — донравственное состояние невинного блаженства, падение человека и познание добра и зла, всемирная борьба двух начал, всеправедный суд и, наконец, спасение человечества от греха и зла в царстве божьем.

В результате важнейшие нравственные проблемы приобретают теологическую, религиозно-философскую форму. Соотношение добра и зла выступает под оболочкой конфликта бога и дьявола, духа и материи, души и тела; проблема свободы выбора — в качестве соотношения человеческой воли и божественного предопределения; задача морального самосовершенствования человека — под знаком религиозной аскезы и приближения к богу; осуществление общественного идеала выступает как пришествие царства божьего; оправдание социальных порядков и истории принимает вид теодицеи и т.д. И притом моральные проблемы оказываются вполне подчиненными вопросам религиозно-теологическим, первым навязывается та логика и способ решения, которые только и укладываются в систему догматов христианства.

Примером этого может служить христианское решение проблемы происхождения зла. Манихейское решение вопроса состояло в том, что в мире *изначально* и совершенно независимо друг от друга сосуществуют доброе и злое начала, вступившие между собой в борьбу. Но это решение — последовательно моралистическое, проецирующее на мироздание в целом антитезу добра и зла — противоречило представлению о всеилии всеблагого бога и в сущности отрицало то, что мир имеет всецело божественное происхождение. В противоположность манихейству, неоплатоническая концепция (особенно в лице Прокла) проводила принцип монистичности мироздания, его исключительно божественного происхождения. Но в этой концепции получалось, что зло вообще не составляет самостоятельной субстанции, а есть лишь результат отвращения человека от благ высших ради благ низших (т.е. зло также есть добро, но относительное, поставленное на место абсолютного). Официальное христианство не устраивала ни одна из «крайностей», каждая из которых была достаточно последовательной в решении вопроса. Ибо в христианской идеологии необходимо было как раз примирить дуализм мира и божественное всемогущество и всеблагость, пессимистическое воззрение на земную жизнедеятельность человека и оптимистическое представление о божественном провидении. Так возникает в высшей мере парадоксальное учение об отпадении человека от бога, о нарушении им божественной воли, что происходит в то же время по божественному допущению, учение о чудесном спасении человечества посредством миссии Христа, которое совершается по совсем иной логике, нежели акт божественного мироустройства.

Вместе с тем в христианском миропонимании можно обнаружить и противоположную тенденцию — решение собственно теологических вопросов под углом зрения морального воззрения. Если взять теперь в качестве примера позднесcholasticкую концепцию, то обнаруживается, что нравственно-ценностное представление принимается как объяснение и обоснование божественного существования. В известном ансельмовском онтологическом доказательстве бытия бога следует видеть не только дедукцию существования из понятия (что обычно отмечается историками философии), но и выведение онтологического тезиса из аксиологической посылки (если бог всеблаг и всесовершенен, то он не может не обладать атрибутом существования). Этот аспект ансельмовской логики выражает суть средневекового воззрения, согласно которому иерархия мироздания (на которую проецируется иерархия социальная) составляется из ступеней «реальности», соответствующих степеням «совершенства» и «благости» реальных (уровни власти и авторитета отражают, по этой логике, меру «благородства» и «достоинств» сословий и институтов).

Таким образом, в средневековом воззрении и в выражающем его христианском мироучении онтологическое и аксиологическое определение любых феноменов остаются неразличенными. Одним из существенных моментов такого миропонимания и является растворение специфически моральной проблематики в общем комплексе онтологических, гносеологических, теологических и смысложизненных вопросов. И когда в эпоху Возрождения разворачивается всесторонняя критика христианской догматики и схоластики, то сама эта критика первоначально не выходит из границ такого синкретизма.

### 3. ВОПРОС О ПРИРОДЕ МОРАЛИ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

В идеологии раннего гуманизма этот синкретизм был связан с представлением об органическом единстве человека во всех формах его жизнедеятельности (и вытекающей отсюда невозможности разграничить царство истины, прекрасного и добра на различные сферы).

**Возрождение и гуманизм.** Характерным примером могут служить взгляды на моральную проблему Джордано Бруно, смысл которых можно выразить одной формулой: «...Высочайшее счастье человека состоит в совершенствовании посредством умозрительного знания». Вот как сам Бруно приводит к единству стремление человека к счастью, процесс познания и восхождение к добродетели (что заботило еще античных философов). Человеком всегда движет любовь к прекрасным объектам (такое расширительное толкование любви — форма мышления поздней схоластики). С точки зрения обыденной, мирской, необходимо различать любовь к предметам вожделения и «тяготение к добру». Но сама любовь имеет несколько различных ступеней, «соответственно ступеням большего или меньшего света познания и понимания». Лишь на низшей ступени наслаждение и добро, вожделение и добродетель не одно и то же. По мере же расширения горизонта интеллекта

предметами любви становятся все более высокие объекты; душа из чувственно-животного состояния, «покидая форму более низкого существа», возвышается до «героического энтузиазма». (Это уже специфический мотив итальянского Возрождения с его культом индивидуальной героики и разума, не подавляющего, а поднимающего и просветляющего чувственность.) «Героическая любовь» стремится к такому прекрасному объекту, «который есть высшее благо» и одновременно «абсолютная истина» [26, 61, 82, 65, 66].

Итак, конфликт чувственных влечений и законов разума, эстетического и нравственного, состояние взаимной «отчужденности» между ними, «когда желание разума противостоит чувственной похоти» и «душа чувствует себя раздираемой и терзаемой», преодолевается на уровне «героической страсти», где «силою созерцания душа сама поднимается или видит себя вознесенной над горизонтом природных страстей», уже не чувствуя «шпоры, узду, или угрызение, или тяготы другой любви», приходит к состоянию «вершины блаженства» [26, 93, 81, 103].

Исповедуя монистическое воззрение на человека (для которого истина, добро, прекрасное и счастье где-то в пределе суть одно и то же), Бруно не ощущает никакой необходимости в выделении особой сферы нравственности. Достигается этот монизм в понимании человека посредством идеи внутренней самодостаточности органично развитой личности. Проблема общественного служения и подчинения индивида социальным нормативам оказывается как бы совершенно снятой (а подлинно добродетельная личность при этом попадает в разряд героической исключительности): мораль выводится из познавательной, волевой, чувственной и эстетической способностей самой души и сводится к ним как нечто им тождественное. В рамках такой постановки проблемы человека вопрос о специфике нравственности остается даже не обозначенным.

Иными путями движется мысль старшего современника Бруно, французского гуманиста Мишеля Монтеня. Будучи не столько абстрактно-спекулятивным философом, сколько бытописателем, историческим обозревателем нравов, глубоким мыслителем и тонким наблюдателем житейских ситуаций, Монтень видит человека и его жизнь не через призму метафизического синтеза и отвлеченной гармонии, а в драматическом конфликте. Он очень точно подмечает критическую проблему, возникающую на стыке личного и общественного в эпоху нарождающейся буржуазной культуры. Монтень также наследник античности, в его взглядах причудливо переплетаются мотивы стоицизма и эпикурейства с лейтмотивами гуманизма Возрождения.

Монтеня все время волнует вопрос, с постановки которого началось осознание античной философией отличия нравственности от обычно-традиционных установлений. Но формулирует он эту проблему на иной лад, вполне в духе своего времени. Обычаи и нравы человечества весьма многообразны, общепринятые взгляды разноречивы, в них нет места единой правде и истине, равной для всех. Самая «сумасбродная» выдумка может быть у какого-то народа «общераспространенным обычаем». Но там, где этот обычай практикуется, «все отклонения от обычая считаются отклонениями от разума». «Тирания обычая», опутавшего «каждый

наш шаг», «всесильные предрассудки обычая», привычка, заменяющая нам разум, могут оправдать что угодно: у одних народов принято, чтобы дети убивали отцов, у других — чтобы отцы убивали детей; законы отношений между полами могут быть самыми нелепыми; «не только в каждой стране, но и в каждом городе и даже у каждого сословия есть свои особые правила вежливости». Итак, нравы и добродетели, «о которых принято говорить, что они порождены самой природой, порождаются в действительности тем же обычаем» [106, т. 1, 147, 149, 62, 146]. Эти добродетели условны, конвенциональны, но не разумны в подлинном смысле. Общепринятый обычай вовсе не гарантия того, что сообразные ему поступки будут всегда добродетельными. Монтень указывает на «неправедность наших обычаев». Всеобщая привычка «заслоняет собою подлинный облик вещей». «Сорвав же с подобных вещей эту личину и сопоставив ее с истиной и разумом, такой человек почувствует, что, хотя прежние суждения его и полетели кувырьком, все же почва под ногами у него стала тверже». «...Судить о чем бы то ни было надо опираясь на разум, а не на общее мнение» [106, т. 1, 154, 148, 149, 257].

Итак, установившиеся в ту или иную эпоху, у того или иного народа нравы не есть еще мораль, подлинная добродетель. Чтобы проникнуть к истинной добродетели, надо «сорвать личину» внешних общественных установлений, обратиться к собственному разуму. Изучать многообразные обычаи, законы и взгляды надо для того, чтобы «здравое судить о собственных», понимать их несовершенство. Каким же образом следует поступать человеку, распознавшему призрачную правду общепринятого и общепризнанного? И здесь Монтень находит обратную сторону проблемы, которую он как будто бы уже подвел к разрешению.

На исходе XVI в. в идеологии гуманизма проявляются первые признаки ее кризиса. В эпоху развивающегося индивидуализма, частного произвола, личного эгоизма и политического честолюбия, междоусобных войн и религиозных конфликтов терпит поражение иллюзия, что в решении всех нравственных проблем можно положиться на человека как такового, на его «естественные» потребности и устремления, на те внутренние законы, которые каждый может черпать из самого себя. Монтень, чутко улавливающий эту критическую проблему времени, задает себе вопрос: что бы случилось, если бы каждый повиновался только своему личному усмотрению? Те, кто желает черпать основания своих взглядов «ниоткуда, кроме первоисточника, т.е. природы, впадают в еще большие заблуждения и высказывают дикие взгляды»... Монтеню представляется «чрезмерным самолюбием и величайшим самонимением ставить свои взгляды до такой степени высоко, чтобы ради их торжества не останавливаться пред нарушением общественного спокойствия...» Обычный правопорядок не признает «исключительных случаев», ибо человеческая жизнь предполагает «упорядоченное сообщество», в котором каждый выполняет установленные ему обязанности и все в согласии соблюдают единые законы. Монтень «разочаровался во всяческих новшествах», и именно потому, что в них он видит «стремление подчинить отстоявшиеся общественные правила и учреждения непостоянству частного произвола» [106, т. 1, 149].



Монтень не скрывает источника своих опасений перед «самоуверенностью» тех, кто преступает законы обычая. Это междоусобицы и распри политических и религиозных лагерей, безответственность законодателей, готовых все устроить «по-новому», фанатическая самоуверенность противоборствующих сторон, каждая из которых стремится навязать другой свою правду, не пожелав узнать доводы и основания другой стороны, воинственная нетерпимость и презрение к тому, что для нас непостижимо. «Безумно судить, что истинно и что ложно на основании нашей осведомленности», — пишет Монтень. Он указывает на «наших умников», кои «в силу порочной склонности мерить все по собственной мерке», марают добродетель других [106, т. 1, 227, 291].

Оказывается, что «нелепое безрассудство» самоуверенности состоит именно в том, что присуще обычно-традиционному, частнолокальному, замкнуто-сословному взгляду на вещи, — в склонности все мерить собственной меркой и не принимать того, что чуждо своей особой точке зрения. И все дело в том, что испорчены не только общественные нравы, против которых мы выступаем, но и мы сами: «Зло засело в нашей душе, а она не в состоянии бежать от себя самой». Итак, подлинная добродетель не пребывает ни в общественных нравах, ни в душе возмнившего о себе индивида. Монтень подводит свое размышление к следующему парадоксу. Если истинны слова Экклезиаста о том, что «и в целой тысяче не найти ни одного доброго», то «нужно или подражать людям порочным, или же ненавидеть их. И то и другое опасно: и походить на них, ибо их превеликое множество, и сильно ненавидеть их, ибо они на нас непохожи». То есть, говоря иначе, не только первое, логика обычая и подражания, не есть подлинная добродетель, но и второе, поскольку это тоже логика обычая, нетерпимость к «непохожим на нас» [106, т. 1, 301, 298—299].

Каков же выход? Во-первых, в своей общественной деятельности мы должны следовать заведенному порядку, «всякий обязан повиноваться законам страны, в которой живет»; но «обществу нет ни малейшего дела до наших воззрений». Излагая принципы воспитания молодого человека, Монтень говорит, что необходимо «приучить его к образу жизни любого крута людей и любого народа... Пусть он приспособляется к обычаям своего времени. Он должен делать все без исключения, но любить (т.е. принимать и признавать внутренне. — О.Д.) делать только хорошее [106, т. 1, 151, 213]. Итак, поступать «по обычаю» и судить «по разуму». Во-вторых, Монтень предлагает человеку терпимость, стремление понять другого и посмотреть на дело с другой стороны — судить о людях не «путем сравнения их с собой», а мерить их «собственной меркой», такими, каковы они есть, не навязывать другим своего образа жизни, а допускать и признавать законность «тысячи иных образов жизни», даже не приемля их, воздавать им должное и видеть в них свое достоинство. И третья рекомендация Монтеня: недостаточно «уйти от людей», «нужно уйти и от свойств толпы, укоренившихся в нас: нужно расстаться с собой и затем вновь обрести себя»; не следует привязываться выше меры ко всему тому, чем мы обладаем в обществе. «Самая великая вещь на свете — это владеть собой» [106, т. 1, 289, 301, 304].

Так Монтень, сталкивая между собой в драматическом конфликте власть обычаев и внутреннюю автономию индивида, общественные нравы и моральные устои личности, приходит к скептическому воззрению на человека: ни в общественной, ни в личной жизни он не является добродетельным; чтобы быть добродетельным, человеку должно и воздержаться от общественного честолюбия, и уйти от самого себя. Где же в таком случае обитает сфера подлинной нравственности? Она пребывает и тут и там, но вместе с тем не сводится ни к тому, ни к другому, оставаясь чем-то независимым и абсолютным.

В плане нашего исследования важно подчеркнуть, что Монтень намного вперед предвосхитил решение этого вопроса в новоевропейской мысли. С одной стороны, он показал, что сфера нравственности оказывается двойкой, раздвоенной: это, во-первых, область нравов, общественно согласованного поведения, практических действий, а во-вторых, область субъективного устроения и разума, внутренней самодостоверности личности, воли, направленной на самое себя. С другой же стороны, Монтень не удовлетворяется констатацией такой рядоположенности, а заставляет эти сферы взаимно сталкиваться в противоречии, — в противоречии, которого он сам не в состоянии разрешить. Он ставит проблему, заостряет ее до антиномичности, но не пытается даже решить ее.

Вот еще одна антиномия личного и общественного в сфере нравственности, как ее формулирует Монтень. С одной стороны, мораль как способ решения личной проблемы человека может быть сведена к задаче достижения счастья (именно так ставят вопрос те философы античности и нового времени, которые стараются вывести мораль из индивидуальной природы человека). «Что бы ни говорили, но даже в самой добродетели конечная цель — наслаждение», — пишет Монтень. — «Все в этом мире твердо убеждены, что наша конечная цель — удовольствие» [106, т. 1, 103, 102]. Но оказывается, что мы не можем поставить достижение счастья нашей целью в делах добродетели. Ведь «судьба осыпает своими дарами отнюдь не самых достойных». «Всякое благородное дело сопряжено с риском». Поэтому расчет на достижение благоприятного для себя результата, «мелочное и настороженное благоразумие — смертельный враг великих деяний» [106, т. 1, 199, 165]. Поступки внешне справедливые, доблестные, добрые, но совершенные из расчета на выгоду, славу, из страха, не могут быть признаны подлинно добродетельными, ибо добродетель «признает своим только то, что творится посредством нее одной и лишь ради нее». Общий вывод Монтеня таков: в делах добродетели должно, «отдаваясь на волю судьбы», внутренне «приготовить себя ко всему» [106, т. 1, 290, 168, 169]. Итак, в самой природе человека (стремление к счастью и страх перед невзгодами) и в его рассудке (расчет на достижение благоприятного результата) не может быть основания подлинной нравственности. Поэтому добродетель оказывается чем-то самодостаточным, уникальным, не сводимым к личному интересу, покоящимся в самом себе. Она не дает гарантии личного блаженства, на которое можно лишь уповать, заранее готовя себя к худшему.

С другой же стороны, и общественная жизнь со своими законами, потребностями и интересами не может быть, по Монтеню, основанием подлинной добродете-

ли. «Общее благо требует, чтобы во имя его шли на предательство, ложь и беспощадное истребление». Обман «часто приносил пользу... и большинство дел человеческих существует за его счет и держится на нем. Бывают пороки, считающиеся законными; бывают хорошие или извинительные поступки, которые тем не менее незаконны». Вывод таков, что общественная полезность и нравственность — вещи разные. «Мерилом честности и красоты того или иного поступка мы ошибочно считаем его полезность»; следует же проводить «различие между полезным и честным, называя иные естественные поступки, не только полезные, но и насущно необходимые, грязными и бесчестными». Ошибочно также считать, утверждает Монтень, что «человеческие сообщества» существуют за счет добродетели их членов; они «складываются и держатся, чего бы это ни стоило». Люди «из самих своих пороков создали политическое объединение, а также целесообразно устроенное и справедливое общество» [106, т. 3, 8, 15, 25, 15, 220].

Итак, снова получается, что нравственность не может основываться ни на личных, ни на общественных интересах; она не совпадает ни с тем, ни с другим. Монтень задает позднейшим теоретикам морали еще одну труднейшую проблему: каково может быть основание добродетели, если она не покоится ни на личных, ни на общественных потребностях человека, а вступает в противоречие с тем и другим? Новоевропейская домарксистская мысль впоследствии безуспешно бьется над этой проблемой, видя здесь самое существенное в специфической природе нравственности.

Сам Монтень, будучи скептиком, но отнюдь не пессимистом, по-своему разрешает для себя означенный вопрос. Существуют все же такие способы служения обществу (а это он считает «высшим стремлением» человека), которые одновременно и честны и полезны. Во-первых, надо «отбросить честолюбивые помыслы и не вмешиваться по собственной воле не в свое дело». Лишь определенные общественные обязанности, участие в правосудии и причастность к власти, приверженность к одной из борющихся между собой группировок по-нуждают человека ради общей цели совершать бесчестные поступки. Поэтому Монтень делает для себя такой вывод: «Даже общему и правому делу я привержен не более чем умеренно...» «Вовсе не все может позволить себе порядочный человек, служа своему государю, или общему благу, или законам». Нравственность и общественная польза расходятся между собой только тогда, когда действия из необходимости переходят в честолюбивые планы. Если рвение и усердие и необходимы для общества, то пусть им предаются другие, более приспособленные для этого. Даже в самых крайних обстоятельствах лучше поступать по добродетели, жертвуя общественным благополучием, уповая на то, что «благость господня не откажется поддержать своей милостивой рукой руку праведную и чистую». «Мы не всемогущи, — пишет Монтень, — ведь так или иначе нам часто приходится препоручать свой корабль божественному промыслу, видя в нем якорь спасения» [106, т. 3, 20].

Этот мотив религиозного упования на высшую божественную справедливость в концепции Монтеня, просветителя и гуманиста, весьма знаменателен.

Мыслитель не смог справиться с проблемой, масштабы и сложность которой превосходили возможности рационально-научного мышления того времени. Чутко уловив парадоксальное противоречие в морали, он оказался не в состоянии разрешить его. С одной стороны, нравственность порождена потребностями общественной жизни и служит только их удовлетворению, с другой же — требования морали зачастую расходятся с непосредственными потребностями существующих социальных отношений. Добродетель должна иметь какую-то целесообразность, практический смысл, общественное назначение, но социальная полезность и добродетель подчас оказываются несовместимыми. Где-то в конечной перспективе человечески-полезное, практически-значимое и нравственно доброе должны совпадать — это Монтеню-гуманисту совершенно ясно, — и добродетель поэтому является путем к достижению успеха, подлежит справедливому воздаянию. Но не в границах непосредственно наблюдаемой социальной ситуации. Будучи бессилён найти гармоническое единство добродетели и пользы, гарантию конечной справедливости в каких-то реальных протяжениях исторической действительности, Монтень и обращается в конце концов к божественному провидению.

Впоследствии эта проблема — несовпадение практически значимого, общественно полезного с нравственно ценным станет одним из труднейших и критических вопросов понимания природы и назначения морали для новоевропейской философии. Заслуга Монтеня состоит в том, что он поставил данную проблему, хотя и не дал ей позитивно-научного решения.

Анализируя учение Монтеня ретроспективно, под углом зрения более поздней и в том числе современной проблемы определения специфики морали, можно заметить следующее. В этом учении обнаруживается предвосхищение целого ряда возникающих в данной проблеме трудностей, противоречий, парадоксов и более специальных вопросов (соотношение морали и обычая, всеобщность и конфликтность нравственных требований, соотношение общественного и личного в морали, связь и противоречие между добродетелью, нравственно ценным и общественно полезным, практически целесообразным). Но сам Монтень был далек от сознательной постановки проблемы специфики нравственности, определения понятия морали. Он описывал и констатировал различные моменты и соотношения, но не занимался теоретическими дефинициями. В контексте и глубинном смысле его размышлений можно выявить какое-то общее, суммарное представление о природе нравственности (в каком-то остаются неснятыми и непреодоленными обнаруженные в морали противоречия), но не логически завершённую, теоретически целостную систему. Абстрактно-теоретические и спекулятивные системы, дающие понятие морали в её непротиворечивой целостности, которые были выдвинуты впоследствии, намного уступали по своей ёмкости и содержательности, учёту различных моментов нравственности той живой непосредственной и конкретной картине, которую эскизно набросал Монтень. И это понятно: живой опыт, конкретно-историческое описание и образно-практическое мышление обычно опережают теоретическую рефлексию по поводу этого опыта.

## Понятие морали в философии эпохи Просвещения

Существовали и более конкретные причины того, почему многие из идей Монтеня не могли быть теоретически освоены в концепциях морали XVII—XVIII вв. Сама проблема определения природы морали в это время стояла таким образом, что задача выявления ее *специфики* своеобразия, уникальности была почти полностью снята или оттеснена на задний план. Здесь можно назвать по крайней мере два основных фактора, обусловивших своеобразное стирание отличительных черт нравственности в философских концепциях того времени. Оба этих обстоятельства известным образом связаны с тем, что на повестку дня была поставлена задача формирования *целостного мировоззрения* вступавшей в свои права буржуазной эпохи.

Во-первых, пафос Просвещения, вдохновляемого идеей *научного* миропонимания, состоял в том, чтобы освободить философское воззрение на природу, общество и человека от моралистических постулатов Средневековья. Если христианское мировоззрение было склонно рассматривать природу и человека под углом зрения морально-ценностных представлений о божественном мироустроении, грехопадении и спасении, то Просвещение, напротив, стремилось очистить понятие природы от ценностных характеристик и вывести сами моральные ценности целиком из законов природы «какова она есть». И это приведение нравственности к универсально трактуемой «природе» (включая общество и человека) сплошь и рядом оказывалось *сведением* якобы уникальной и абсолютной нравственности (как она понималась христианством) к соответствующим естественно-научным концептам.

Во-вторых, если в средневековом воззрении (что наложило отпечаток и на ранний гуманизм) человек трактовался как некая неразложимая целостность, единство познавательного-онтологического, нравственно-эстетического, политико-правового под эгидой религиозно-церковного опыта, то в Просвещении человек точно так же выступал под знаком органической целостности, замкнутой на природу в целом, но полностью олицетворенной в отдельном индивиду. Коль скоро эта точка зрения доводилась до логического завершения, то оказывалось, что законы общественного целого и «природа человека» как такового, социальная необходимость и потребность внутреннего самовыражения индивида — это одно и то же в принципе, если не в деталях. Далее получалось, что познание человеком самого себя и всей окружающей природы равнозначно выбору нравственной позиции; что мораль — это та же наука в ее практическом приложении; что антропология есть единственное основание морально должного; что психология человека и является источником нравственных мотивов; что нравственное воспитание человека целиком сводится к обретению им практического житейского опыта, умения достигать успеха.

В философии XVII и XVIII столетий мораль как специфический феномен общественной жизни и личностного бытия человека в основном сводилась к научному познанию, механике поведения и механизмам психики, личному интересу и технике целесообразного действия личности, которые к нравственности не имеют прямого

отношения. Конечно, различные философы по-разному мыслили и выделяли мораль в рамках этой общей схемы.

**Понятие нравственности у Декарта, Спинозы и Гоббса.** Для этики XVII в. в высшей мере характерно сведение этики, понятий добра и зла к антропологии и психологии. С этой точки зрения, представления о добродетели и пороке и соответствующие мотивы и побуждения суть порождения человеческой природы и душевной организации. В этом отношении показательны рассуждения о морали Декарта в его работе «Страсти души». Совесть, раскаяние, любовь и уважение, стыд и гордость, мужество и трусость, низость и благородство, добродетельность и порочность здесь определяются (определяются именно в смысле теоретической дефиниции) как свойства и проявления всеобщей психической конституции человека, как выражения его изначальных душевных импульсов, как результат их соотношения и меры в каждом отдельном индивиде.

То, что обычно называют добродетелями, пишет Декарт, есть «собственно привычки души, располагающие ее к известным намерениям в мыслях». «Угрызения совести суть вид печали, происходящей от сомнения, хорошо ли то дело, которое совершается или уже совершено». Эти угрызения «можно было бы предупредить теми же самыми средствами, которыми следует бороться с нерешительностью» [55, 684]. «Величие души» («великодушие» в моральной терминологии) — не что иное, как сознание власти над «своими собственными страстями», а низость — это всего лишь «нерешительность», неумение пользоваться своим свободным решением [55, 671—672]. Иначе говоря, в понятиях морали, в коих до того усматривали некий уникальный, весьма специфический, какой-то особенный смысл, на самом деле нет ничего такого, что нельзя было бы объяснить механизмами психики, особенностями природы и разума человека<sup>1</sup>.

Декарт не идет дальше такого естественно-научного «разъяснения смысла» традиционных понятий морали. Но тем не менее уже здесь проводится такая *редукция* нравственности к психоантропологическим, естественным феноменам, в результате которой становится просто невозможным адекватно поставить и сколь-нибудь заострить вопрос о специфике нравственности, о ее несводимости к иным атрибутам человека. Спиноза продвигается еще дальше Декарта в этом «развенчании иллюзии» относительно уникальности и самодостовренности моральных понятий.

Будучи монистическим материалистом, Спиноза с самого начала ставит вопрос о статусе моральных понятий и характеристик в самом широком, метафизическом плане, хотя и анализ человеческих аффектов и соответствующее выведение нравственных феноменов из психики также занимает у Спинозы важное место.

---

<sup>1</sup> Такая интерпретация морали лежит в плоскости натуралистических представлений Декарта. В плане же идеалистических своих идей Декарт толкует мораль иначе — это свобода воли, способность человека иметь понятия истины и добра, разум, совпадающий с добродетелью. Притом все эти способности дарованы человеку богом (см. [55, 371—380]).

Уже в своем самом раннем труде «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье» Спиноза утверждает, что добро и зло суть только модусы мышления, что в природе, где все существует и происходит по одной лишь необходимости, их не существует. И дело не ограничивается этим чисто онтологическим тезисом (который можно было бы истолковать и как признание внеприродного происхождения морали). Спиноза придает этому тезису и тот смысл, что некоторые традиционные представления о добродетельном в человеке относятся отнюдь не к его достоинствам, а к ущербности его природы. Угрызения совести, раскаяние, честь и стыд, благосклонность и благодарность — выражения несовершенства людей. Подлинно разумный человек должен руководствоваться в своих действиях и мотивах только познанием необходимости и любовью к истине, а не «печалью» или иными аффектами. Иначе говоря, в своем практическом отношении к миру человек выступает у Спинозы как абсолютно рациональное существо, субъект научного сознания. То же, что относят к особым моральным чувствам, есть лишь свидетельство «неподлинности» или ущербности человека как существа эмоционально-аффективного.

Свое отношение к специфически моральным понятиям Спиноза уточняет и конкретизирует в своей «Этике», где он подвергает критике морализацию (а также эстетизацию) природы, мира сущего. Понятия добра и зла, греха и заслуги, совершенного и несовершенного, прекрасного и безобразного как способы истолкования природных явлений Спиноза относит к «воображению» и «предрассудкам». «...Все (подобные. — О. Д.) способы, какими обыкновенно объясняют природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения». Моральные понятия «не показывают ничего положительного о вещах»; они не адекватны сущности природы, ибо в ней самой нет никакой цели, нет, следовательно, добра и зла [138, т. 1, 400, 523].

Вообще говоря, спинозовская критика средневеково-ценностного воззрения на природу совершенно правомерна. В природе самой по себе действительно не существует никаких ценностей, тем более моральных. Но позитивный смысл этой критики зависит от того, какое место и значение Спиноза готов отвести нравственным категориям. Спиноза отнюдь не отбрасывает вообще понятия добра и зла: «Хотя это и так, однако названия эти нам следует удерживать», — сохранить при условии принципиально иной интерпретации их смысла [138, т. 1, 524].

В каком же смысле Спиноза согласен «удерживать» моральные понятия? Под добром в действительности следует понимать полезное для нас. Добродетель же — это «потенция», способность человека «производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы»; «истинная добродетель есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума». Но оказывается, что для человека, живущего и поступающего по одному только разуму, имеющего лишь адекватные идеи, не существовало бы понятий добра и зла [138, т. 1, 525, 552, 576]; они нужны человеку лишь постольку, поскольку его разум несовершенен. Таким образом, сводя специфическое содержание нравственных понятий к тому, что составляет природу и разум человека вообще, Спиноза склонен

представить их как всего лишь неполноценный суррогат научно-познавательных категорий.

Подобное сведение к естественно-психическим определениям человека или к его разумной способности претерпевают и другие традиционные понятия этики. Воля не представляет собой какого-то особого стремления души, а есть лишь способность утверждения или отрицания того, что истинно или ложно; иными словами, воля — это тот же разум. Страсть, аффект — смутная идея, выражение неадекватности познания. Любовь — вид удовольствия, отношение к объекту как к причине наслаждения; стыд — боязнь неудовольствия, а порицание — неудовольствие, вызываемое действиями другого человека, и т.д. и т.п. С позиции своего рационально-натуралистического воззрения на человека Спиноза отрицает в нем свободу воли: иллюзия свободы возникает у человека лишь по недостатку знания о причинах его собственных действий.

Итак, Спиноза не оставляет в исторически сложившихся моральных категориях (добродетель, добро и зло, воля, свобода выбора, страсть, любовь) никакого автономного, специфически нормативного, не сводимого к естественно-научным понятиям, содержания: оно растворяется в концептах рационалистической и натуралистической философии, в характеристиках природно-психических явлений или в атрибутах разума. При такой постановке вопроса проблема *специфической, особой природы нравственности* полностью снимается.

И характерно, что это устранение своеобразия морали, непризнание за ней каких-то особенностей, одной ей присущих функций, обращается у Спинозы универсализацией нравственной проблемы, расширением ее до общеонтологических масштабов. Напомним, что основной труд Спинозы, излагающий его метафизическую систему, назван «Этика». Смысл этого наименования явно полемичен, заострен против моралистического толкования человеческой жизни: традиционная этика должна быть превращена в учение о субстанции и ее атрибутах; читатель, ожидающий из заголовка работы изложения моральных проблем, найдет вместо этого натурфилософию. Собственно же моральные вопросы дедуцируются Спинозой непосредственно из его учения о субстанции, составляют заключительную часть его метафизической системы. Здесь и обнаруживается, что Спинозе вовсе не чужд язык моралистической проповеди. Из онтологических построений как будто бы прямо вытекают высоконравственные, подчас даже ригористические, наставления: «Добродетели должно искать ради нее самой...»; «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» [138, т. 1, 535, 617].

Эти положения, имеющие, по существу, смысл нравоучения, придающие морали в известном смысле самодовлеющий и самоценный характер, находятся в явном противоречии с вышеприведенными интерпретациями добра и добродетели. И тем не менее они не случайны, а логично вытекают из исходной методологической установки Спинозы. Сведение нравственного воззрения к натурфилософскому скрыто чревато морализацией, поскольку нравственности здесь не отводится никакого особенного, *ограниченного* места. Моральное сливается с человеческим вообще, психологическим, разумным и даже онтологическим. И если его можно свести



к онтологическому, гносеологическому, метафизическому, то столь же естественна и обратная процедура — *выведение* морали из всеобщей метафизики как раскрытие ее подлинного смысла. Так вся философия обретает моралистический смысл; «природа» обнаруживает в себе изначальную добродетель; мироздание и разум как таковые несут в себе моральные императивы. Так критика средневековой морализации природы завершается у Спинозы морализацией под знаком натурфилософии, которая подводится к задаче давать людям житейские наставления. И все это потому, что проблема специфической природы морали, определения (и ограничения) понятия нравственности осталась даже неосознанной Спинозой.

Старший современник Декарта и Спинозы английский материалист Томас Гоббс подходит к рассмотрению понятия морали не с позиции предельно-спекулятивных философских абстракций, а гораздо более эмпирически. Будучи прежде всего социальным философом, Гоббс рассуждает о добродетели и нравах не в плане каких-то изначальных потенций человека как такового, разума и адекватного мышления субстанции, а в плане привычек и склонностей человеческого поведения и устройства общественной жизни.

Гоббс рассматривает понятие нравственности на трех различных уровнях, соответственно которым и возникают три разные концепции морали (каждая из которых имеет известные аналогии в истории этики). Добродетель в первом смысле присуща людям в их естественном состоянии или каждому человеку в отдельности в силу его индивидуальной, непосредственно ему присущей природы. Нравы, с этой точки зрения, определяются как прочно укоренившиеся привычки поведения. «Если нравы хороши, их называют *добродетелями*, если же они плохи, — *пороками*» [44, т. 1, 260]. Добро и зло же — это всего лишь «названия, присваиваемые вещам», обозначающие испытываемые людьми стремления и отвращения к оцениваемым предметам. В силу различия темпераментов, привычек, склонностей и взглядов людей их понятия о добре и зле относительно, индивидуально различны, вступают в противоречие друг с другом. В естественном состоянии нет и не может быть никакого общего масштаба для единой оценки добродетелей и пороков; применительно к нему не может быть и «науки о морали». В таком образом понимаемой добродетели выражается лишь частная, индивидуальная польза (мужество, умеренность, благоразумие, например, составляют прежде всего интерес самого индивида, а не общественного целого). В результате того, что люди «измеряют добро и зло различными мерами», возникает состояние войны между ними [44, т. 1, 261—262, 338—339].

Единый масштаб измерения добродетелей и пороков утверждается только в государстве благодаря устанавливаемым в нем законам. Здесь добродетель как выражение личных стремлений и частной пользы переходит в справедливость, которая определяется полезностью государственной. «Добрыми нравами, т.е. моральными добродетелями, являются такие нравы, благодаря которым однажды возникшая государственная организация лучше всего может сохраняться» [44, т. 1, 262]. Так у Гоббса образуется второе понятие морали, нравственности как специфически общественного института. Но социальность человека Гоббс понимает

через призму концепции общественного договора, а потому отождествляет с государственностью. В результате мораль в сущности сводится к правовому закону, основание и формирование нравственных требований — к акту законодательства, а добродетель — к повиновению закону. Нравственность, с этой точки зрения, не имеет собственной сферы действия, она имеет место лишь в институциональных, официально-статутарных установлениях.

Но здесь Гоббс усматривает проблему, требующую более глубокого рассмотрения. Законы государства, какими они устанавливаются волей законодателя и обнаруживаются эмпирически при описании и сравнении различных обществ, тоже относительны, они могут иметь самое разнообразное содержание в различных государствах. С этой точки зрения, «каковы бы ни были эти законы», само подчинение им есть добродетель, а нарушение — порок. И даже если действия, предписываемые законами, могут быть самыми различными, то «справедливость как таковая, т.е. подчинение законам, везде одна и та же и таковой останется» [44, т. 1, 261]. Важен лишь факт повиновения закону, каково бы ни было содержание соответствующих действий.

Гоббс стремится выйти за границы такого нравственного релятивизма, обусловленного государственно-авторитарным толкованием морали. Им вводится понятие «естественного закона», к исполнению которого «обязывает наша разумная природа». Дело в том, что в естественном состоянии (или исходя из своих темпераментов, склонностей, привычек, вообще из чувственных побуждений) люди способны учитывать лишь свои *наличные* интересы и блага, но не способны предвидеть отдаленные последствия своих действий. «...*Настоящее* постигается чувствами, а *будущее* — только разумом» [44, т. 1, 338—339]. Разум же предписывает людям единые, всеобщие законы — поддержание мира в совместной жизни и вытекающие прямо из этого требования милосердия, доверия, скромности, верности обещанному, благодарности, запрещения лицемерия и взаимных оскорблений, осуждение гордости и т.п.

Таким образом, законы государства (общества вообще) отнюдь не произвольны, а вытекают из естественных потребностей совместной жизни и общения как таковых. Эти «естественные законы, собственно говоря, не являются законами (т.е. не предписываются государством, существуют до всякой государственной воли. — О.Д.), поскольку они исходят из самой природы» [44, т. 1, 340]. Более того, они раскрываются отнюдь не только государственному разуму: «Разум, являющийся естественным законом, непосредственно дан каждому человеку богом как мерило его действий...» [44, т. 1, 341]. Эти естественные законы (а не законы, провозглашаемые государством) и «образуют сущность моральной философии» [44, т. 1, 340].

Так Гоббс переходит от социально-государственной интерпретации нравственности к натуралистическому пониманию ее, которое и позволяет ему представить моральные законы как всеобщие, даже вечные, имеющие фундаментальное, коренящееся в самой природе вещей, основание. Но эти законы приобретают при этом расширительный (а не специфически моральный) смысл. К естественным законам

относится все то, что предписывается разумом, — «что нужно совершить и от чего нужно воздержаться» [44, т. 1, 340]. А сюда можно отнести и нравственные, и пруденциальные предписания, правила житейского благоразумия, преуспевания в обществе и те императивы, которые ограничивают личный интерес, иначе говоря, полезное и собственно нравственное. Гоббс просто не чувствует надобности в подобном различении (на котором настаивал еще Монтень).

Итак, у Гоббса сосуществуют три различных понятия морали. Первое — сводящее нравственность к психологии индивидов, оно объясняет, почему люди склонны поступать так или иначе, — объясняет это особенностями их темпераментов, естественных склонностей, стремлений и отвращений. Второе — сводящее мораль к потребностям государственной организации, объясняющее, почему вообще нужно, чтобы люди согласовывали свои действия в сфере общественной жизни. Мораль здесь выступает как совокупность «технических» (в самом широком смысле) правил относительно целесообразного устройства общества. Третье же понятие морали подчеркивает нормативно-предписательный, долженствовательный характер моральных требований: это — то, к чему нас обязывает наша разумная природа [44, т. 1, 338]. Но эти требования уже не являются социальными, они как бы сливаются с природой мироустройства в целом. Таким образом, ни в одном из случаев не достигается достаточно специфичного понимания нравственности. Впоследствии же, во французской материалистической философии XVIII в., эти три разнопорядковых понятия нравственности — мораль как психологический механизм поведения, как общественная целесообразность и как проявление всеобщей «природы» — сливаются воедино, образуя синкретный сплав (мораль как нечто тождественное с антропологией).

**Французский материализм XVIII в.** Французские материалисты XVIII в., как и материалисты XVII столетия, вдохновляются все той же идеей объяснения нравственности с точки зрения естественной науки. И это объяснение оказывается лишением нравственности ее специфических характеристик. Моральный мир не признается чем-то самостоятельным, обладающим своими собственными, своеобразными законами. Напротив, он целиком включается в сферу природы, вне которой, «объемлющей все сущее», «нет и не может быть ничего». В связи с этим Гольбах указывает, что не следует «злоупотреблять» различием между «человеком физическим и духовным» (во французском оригинале — «моральным»). «Человек есть чисто физическое существо»; «зло, как и добро, зависит от природы, вещей»; состояние добродетели определяется «равновесием соков», «темпераментом», кои в свою очередь — «продукт физических субстанций» [45, т. 1, 59, 60, 323, 183]. Здесь мы видим сведение морали к естественной антропологии, природной психологии и даже физиологии человека.

Как и у Спинозы, такая редукция нравственности в конце концов приводит к универсализации моральных проблем. Нравственность превращается в науку, — иногда в подобие какой-то точной науки (Гольбах уподобляет мораль геометрии, Гельвеций — экспериментальной физике), но в общем-то во всеобщую науку о природе и человеке. «Мало существует наук, — пишет Гельвеций, — которые не

имели бы отношения к этике» [41, 97]. Не случайно Гольбах называет свое главное произведение «Система природы, или (т.е. то же самое. — О.Д.) О законах мира физического и мира морального», а другой свой труд — «Основы всеобщей морали, или (!) Катехизис природы». В основе таких отождествлений природоведения и морали лежит та же логика, которая побудила Спинозу назвать свою метафизическую систему «Этикой».

Какой смысл вкладывается французскими материалистами в определение морали как науки? Гельвеций и Гольбах разъясняют суть такого воззрения на нравственность так: в вопросах добродетели следует не просто что-то предписывать и вменять людям, а восходить «от фактов к причинам», выводить нравственные законы из «необходимости известных существующих между людьми отношений» [45, т. 1, 233], выяснять условия, при которых вменяемое и предписываемое человеку станет действительностью. Ошибка моралистов прошлого состояла в том, что они только проповедовали, поучали, взывали к чувству долга, а затем лишь обвиняли и негодовали по поводу человеческого несовершенства. Тогда как надо *объяснять причины* пороков и добродетелей, исследовать *механику поведения* людей. Иначе говоря, точка зрения традиционной морали, моралистического воззрения на человека, должна быть заменена научным пониманием («научной моралью») тех естественных механизмов, которые управляют человеческим поведением.

Более конкретно суть этого переосмысления морали как объяснения механики человеческого поведения состояла в следующем. От человека бессмысленно *требовать* что-либо в качестве только должного: его поступки не свободны, а во всем подчинены естественной необходимости, прежде всего действию интереса, стремлению людей к счастью. «Если мир физический подчинен закону движения, то мир духовный (moral) не менее подчинен закону интереса», — пишет Гельвеций [41, 34]. «Чтобы быть добродетельным, — развивает эту мысль Гольбах, — человек должен быть заинтересован». «Мораль была бы пустой наукой, если бы она не могла показать человеку, что его величайший интерес заключается в том, чтобы быть добродетельным» [45, т. 1, 179, 313).

Так мораль превращается французскими философами в пруденциальную программу действия, в вопрос о том, что выгодно и что вредно самому действующему лицу. Посредством такого поворота мысли им удается разрешить для себя труднейшую в этике проблему практической реализации морально должного в актуальное действие. Казалось бы, найдена та пружина, которая заставит человека, не обладающего свободой воли, быть добродетельным: это — его личный интерес. Но все дело в том, что при такой постановке вопроса, когда, с одной стороны, моральная проповедь заменяется наукой, объясняющей причины и предлагающей методы направленного воздействия на поведение человека, с другой стороны, человек уже не рассматривается как моральное существо, ответственное за свои поступки. Он, согласно этой точке зрения, не может быть ни виновным, ни заслуживающим похвалы; он ни за что не отвечает, ничто не может быть ему вменено. Он необходимо понуждается к тем или иным действиям своим интересом. И если

результатом этого интереса является дурной поступок, то виновны обстоятельства, а не сам человек.

Правда, сами французские материалисты отнюдь не склонны полностью снять с человека ответственность (они скорее стремятся доказать индивиду, что его моральная ответственность сводится к его же собственному интересу). Дело в том, что коренная проблема, которую решают для себя французские материалисты, не морального, а социального плана: как *понять причины общественных пороков* и каким образом можно создать *общественные условия*, чтобы люди естественно побуждались к социально-полезному поведению. Реформирование же общественных условий свелось к задаче разумного законодательства. «...Реформу нравов следует начать с реформы законов», — пишет Гельвеций. «...Этика есть пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством... Дело моралиста указать законы, исполнение которых обеспечивает законодатель, налагая на них печать своей власти» [41, 93—94]. Но такое сведение нравственной проблемы к проблеме правовой в свою очередь приводит Гельвеция к релятивистскому и государственно-прагматическому толкованию самой морали (точно так же, как это случилось с Гоббсом): «...Нужды государства определяют, какие из них (поступки. — О. Д.) заслуживают уважения, а какие презрения... Дело законодателя... знать, что для народа полезно, определять момент, когда данное поведение перестанет быть добродетельным и становится порочным» [41, 98].

Итак, в концепции французских материалистов XVIII в. мораль сводится то к психической механике человеческих побуждений, то к технически-пруденциальным нормам, правилам «житейского благоразумия», то к государственно-правовым регуляторам. Почему вообще это происходит? Почему философы, оказавшиеся способными довольно остроумно и для своего времени глубоко решать социальные проблемы, не смогли подняться до понимания специфической природы и *особых* ни к чему другому не сводимых функций морали в обществе? Дело здесь в конкретно-исторической и даже классовой ограниченности просветительского воззрения на человека.

Человек (точнее говоря, индивид) в философии французского Просвещения рисуется как существо, несущее в себе все необходимые свойства, присущие обществу и истории в целом, говоря словами Маркса, потенциально уже содержащее в себе общественные силы [2, т. 46, ч. 1, 18]. Именно поэтому социально и исторически необходимое (а в моральной форме выражения этой необходимости — должное) выступает для этого индивида как его же собственный, «естественный» или «разумный», но все равно частный интерес. Специфически буржуазная форма такого отождествления общественного и личного, морально-должного и индивидуально-выгодного состоит разве только в том, что человек рассматривается как homo oeconomicus, а его интерес берется на уровне самого простого, материального (или политически-честолюбивого) интереса. С этой точки зрения частный предприниматель (или вообще предприимчивый изыскатель успеха), пекущийся только о своей личной пользе и выгоде, по самой логике вещей оказывается общественным благодетелем. Здесь проявилась характерная иллюзия раннебуржуазных воззре-

ний, идеализирующих модель товарного и капиталистического производства (где товаровладелец присваивает стоимость отчуждаемого продукта лишь при условии, что его товар обладает потребительной стоимостью, является полезным для другого). В более же широком плане эта иллюзия относится к «обществу разума», — к такой гармонической организации социальной жизни, в которой всякий, думая только о себе самом, утверждая себя как особую личность, тем самым уже делает «общее дело», становится моральным образцом, благодетелем всех остальных и общества в целом. О более позднем варианте такой универсальной гармонии К. Маркс отзывался с убийственной иронией: «...Именно потому, что каждый заботится только о себе и никто не заботится о другом, все они в силу предустановленной гармонии вещей или благодаря всехитрейшему провидению осуществляют лишь дело взаимной выгоды, общей пользы, общего интереса» [2, т. 23, 187].

Таким образом, иллюзия совпадения морально-должного и индивидуально-выгодного, нравственно достойного и значимого и общепользнего основывается на апологетическом отношении к «разумному обществу». Оно-то и представляет собой ту «предустановленную гармонию» и «всехитрейшее провидение», которое делает каждого человека независимо от его умысла добродетельным лицом и снимает с отдельного человека всякую нравственную ответственность. Отвечает за все, как оказывается, абсолютно разумный и всемогущий законодатель, устанавливающий по своему плану «общество разума», предопределяющий посредством «разумных законов» поступки людей, даже если они будут следовать только велениям своей «природы», определяющий, что становится и что перестает быть «полезным» для всех, и побуждающий с помощью средств уголовного наказания и общественного вознаграждения следовать всем общественным требованиям<sup>1</sup>.

«Общество разума» представляется просветителям реализацией потенций «естественного человека», понятие которого выводится якобы из самой природы вещей, из законов универсума. Но на самом-то деле данное представление о «естественном человеке» имело характер не научной констатации, а идеологического противопоставления феодальному обществу идеалов общества буржуазного. Об этом в свое время метко и глубоко сказал К. Маркс: «Натурализм здесь — видимость, и только эстетическая видимость... А в действительности это, скорее, — предвосхищение того «гражданского общества», которое подготовлялось с

---

<sup>1</sup> Насколько это представление в эпоху Просвещения имело широкое распространение, показывает анализ концепций моральной ответственности английских материалистов XVIII в. А. Коллинз, например (как, впрочем, и Д. Юм), сводит нравственную ответственность человека к его уголовно-правовой ответственности. Ответственность вообще он трактует как целесообразность наказаний, которые следует применять к человеку, не обладающему, с его точки зрения, свободой воли. Наказание якобы делает для человека «невыгодным» преступление. Необходимость применения наказаний Коллинз видит не в том, что преступник виновен и заслуживает кары, а только в том, что его полезно наказать, чтобы заинтересовать его и других в выполнении общественных норм. Иначе говоря, проблема вменяемости человека подменяется вопросом о целесообразности применения к нему тех или других санкций (см. [6, т. 2, 59—61]). С этой точки зрения оказывается, что вполне целесообразно наказывать душевнобольного или ближайших родственников преступника (см. [6, т. 2, 58, 61]).

XVI века и в XVIII веке сделало гигантские шаги на пути к своей зрелости... Пророкам XVIII века... этот индивид XVIII века... представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а ее исходным пунктом, ибо именно он признается у них индивидом, соответствующим природе, согласно их представлению о человеческой природе, признается не чем-то возникающим в ходе истории, а чем-то данным самой природой. Эта иллюзия была до сих пор свойственна каждой новой эпохе» [2, т. 46, ч. 1, 17—18].

Французские материалисты, подобно философам XVII в., совершают ту же методологическую ошибку: выводя, как им кажется, определенную моральную позицию из натурфилософии, они на самом деле проецируют свое нравственное воззрение на устройство мироздания, на извечную человеческую природу. Тем самым исторически необходимое будущее выступило у них под знаком прошлого, предзаложенного, провиденциально предутютованного человеку. Такая морализация истории в форме квазинатуралистического ее истолкования связана и с тем, что моральные детерминанты человеческого бытия остались никак не выделенными среди всех остальных причин и факторов, которые управляют поведением людей, историческим движением и составляют цели социальных акций. Этика же с ее специфическим объектом изучения пока еще не выделилась из общеполитических, антропологических и социально-исторических проблем. Человек рассматривается в его синкретической целостности, в которой естественные отправления, психические механизмы действия, личные интересы, способность целесообразного действия, житейское благоразумие и умение добиваться успеха, наконец, нравственные установки — все это составляет нечто единое, неразложимое, в конечном счете одно и то же.

**Английская философия XVIII в.** В английской философии XVIII столетия, с одной стороны, развивается материалистическая традиция, представители которой (Дж. Толанд, А. Коллинз, Дж. Пристли) разделяют почти все основные идеи относительно морали французских просветителей. Отрицается свобода воли, моральные мотивы отождествляются с психическими механизмами побуждений (с естественным стремлением людей к наслаждению и отвращению к страданию), основания нравственных требований сводятся к личным интересам, словом, природа морали трактуется с натуралистических позиций, а само понятие нравственности не получает специфического определения. К этой традиции тяготеет и Д. Юм (в плане интерпретации феноменов морали).

Но, с другой стороны, формируются достаточно влиятельные направления — кембриджская школа и теория нравственного чувства, — сторонники которой стремятся выделить нравственность как уникальное, специфическое явление. Представители кембриджской школы (Р. Прайс, Дж. Балгай, С. Кларк, Р. Кадурт, Р. Камберленд) считают нравственные идеи — понятия добра и зла, должного — самоочевидными, не производными от других идей, результатом особого усмотрения, не сводимого к другим познавательным способностям человека. Настаивая на такой уникальности моральных понятий, кембриджские философы

вместе с тем оказываются в принципе не способными дать им какое бы то ни было определение, ибо они представляются им самоочевидными, т.е. не поддающимися никакому анализу, выведению, рациональному или эмпирическому обоснованию. Моральные феномены выступают здесь как некоторые самодостаточные объекты, существующие в универсуме сами по себе, независимо от материального мира. Такая онтологизация нравственности, совершаемая с идеалистических позиций, в сущности, исключает даже попытки конкретного понимания и анализа морали: феномены морали просто фиксируются в их обособленности на основании моральных же представлений «обычного человека», к которым апеллируют для демонстрации «самоочевидных» нравственных идей. Субъективный опыт морального агента и выдается за доказательство самодостоверности нравственных понятий.

В сущности, по этому же пути идут теоретики нравственного чувства (А. Шафтсбери, Ф. Хатчесон, А. Смит). В человеке устанавливается наличие особых моральных эмоций, склонностей, предрасположений, отличных от чисто познавательных идей и ощущений и от своекорыстных побуждений. В отличие от просветителей-материалистов, философы данной школы усматривают в индивидуе не единую, внутренне целостную природу, а два противостоящих друг другу атрибута — с одной стороны, поиск личной выгоды, стремление к наслаждению, частный интерес, своекорыстие, а с другой стороны, целую серию нравственных чувств и побуждений, которые невыводимы из первой части человеческой природы и независимы от нее — благожелательность, сочувствие, сострадание, симпатию к другим, бескорыстное желание счастья своим ближним. «Каким бы эгоистическим ни представлялся нам человек, — пишет А. Смит, — но в его природе есть и такие принципы, которые заинтересовывают в его судьбе других и делают счастье других необходимым для него, хотя он не извлекает из него ничего, кроме наслаждения его созерцанием» [187, т. 1, 257]. Эти нравственные начала в человеке, фиксируемые на уровне простого психологического наблюдения, не только никак не объясняются, не выводятся из каких-либо более фундаментальных принципов, но, напротив, выступают в теории нравственного чувства как изначальные очевидности, из которых выводится мораль как социальный институт. Таким образом, здесь также не дается никакого определения специфической природы нравственности, ее теоретического понятия; своеобразие и особый статус морали просто констатируются как эмпирически наблюдаемый факт человеческой психики.

Итак, в период развития философской и этической мысли в теоретический лексикон входит термин «мораль» в его категориально-всеобщем смысле, как обозначение всей сферы нравственных явлений (хотя в этом же значении продолжают фигурировать и другие термины, унаследованные от прошлого, — «добродетель», «добро и зло», «справедливость» и др.). Но само понятие морали остается пока, во-первых, чрезмерно расширительным, неспецифичным, обнимающим и такие области, которые к собственно нравственности не относятся, а во-вторых, многозначным, трактуемым так или иначе в зависимости от контекста рассуждения или же философских позиций того или иного теоретика.



Таким образом, моральные понятия трактовались как вполне аналогичные соответствующим гносеологическим категориям, а потому оказывающиеся ненужными для человека как рационально мыслящего существа, коль скоро он постиг природу универсума в более адекватных формах познания разума. Этика становится учением об универсальной субстанции.

Мораль как область особых представлений понимается как знание всеобщей природы мироздания и человека как его части, его фундаментальных, исконных, «естественных» потребностей, интересов, запросов. Наука о морали в этом случае сводится к антропологии, философии человека вообще.

Она представляется как «механика» поведения и движущих импульсов человека, как сфера «естественных» стремлений и отвращений, склонностей и аффектов, которые фиксируются на уровне описания индивидуальной психики, каковой она обнаруживается чисто эмпирически. Наука о морали, согласно этому пониманию, может объяснять человеческие поступки и побуждения, но не может ничего приписывать ему в качестве должного, противостоящего его наличной, фактической, психологической природе: человек в своих побуждениях не свободен, а управляется «необходимостью», точнее, своими «естественными» импульсами. Этика на этом уровне понимания морали сводится в сущности к психологии.

Мораль выступает иногда как область *требований* к человеку, таких требований, которые являются выражением его *сущностной*, «подлинной» природы в отличие от наличных побуждений и склонностей, каковые могут и неадекватно выражать его «истинную» природу. Нравственная проблема с этой точки зрения состоит в *просвещении*, в том, чтобы разум господствовал над непосредственными чувствами, чтобы человек руководствовался своими подлинными интересами и подавлял в себе «извращенные», «ложные» стремления. Наука о морали с этой точки зрения сводится к учению о «природе человека» и о путях достижения им счастья.

Поскольку «подлинный» интерес индивида тождествен общему интересу, постольку нравственная личность — это «разумный эгоист». Мораль как область необходимого для людей знания составляет не что иное, как наставление житейского благоразумия, программу жизненного успеха, умения согласовать свои действия с обстоятельствами, интересами других и потребностями общества таким образом, чтобы достигать максимальной пользы для себя. Это одновременно и программа наиболее эффективного устройства общественных дел, но в том лишь смысле, что «общее благо» есть сумма благ частных лиц. С этой точки зрения моральное требование есть всего лишь рекомендация внешней целесообразности, техническое предписание, инструкция, дающая методы эффективного достижения преследуемой цели, а этика есть наука праксиологии, т.е. практический рассудок, возведенный в *прикладную теорию*.

Мораль иногда выделяется и как область совершенно уникальных явлений, но лишь на уровне чисто эмпирической констатации имеющихся в психологии или познании человека особых чувств или идей. Эта идеалистическая традиция, противостоящая материалистическому просвещению, идет по пути дуалистического расщепления человека и его сознания, что исключает выведение морали из каких-то

более фундаментальных, сущностных определений человека как единой целостности. Более того, поскольку моральные феномены фиксируются чисто эмпирически (точно так же, как в третьем способе интерпретации нравственности), как нечто самоочевидное и самодостаточное, *теоретическое* определение морали становится принципиально невозможным. Правда, в этом случае нравственность не утрачивает полностью своего нормативного характера: она, будучи областью особых чувств и идей, противостоит всем остальным склонностям, побуждениям и представлениям, «естественно»-эгоистической или эмпирической природе человека, ограничивает ее извне. Но все дело в том, что сами эти чувства и понятия фиксируются столь же эмпирически, описательно. И этика поэтому сводится все равно к психологии, то ли психологии нравственных чувств, то ли к психологистически-описательной гносеологии неких непосредственно-интуитивных усмотрений.

Перечисленные способы понимания морали отнюдь не являются достоянием только философии XVII—XVIII вв.; они надолго пережили свою эпоху, известным образом предопределили позднейшие определения нравственности в буржуазной этике. Дж. Бентам, О. Конт, Л. Фейербах, Дж.С. Милль, Г. Сиджуик, Г. Спенсер в своих интерпретациях морали использовали данные понятия и качества первичных составных элементов, дополнив их более сложными концептами, характерными для философии XIX столетия. В качестве таких простейших элементов эти понятия вошли затем и в буржуазную этику XX в. Иногда их принимают как нечто само собой разумеющееся, чаще их обсуждают и вносят в них некоторые уточнения, от них отталкиваются в построении каких-то принципиально иных понятий морали. Так или иначе, она сохраняет свое значение до сих пор, войдя в понятийный аппарат и терминологический инструментарий буржуазной этики.

Если же говорить об общеупотребимом термине «мораль», как он, например, трактуется в современной западной литературе по общегуманитарной тематике (общественная публицистика, проповедничество и критика, размышления о назначении и судьбах человека, популярная педагогика и литературоведение), то здесь мы найдем довольно-таки близкие параллели с философскими интерпретациями понятия нравственности в предшествующих столетиях. Мораль толкуется иногда как область общественно-групповых и личных «нравов», как привычки и склонности того или иного круга людей; довольно часто — как «практическая наука жизни», умение разумно устроить свои житейские дела, так чтобы не вступать в конфликт с окружающими; подчас — как способ взаимного согласования и примирения наличных интересов, противоположных или конкурирующих желаний; в иных случаях — как область совершенно особых, глубоко личных чувств, интимно-духовных запросов, «высших» побуждений; далее — как спонтанные психологические импульсы и «установки», объясняющие причины человеческих действий и суждений; наконец, как сфера таких понятий, как «добро», «зло», «долг», «справедливость» (без дальнейших разъяснений того, что именно в них подразумевается).

Все эти широко распространенные толкования морали, не притязающие на научно-философское ее определение и как будто бы не имеющие никакого теорети-

ческого фундамента, на самом деле были когда-то в прошлом обоснованы и сформулированы, составляли в иные времена (в более строгих понятиях) последнее слово этической науки. Так что философские понятия XVIII в. (мораль как психология, «механика» поведения, «разумная» организация общества, всеобщая антропология или пруденциальная программа действия) составляют известную «теоретическую базу» или источник, откуда черпаются эти популярные в западном мире, общелитературные или обыденно-массовые представления и толкования.

Однако с середины XVIII в. этическая теория продвинулась дальше по своему пути. Проблема определения морали в буржуазной этике претерпевала разительные метаморфозы, ставилась совершенно иначе, чем в эпоху Просвещения или до нее.

Обобщая опыт философско-этических концепций морали вплоть до последней трети XVIII столетия, можно сказать, что проблема *специфики* нравственности не была поставлена и осознана теоретически. Либо мораль в ее *теоретическом объяснении* сводилась к *чему-то другому* (природе человека, разумному законодательству, организации общественной жизни в целом и вообще, познанию мира и человека как его части, пруденциальной программе действия и т.п.), либо ее *специфика* так или иначе осознавалась, но определялась посредством апелляции к некоторым простым *очевидностям морального же сознания* (к нравственным чувствам или самоочевидным моральным понятиям «добра», «долга» и др.), т.е. признавалась, но не подвергалась научному анализу.

Эта задача — теоретико-философского определения именно специфики нравственности — была как следует осознана лишь в классической немецкой философии; ею она и решалась соответствующими масштабам данной проблемы средствами. С этого пункта, стало быть, начинается собственно *история вопроса* как особой проблемы специальной этической теории (в отличие от ее «предыстории»).

Проблема, как она стала вырисовываться к тому времени (и в тех ее измерениях, как она была воспринята, например, Кантом и Гегелем), состояла в следующем. Нравственность не может быть сведена ни к психологии («механике»), ни к благоразумности («математическому расчету», как скажет Дж. Бентам) поведения. Мораль представляет собой явно нечто гораздо более «возвышенное» и «идеальное», нежели выражение стихии «естественных» чувств или практический расчет (на что указывает и сам внутренний моральный опыт человека, которому во имя нравственности приходится поступать вопреки своим спонтанным влечениям и против своей или чьей-либо еще выгоды и полезности)<sup>1</sup>. Но если принять во вни-

---

<sup>1</sup> Разумеется, об этом свидетельствовал не моральный опыт, присущий человеку вообще, а вполне конкретный социально-исторический опыт того времени, переживший буржуазную революцию во Франции и засвидетельствовавший наступление «общества разума» в виде буржуазных отношений, получивших простор в результате этой революции. Осознание несводимости морали к совокупному частному интересу и стихии «естественных» мотивов в домарксистской философии несомненно было связано с критическими умонастроениями в отношении вступавшей в свои права капиталистической цивилизации.

мание эту несводимость и уникальность нравственности, то она вместе с тем не есть просто область неких изначально данных чувств и понятий, поскольку всякие эмпирически устанавливаемые в человеке собственно моральные представления и эмоции, представленные как проявления человеческой сущности более высокого порядка, нуждаются в теоретическом определении и выведении.

Далее, нравственность нельзя редуцировать к природе (мироздания или человека), поскольку она дана только в истории, общественной жизни, в специфически человеческом бытии, которое не сводится к естественным его детерминантам. И, стало быть (если учесть, что «естественное» в человеке на поверку оказалось проявлением его буржуазно-индивидуалистической природы), мораль представляет собой нечто принципиально более сущностно-универсальное, всеобщее по сравнению с эмпирической определенностью человека как индивида, «частного лица».

Но если мораль есть нечто внеприродное, отличное от стихии «естественных» влечений и не сводимое к технике достижения частных целей, то возникает вопрос о весьма специфическом, принципиально ином способе моральной детерминации человека — «сущностном», а не линейно-каузальном, духовно-внутреннем, а не внешне-материальном или психологическом.

Эти проблемы, по существу, самые трудные пункты этического осмысления специфики нравственности, остаются актуальными и в современной этике. Над ними продолжает биться буржуазная философия морали XX столетия. По отношению к ней немецкая философская классика (особенно в лице Канта) стала своеобразным введением в современную проблему, ее постановкой: что такое мораль в ее несводимых отличиях от всего другого, связанного с бытием человека?

## Глава вторая

### СПЕЦИФИКА НРАВСТВЕННОСТИ КАК ОСОБЫЙ ВОПРОС ЭТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

#### 1. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В постановке и обсуждении вопроса об определении понятия морали немецкая философская классика характеризуется одной общей особенностью. Это — *критика натурализма*, сознательный отказ от сведения морали к явлениям, изучаемым естественной наукой и натурфилософией, и стремление вывести нравственность за пределы налично-эмпирических определений человека в сферу универсальности иного порядка, спекулятивных построений *разума*. Последний начинают отличать от *рассудка* как способа эмпирико-аналитического мышления, методологии опытной науки, а также утилитарно-прагматического отношения к миру (в чем обвиняется философия Просвещения). Разум, как предполагается, открывает в человеке некое более высокое измерение, не сводимое к его эмпирически-природной непосредственности, противостоящее особенностям и случайности, ограниченности частного интереса и усмотрению единичного индивида.

Только разум делает человека моральным существом в той универсальности высшего порядка, которую нельзя редуцировать к природе, а следует выделить в ее чистоте, разумной всеобщности.

Так, в противовес метафизике XVII в. и Просвещению XVIII в. впервые философски ставится проблема не просто объяснения и редуцирования морали в рамках единого целого (природы, мироздания и рационального мышления о мире), а именно выделения нравственности. Проблема решается в основном идеалистически-спекулятивными средствами, с чем связаны и сильные стороны критики натуралистического редукционизма, и слабости позитивных концепций в определениях морали.

**Понятие практического разума в этике Канта.** Этика Канта во многих отношениях явилась вершиной философии морали Нового времени. Среди классиков немецкой философии Кант уделил наибольшее внимание нравственности (причем именно ее специфике), и его этическая концепция, последовательно развитая в целом ряде специальных трудов, была наиболее разработанной, систематической и завершенной. Кант был одновременно самым последовательным и непримиримым критиком концепций морали XVIII в. как материалистического Просвещения, так и идеалистической теории нравственного чувства. Причем кантовская критика касалась в первую очередь именно вопроса о самом понятии морали, о выделении ее уникальных характеристик. И если в нынешнем столетии сохраняют свое существование на Западе некоторые понятия морали XVIII в., то критика этих пережитков прошлого в современной буржуазной этике в значительной мере связана с переосмыслением кантовского теоретического наследия, развивает те принципиальные возражения натурализму, которые выдвинул еще Кант. Последнее обстоятельство и делает рассмотрение кантовского понятия морали особенно важным в наше время. Кант поставил целый ряд критических проблем, связанных с определением понятия нравственности, с которыми не смог справиться сам и над решением которых безуспешно бьется современная буржуазная этика.

Критика Кантом натурализма — не только материалистического, по и идеалистического — может быть сведена к нескольким основным пунктам. Во-первых, философия морали не может быть простым объяснением причин человеческого поведения, его движущих импульсов, стремлений, желаний и побуждений, ибо мораль вовсе не психология эмпирического человека, каким мы его находим в повседневной жизни. Это положение методологического характера для Канта имело прежде всего моралистический смысл. Он исходит из признания *внеморальности* обычного человека, если его брать таким, каков он есть, фактически, по его наличным поступкам и тем мотивам, которые им на самом деле руководят. Если подходить к делу чисто эмпирически, «ближе присмотреться к помыслам и желаниям людей», то «не надо быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем», чтобы усомниться в том, «есть ли действительно в мире подлинная добродетель»; возможно, что «даже никогда и не было» поступков, совершенных из истинно моральных побуждений, «примера которых, может быть, до сих пор и не дал мир» [72, т. 4, ч. 1, 244—245]. Мораль, стало быть, не может быть тем,

что побуждает человека психологически, что образует внутренний механизм его естественных склонностей и стремлений. Она, напротив, *предписывает* нечто человеку, *требует* чего-то от него, *вменяет* ему, ограничивает его стихийно-непосредственные влечения. Нравственность, таким образом, — это *долженствование*, обращенное к человеку, а не от природы заложенное в нем стремление или чувство.

Так моралистическая по своей сути посылка (скептическая оценка фактического бытия человека с позиции предъявляемых к нему повышенных требований) позволяет Канту *теоретически* заострить *нормативный*, внепсихологический характер морали, отличить ее от механизма стихийных душевных движений, данных человеку «от природы», присущих ему как эмпирическому, непосредственно существующему индивиду.

Подвергнув критике психологизм в том его виде, в каком он был характерен для Декарта, Спинозы, Гоббса, английских и французских материалистов и Юма, Кант по оставляет без внимания психологизм теории нравственного чувства. Логика этой концепции такова, что если отнюдь не все влечения человека являются источником его моральности, то существуют все же некоторые особые, специфически нравственные чувства благожелательности, которые точно так же прирождены человеку. Кант возражает на это следующим образом. Ни одно из непосредственно-спонтанных чувств — доброжелательность, сочувствие, сострадание, симпатия, участие и пр. — сами по себе еще не есть истинная добродетель. Ибо эти «душевные порывы», естественные побуждения могут толкнуть человека отнюдь не только на путь добра, но и к совершению зла.

Ошибочно полагать, что Кант вообще не признавал в морали подобного рода человеколюбивых стремлений (как, например, интерпретировал Канта Ф. Шиллер). Кант признает мотивы человеколюбия нравственными при условии, что они не просто выражают психические склонности человека, а поставлены под контроль долга, определены моральным законом как их объективным критерием. Отрицается, таким образом, лишь *непосредственность* (врожденность или внутренняя спонтанность) доброй воли. Причиной тому опять-таки моралистическое соображение: человек не должен притязать на «святость», на то, что он в своем собственном естестве несет нравственное начало. Той нравственной ступени, на которой стоит человек, соответствует «не святость в мнимом обладании полной чистотой намерений воли», а «моральный образ мыслей в борьбе», т.е. самоограничение и самоподчинение долгу. Единственно нравственным мотивом будет только такой, который «строго напоминает нам нашу собственную недостойность», в коем нет ничего, что «льстило бы людям», поощряло бы в них «самоумнение» и «самодовольство» [72, т. 4, ч. 1, 411, 403, 413].

Несомненно, что здесь проявились некоторые христианские умонастроения Канта: мотивы «смирения гордыни», признания человеком своего несовершенства и самоограничения возводятся им в методологический принцип. Но, как правильно было замечено, эти же умонастроения роднят Канта с французскими якобинцами. «Это — близкое к стоицизму высокое представление о долге» [14, 21]. И более

того, как моралист Кант более последовательно, чем стоики, выражает идею нравственного долженствования, а как теоретик далеко превосходит всякие романтически-сентименталистские концепции нравственности.

С одной стороны, Кант вовсе не стремится тем самым унижить человека в его моральных способностях и возможностях; напротив, он хотел бы приподнять человека в его *сущностных* измерениях над его же собственным эмпирическим бытием — найти в нем то, что «возвышает человека над самим собой (как частью чувственно постигаемого мира)» [72, т. 4, ч. 1, 413]. Если человек в своей чувственности, каков он есть фактически, недостоин сам себя, то нравственность — область универсального, трансцендентального долженствования, высшей возможности — возвышает его над всей остальной природой. Этот смысл и имеет положение Канта о том, что мораль — это не спонтанное стремление, идущее изнутри, а добровольное самоподчинение человека долгу.

С другой же стороны, Кант не только с точки зрения «высокой нравственности», но и с позиции строгой науки разбивает концепцию морального чувства. Следуя стоической формуле «награда добродетели — сама добродетель» (которую воспринял также Спиноза), теоретики данной школы указывали, что в душе человека имеются такие запросы, которые позволяют ему чувствовать внутреннее самодовольствие от сознания собственной добродетели или переживать угрызения совести при совершении аморального поступка. Эти чувства и есть залог человеческой нравственности, ее исток и истинное основание. Такое понимание морали и ее основания, говорит Кант, несостоятельно потому, что наличие подобных чувств уже *предполагают* человека нравственного, мобильно воспитанного; иначе говоря, чтобы выявить эти чувства в человеке, необходимо уже иметь *понятие морали*. Конечно, такие чувства нужно воспитывать и поощрять в человеке, но из них *нельзя вывести* самую нравственность. Ведь моральное чувство — это «скорее, субъективное действие, оказываемое законом на волю» (72, т. 4, ч. 1, 306), т.е. психологическое проявление чего-то объективного, определяющего нашу волю.

Итак, моральный закон (долг) имеет объективный характер, он детерминирует психику индивидуального человека извне и лишь в самом сознании может выступать как нечто «внутреннее», коренящееся в самой душе человека. И в этом пункте своей критики Кант безусловно прав по существу (хотя, как мы увидим ниже, сам Кант не смог последовательно провести этот принцип объективности морального требования).

Во-вторых, Кант отвергает натуралистическое обоснование морали и в более широком, онтологическом и антропологическом смысле: он отвергает всякие апелляции к природе как некоей изначально-фундаментальной сущности или назначению человека.

Кант признает, что в предшествующей философии существовали по только опытно-эмпирические, но и рациональные способы обоснования нравственности. Среди них — апелляция к «онтологическому понятию совершенства» [72, т. 4, ч. 1, 286]. Возражение Канта такого рода концепциям для нас весьма интересно.

Оно принципиально-методологически опровергает всякую теорию морали, в которой в качестве основания нравственности выдвигается понятие некоторого самодостаточного абсолюта или завершенной универсальности, коим придается достоинство ценности. Здесь Кант усматривает скрытую моралистическую посылку — проецирование на онтологическую сущность изначальных нравственных характеристик («совершенства»). Он указывает, что подобное воззрение «имеет неизбежную склонность вращаться в порочном кругу и не может избежать того, чтобы скрыто предполагать нравственность, которую оно еще должно объяснить...» [72, т. 4, ч. 1, 286].

Мы видели, что такое воззрение присуще средневековой теологии (выведение существования бога из понятия его совершенства); к подобным постулатам апеллируют и теологические концепции морали Нового времени. Мы установили также, что универсалистско-натуралистические теории также содержат в себе представление о совершенстве всеобщей субстанции или природы, из которых якобы выводится само понятие морали, и на самом деле на которые проецируются некие изначальные ценностные характеристики. Но и кругом этих теорий не исчерпывается значение кантовской критики. По тем же самым соображениям Кант отвергает выведение понятия нравственности из «божественной, всесовершеннейшей воли»: «совершенство этой воли мы... можем лишь вывести... из наших понятий, среди которых понятие нравственности важнейшее...» [72, т. 4, ч. 1, 286—287]. Тем самым Кант выявляет порочный круг во всяких теологических концепциях морали. Напомним, что такой же логический круг он вскрывает в определении нравственности посредством особых моральных чувств. Так что Кант предвосхищает критику «натуралистической ошибки», заслугу чего на Западе принято целиком приписывать Дж. Муру<sup>1</sup>. А ведь именно с критики «натурализма» (определений морали посредством природной или даже сверхприродной субстанции) в современной буржуазной этике начинаются поиски каких-то принципиально иных подходов к пониманию нравственности.

Кант по существу отрицает метафизический характер человеческой природы, считая ее эмпирическим понятием. Моральная же философия, с его точки зрения, должна быть «очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антрополо-

---

<sup>1</sup> Критика Муром «натуралистической ошибки», в коей якобы повинна вся этика прошлого, состоит в следующем. Если понятие морального добра выводить из некоторого естественного человеческого стремления или чувства, то при этом скрыто предполагается, что это чувство или стремление является должным, моральным. Если же понятие морали выводится из понятия совершенства или божественной воли, то при этом предполагается, что то и другое суть благо. Вообще, как бы ни определялось понятие добра посредством каких-то естественных или сверхъестественных понятий, в самих этих понятиях уже мыслится наличие ценности или долженствования, тогда как последние и следует еще определить. Отсюда далее делается вывод о том, что исходное понятие морали (у Мура это — добро, у деонтологических интуитивистов — долг, у неопозитивистов — всякая вообще оценка или предписание) в принципе неопределимо и не выводимо. В сущности, по тому же пути, хотя и в рамках иных методологических принципов, идут экзистенциалисты и неоортодоксы, отрицающие понятие природы или субстанции человека как основания нравственности.



гии» [72, т. 4, ч. 1, 223]. Единственно, что природа изначально предопределяет в человеке, — это его стремление к счастью; самые фундаментальные потребности и интересы людей в конечном счете сводятся к достижению блаженства. Но если даже эту фундаментальную природу человека можно отличить от наличной психологии людей и предписать человеку некий «истинный» интерес и стремление в отличие от его непосредственных, фактических склонностей и желаний, то все равно в этом случае мораль будет сведена к некоторому «уточенному себялюбию» («разумному эгоизму» — вот что конкретно имеет в виду Кант) [72, т. 4, ч. 1, 243].

Как и в первом своем аргументе против натурализма, Кант рассуждает здесь прежде всего как моралист, с точки зрения самого нравственного сознания, последовательно проводя его собственную логику. В данном случае он отстаивает *чистоту морального мотива*. Принцип счастья, говорит Кант, «подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только одному — как лучше рассчитывать, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают» [72, т. 4, ч. 1, 285—286]. Если нравственность основывать на стремлении человека к счастью, то побуждение к действию, пусть даже правильному, будет обременено инородными, «гетерономными», не свойственными самой морали мотивами — надежной на достижение успеха, на обретение блаженства в этом или потустороннем мире, на вознаграждение добродетели, наконец, на получение внутреннего удовлетворения от сознания правильности своих поступков. (Опять мы видим, как широко адресует свои критические возражения Кант — имеется в виду и концепция «разумного эгоизма» просветителей, и теологическое учение о загробном воздаянии, и стоическая интерпретация специфически нравственного интереса — методологически все эти концепции уравниваются Кантом между собой.) Подлинно же моральный настрой человека должен состоять в том, чтобы не ожидать наград ни в этом, ни в ином мире, а исполнять свой долг безотносительно к каким-либо надеждам, пусть даже желание счастья — неискоренимое естественное стремление человека.

Кант связывает мораль с верой человека в бога. Упование на абсолютно справедливого творца, который создает всеправедный потусторонний миропорядок, где добродетели и пороку будет в конце концов воздано по заслугам, есть необходимый постулат практического разума, без которого нравственность *субъективно* (т.е. психологически) невозможна для людей. Однако в одной из своих поздних работ «Религия в пределах только разума» Кант существенно уточняет взаимосвязь морали и религии. Упование на всевышнего творца и судию, надежда на потустороннее блаженство, и вообще на конечное осуществление все совершенного миропорядка, являясь *психологически необходимыми следствиями* морального умонстроения, в общем-то чужды ему как таковому и искажают чистоту нравственного мотива. Сама же мораль — ее объективные нравственные законы — «не нуждается в идее о другом существе» над человеком; «мораль отнюдь не нуждается в религии» [72, т. 4, ч. 2, 7]. Иными словами, нравственность должна быть

выведена вполне самостоятельно и независимо от религии, она, как говорит Кант, «довлеет сама себе». Мораль имеет свои специфические мотивы, не сводимые к соображениям земного или религиозного практицизма.

Кант остроумно возражает на один из самых сильных аргументов просветителей — что только заинтересованность человека в получении для себя какого-то блага обеспечивает его вступление на путь добродетели. «Сами учителя», говорит Кант, «портят» и человека, и свои проповеди тем, что «отовсюду набирают побудительные причины к нравственно добродетели, дабы сделать лекарство как следует сильным». Ведь если мы наблюдаем истинно нравственный поступок, совершенный «с непоколебимым духом» и «без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду в этом мире или на том свете, несмотря на величайшие испытания или соблазны», то такой поступок оказывается для нас *гораздо более привлекательным*, нежели такое же действие, но совершенное из интереса. Подлинно нравственное деяние у нас «поднимает дух и вызывает желание самому действовать так же. Даже подростки ощущают это влияние» морального подвига. Стало быть, «чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси... имеет на человеческое сердце... гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы» [72, т. 4, ч. 1, 248].

Так раскрывается потаенный смысл кантовского ригоризма. В нем выражена вера в человека (и даже в его психологию, вопреки исходным посылкам Канта), гораздо более высокая, чем во всех тех концепциях, в которых утверждается, что люди способны поступать нравственно будто бы только из некоторого личного интереса. Но даже не в этом состоит сила кантовского аргумента. С одной стороны, философ ставит проблему нравственно-педагогическую: установка на личный интерес и надежда на вознаграждение или достижение успеха «должно сделать неустойчивым состояние души» человека, они будут постоянно соблазнять его поступиться долгом ввиду предполагаемых последствий действия; расчеты на счастье и награду «только весьма случайно ведут к добру, а чаще всего могут привести к злу». И лишь тот человек, который руководствуется в своих действиях собственно нравственными мотивами, повинует долгу, подавляет в себе все инородные побуждения, «постепенно может сделаться их владыкой» [72, т. 4, ч. 1, 249]. С другой же стороны, в кантовском аргументе проглядывает и принципиально теоретический смысл. Если мораль составляет какой-то особый, ни к чему иному не сводимый способ регуляции человеческих действий, то должны быть и какие-то специфические нравственные мотивы, точно так же не сводимые к иным, внеморальным мотивам. Если мы хоть в какой-то мере можем полагаться на мораль, т.е. предполагать, что она как-то детерминирует человеческие действия, воздействует на сознание и поведение людей, то следует доверять и человеку как нравственному существу, надеяться на силу собственно моральных мотивов.

Так Кант выделяет специфическую «механику» морального долженствования и действия, особый характер мотивации и детерминации поведения в рамках нравственности. Но возникает другой, более широкий вопрос: на чем же основывается нравственное долженствование? Не лежит ли в его основе тот же интерес и расчет,

вообще цель, достижение которой и имеет в виду исполнение долга, даже если субъективно человек мотивируется только соображениями долга? Кант отвечает на этот вопрос отрицательно. И в этом состоит его третий основной аргумент против натурализма.

Мораль, как считает Кант, нельзя рассматривать лишь как способ достижения какого-то результата. При такой интерпретации нравственность превращается в чисто *техническую*, прагматическую задачу, в вопрос о «благоразумии», умении и способности эффективно достигать поставленные цели. Такие принципы действия, конечно, имеют место в человеческой жизни; Кант называет их условными, гипотетическими императивами: если желаешь достичь такого-то результата, следует поступать так-то. Но все дело в том, что такие правила, определяя средства (методы, способы, пути, технику) осуществления искомой цели, оставляют в стороне вопрос об определении самих *целей*.

И снова Кант прав в критической части своего рассуждения, в *постановке* проблемы. Действительно, моральные требования к человеку нельзя свести к каким-то техническим предписаниям, которые указывают лишь то, как можно наиболее эффективно достигнуть преследуемую цель. Во-первых, далеко не всякая цель может быть признана нравственной; успешное действие может иметь и противоморальную направленность. Во-вторых, даже во имя благой цели могут быть применены средства, притом эффективные, кои могут быть аморальными (цель не оправдывает средства). Стало быть, гипотетический императив, будучи руководством к действию технического порядка, еще ничего не говорит о нравственном характере действия. Целесообразность вовсе не всегда совпадает с требованиями морали (это знали уже Аристотель и Монтень) — вот какую жизненно-практическую проблему стремится разрешить в данном случае Кант.

Смысл кантовского решения проблемы сводится к следующему. В жизни люди преследуют различные цели (или интересы), но из этих — особенных, частных, односторонних, как сам Кант выражается, «эмпирических» — целей еще невозможно вывести нравственность. Напротив, это нравственность признает правоверными одни и осуждает другие цели. Стало быть, не понятие цели обосновывает моральное долженствование, а наоборот, эмпирические цели могут быть обоснованы или отвергнуты с точки зрения морали. (В самом деле, одни интересы, стремления, желания признаются нравственностью «истинными», «подлинными», «законными», а другие — «ложными», «извращенными», «незаконными».) Поэтому «цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы». К примеру, идея высшего блага в мире... следует из морали, а не есть ее основа» [72, т. 4, ч. 2, 9]. Итак, в самой морали не понятие блага, добра обосновывает понятие должного, а наоборот, из понятия долга вытекает понятие добра: добро есть то, что соответствует должному. (Тогда как в технических правилах, напротив, из того, что нечто признано благом, следует соответствующее предписание.) Кант, как мы видим, сторонник приоритета долженствования над ценностью в морали, в этом он и видит специфику нравственности.

Обратим внимание на то, что Кант вовсе не отрицает связи морали с человеческими целями. Он особо указывает, что практический разум «не может быть безразличным» к тому, «что же последует из этого нашего правомерного действия и к какой цели» [72, т. 4, ч. 2, 9]. Но этот интерес к тому, что будет происходить в мире, как считает Кант, может быть лишь *следствием*, а не предпосылкой для принятия моральной позиции.

В чем же Кант прав и в чем ошибается? Кант, по-видимому, прав в вопросе о *специфике* нравственности, о *внутренней логике* морального сознания, поскольку та *по-своему* решает жизненно-практические проблемы, стоящие перед человеком. В историческом масштабе социальной практики цели людей в конечном счете определяются объективно, за пределами самой морали. Но коль скоро эти цели осознаются людьми в моральной форме, они определяются здесь как *должные*. Действительно, *в рамках самой морали* вопрос о соотношении должного и ценного выглядит так: доброй будет признана та цель, которая отвечает критериям должного. Ведь нравственность не просто исходит из факта наличных интересов, предпочтений, желаний, стремлений людей, она *ограничивает* (определяет) их, признавая одни справедливыми, правильными, *должными*, а другие осуждает как *неправомерные* или *незаконные* притязания. Но спрашивается, на чем основано само моральное *долженствование*? В решении этого вопроса Кант не смог отличить *нравственную форму* отражения человеческих потребностей, задач и целей от того, какое *объективно-историческое содержание* в морали отражено. Он отвечает на данный вопрос идеалистически: моральное *долженствование* не имеет никаких «эмпирических», т.е. исторических, социально-практических оснований, оно имеет *безусловный* характер.

И, наконец, последний аргумент Канта против натурализма, соображение самого общего философского порядка. В мире природы все происходит с необходимостью, по известным причинам. Стало быть, человек как часть природы несвободен, и потому он не может быть морально *вменяемым*, ответственным за свои действия. Различение физической и психологической причинности (в первом случае на человека воздействует внешняя причина, во втором — причина действия находится в нем самом), — различие, на котором настаивали английские материалисты XVIII в., — также мало помогает сути дела. Ибо, рассуждает Кант, если бы мы были в состоянии настолько проникнуть во внутренний душевный мир человека, «что нам стало бы известно каждое, даже самое малейшее побуждение», «то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение» [72, т. 4, ч. 1, 428]. И все-таки человек свободен, без этого нет морали. Как же возможны свобода и нравственность?

Человек, говорит Кант, принадлежит в одно и то же время к двум мирам. Один — мир природы, явлений, эмпирического бытия, пространства и времени, внешней необходимости; другой же — мир *ноуменальный*, вне пространства, времени и всего сущего, мир *интеллигбельный*, мыслимый лишь в категориях практического разума, мир свободы. (Здесь мы входим в самую центральную область кантовского этического идеализма.) Соответственно все мыслимые законы под-

разделяются Кантом на «законы природы» и «законы свободы, или нравственности».

Свобода для Канта означает не беспричинность (сам он возражает против индетерминизма), а способность разумного существа самому устанавливать для себя закон в качестве необходимого и универсального. Когда человек сам налагает на себя закон, но притом такой, который может быть одновременно законом всеобщим, распространяющимся на все человечество (знаменитый кантовский «категорический императив»), тогда он свободен. Это и есть нравственность, тождественная свободе. В том, что этот закон определяется свободным, собственным усмотрением индивида, которое в свою очередь не предопределено никакими природными детерминантами, ничем иным, кроме самого человеческого разума, проявляется субъективный и автономный характер морали; в том же, что этот закон не может быть простым изъявлением личного произвола, а может быть только всеобщим, проявляется его объективность и необходимость, — объективность не эмпирического, а noumenального, трансцендентального плана, необходимость, выводящая человека за границы мира природы.

Заметим наперед, что сама кантовская постановка вопроса о весьма своеобразном соотношении в морали объективного и субъективного, всеобщего и индивидуального, необходимого и свободного стала исходным проблематическим началом для последующих размышлений и теоретических построений в этике последующих столетий. Среди современных буржуазных философов морали многие варьируют эту кантовскую проблему (среди них — Н. Гартман, Ж. П. Сартр, Дж. Мур, У. Д. Росс, Р. Хейер — теоретики самых различных философских ориентаций). И это потому, что Кант, пусть в спекулятивно-идеалистической форме, смог обозначить некоторые самые существенные черты морали и одновременно самые трудные для теоретического осмысления проблемы ее определения.

В частности, во-первых, Кант первым в истории этики обратил внимание на всеобщий характер нравственных требований, на то, что они в своем обязующем значении распространяются на всех людей, в конечном счете на человечество в целом. Но теоретически освоить и объяснить эту особенность морали для Канта оказалось невозможным. Сам он по этому поводу заметил: «...Объяснение, как и почему нас интересует всеобщность максимы как закона, стало быть, нравственность, нам, людям, совершенно не по силам» [72, т. 4, ч. 1, 307]. Трудность, с которой встретился Кант, реальная. В самом деле, моральные требования могут быть общезначимыми и общеобязательными лишь в каком-то весьма специфическом смысле: ведь в морали всегда имеются различные социальные и классовые позиции; даже общечеловеческие нравственные нормы никогда не выполнялись всеми, во всех случаях, при всяких исторических условиях и обстоятельствах. Стало быть, всеобщность моральных требований имеет не непосредственно-эмпирический, а какой-то совершенно иной характер. Какой же? Здесь Кант смог только прибегнуть к идеалистическому постулату относительно интеллигибельного мира, ограничившись констатацией того, что моральные законы — это «законы, по которым все должно происходить», хотя «часто не происходит» или даже «хотя

бы никогда не происходило» [72, т. 4, ч. 1, 222, 267]. Буржуазные теоретики безуспешно будут биться над этой проблемой впоследствии.

Далее, Кант обращает особое внимание на то, что в морали человек должен сам осознавать необходимость (долженствование) определенных действий и *сам понуждать* себя к этому. В этом он и видит специфику моральности, отличая ее от легальности (просто исполнения вменяемых человеку требований, внешнего подчинения). Кант совершенно прав в том, что смысл моральной свободы человека состоит в том, что он способен сделать для себя внутренним законом осуществление требований нравственности. Но и эту особенность морали, роль в ней индивидуального самосознания Кант оказался не в силах осмыслить теоретически. Поэтому свобода возводится им в метафизический, умозрительный постулат, рисуется как некоторое онтологическое свойство ноуменального мира. Правда, Кант иногда высказывает догадку о том, что таким образом понимаемая свобода не предшествует морали как ее изначальная предпосылка, а является выражением специфического характера нравственного долженствования. (Напомним, что подобная гениальная догадка в смутной форме выражена еще Аристотелем.) Но в общем-то Кант склоняется к онтологической трактовке нравственной свободы, будучи не в состоянии вывести ее из механизмов самой морали. И в этом пункте кантовское решение вопроса со всеми его слабостями предопределило позднейшие интерпретации моральной свободы в буржуазной этике.

Затем, метафизическое понимание свободы приводит Канта к онтологизации и самой морали (коль скоро она тождественна свободе). Мораль, в сущности, не выводится Кантом из анализа человеческого бытия, истории, общества, а просто постулируется как нечто изначально данное разумом и как некое особое протяжение мира. И сколько бы Кант ни указывал отличительных признаков, особенностей и специфических характеристик нравственности, все это относится лишь к его представлениям о морали; теоретическое же определение ее остается чрезмерно расширительным, чисто спекулятивным, дедуцируемым непосредственно из двупланового измерения мира.

Наконец, из отождествления Кантом морали и свободы (как способности человека давать себе самому законы) вытекает его формализм в понимании нравственности. С этой точки зрения нравственностью оказываются не осознание и исполнение *определенных*, имеющих вполне конкретное содержание требований, а лишь сама *форма* воления, самозаконодательства. По Канту, «безусловно добрая воля, принципом которой должен быть категорический императив, неопределенная в отношении всех объектов, будет содержать в себе только *форму воления вообще*, и притом как автономию»; это и есть «единственный закон», не имеющий никакого иного содержания [72, т. 4, ч. 1, 288]. Правда, Кант не делает из этой неопределенности и бессодержательности основного морального закона выводов волюнтаристического характера. Напротив, он считает, что из чисто формального закона в решении любой конкретной моральной проблемы всегда следует только один возможный вывод, предписание к действию, принцип. Но в этом проявилась лишь непоследовательность Канта. Впоследствии буржуазные философы морали, пред-

ставители, с одной стороны, экзистенциализма (Сартр), а с другой — неопозитивизма (Хеар) из тезиса о формальном содержании нравственной свободы сделают вполне определенный вывод о том, что в нравственности не может быть никаких общезначимых норм, принципов и решений. Если единственным ограничением морального выбора индивида является возможность универсализации этого выбора, возможность *мыслить* его в качестве всеобщего закона поведения всех людей, то это значит, что всякий человек может избрать для себя любую позицию в морали, мысля ее в качестве допустимой для всех; другие, исходя из того же критерия, могут занять какую угодно иную позицию. Так кантовский абсолютизм проложил дорогу современному волюнтаризму в этике.

Подведем некоторые итоги. Так или иначе, Канту удалось обозначить, если и не объяснить полностью, целый ряд специфических черт морали. Нравственность не есть психология человека как такового, она не сводится ни к каким-то присущим всем людям элементарным стремлениям, чувствам, влечениям, побуждениям, ни к каким-то особенным, уникальным переживаниям, эмоциям, побуждениям, отличным от всех остальных психических параметров человека. Нравственность, конечно, может принимать форму тех или иных психологических явлений в сознании человека, но лишь через воспитание, через подчинение стихии чувств и побуждений особой логике морального долженствования. Вообще, мораль не сводится к «внутренней механике» душевных импульсов и переживаний человека, а имеет нормативный характер, т.е. *вменяет* человеку определенные действия и сами побуждения к ним по их содержанию, а не по психологическому облику, эмоциональной окраске, душевному настрою и т.п. В этом прежде всего и состоит объективно-долженствовательная природа моральных требований по отношению к индивидуальному сознанию. В связи с этим методологическим разграничением «логики чувств» и «логики морали» Канту удалось предельно заострить природу нравственного конфликта в сфере индивидуального сознания — конфликт долга и склонностей, влечений, желаний, непосредственных стремлений.

Кант весьма рельефно описал характерные логические круги в определении нравственности посредством «природы человека», понятия «совершенства», «благой божественной воли», исконного чувства «благожелательности», чувства «самоудовлетворенности». Он первый в истории этики показал, что все эти якобы исходные постулаты в определении нравственности на самом деле уже несут в себе определенные моральные послышки, нормативно-ценностные воззрения, кои незаконно проецируются на онтологические и психологические сущности. Тем самым Кант более адекватно поставил условия задачи определения морали: если она подлежит выведению из каких-то посылок, то эти посылки не должны содержать в себе скрытого морального содержания. Сам Кант, правда, пошел по совершенно другому пути — по пути постулирования нравственности как некоторой абсолютной и безусловной самоочевидности разума как такового.

К сильным сторонам кантовского понимания морали относится его последовательное и настойчивое подчеркивание специфики («чистоты») нравственного мотива, который не сводится ни к каким другим, инородным, к самой морали не

относящимся соображениям, целям, интересам, побуждениям. В данном пункте Кант ставит проблему выявления особого механизма морального понуждения, имеющего свою структуру, динамику, форму воздействия на сознание индивида. Особенно ценно кантовское различение нравственных и технических норм, каждая из которых не только имеет свою область применения, но и, главное, имеет свою логику в обосновании необходимости предписываемого действия.

Одна из исторических заслуг Канта в развитии понятия морали состоит в его указании на принципиальную всеобщность нравственных требований, которая отличает мораль от многих иных, схожих с ней социальных нормативов (обычаев, традиций, этнически-локальных нормативов, внутрикорпоративных установлений и др.). Наконец, можно особо упомянуть заострение Кантом внимания на роли личного самосознания и самопонуждения в морали, на специфическом характере нравственной свободы, на связи этой свободы с особенностями морального должествования.

Таковы позитивные результаты теоретических изысканий Канта. Его слабости, формалистические и идеалистические пороки его концепции, неспособность теоретически объяснить многие особенности морали и апелляция во всех таких случаях к спекулятивно-метафизическим постулатам — все это, говоря суммарно, объясняется в основном тем, что Кант рассматривает мораль как внесоциальное явление. Этике Канта совершенно чужд дух *историзма*: он с самого начала и совершенно сознательно закрывает для себя путь выведения и объяснения морали посредством анализа общественно-исторических определений человека. Это социально-историческое измерение в этику вводит Гегель.

**Понятие нравственности и морали в этике Гегеля.** К концу XVIII — началу XIX в. в европейской теории создалась следующая ситуация. Мораль как предмет философского рассмотрения предстала как бы в двух совершенно различных обликах. С одной стороны, она представляется как *область духа* (особого рода чувств, воли или разума), который в той или иной мере может выступать под знаком универсальности и даже объективности, но в общем остается проявлением внутреннего мира человека как такового, раскрывается в сознании абстрактно понимаемого субъекта (эмпирически-индивидуального или трансцендентального). И сами явления нравственности фиксируются главным образом в виде феноменов сознания; это — понятия добра и зла, оценочное отношение субъекта к миру, добрая воля, словом, особое воззрение и внутренняя мотивация, но не практическая деятельность человека в предметном мире. С другой же стороны, это личностное моральное сознание рассматривается лишь как выражение определенного способа *общественного поведения*. С этой точки зрения в морали видят прежде всего определенные социально-практические и жизненно-полезные функции. Поэтому явления нравственности фиксируются в форме действительных поступков, массовых действий, привычек, обычаев, нравов, практических отношений между людьми и *соответствующих им* психических или разумных актов сознания.

Если в первом случае нравственность выступает как объект чисто философского (онтологического, гносеологического, абстрактно-антропологического) анализа,



отвлеченно от общественной истории человека, то только второй способ рассмотрения морали был в данную эпоху более или менее сознательным признанием ее общественно-исторического происхождения и назначения.

В такой расстановке акцентов и размежевании двух понятий морали сказалось влияние Канта, хотя его самого заботила в основном не эта альтернатива, а антитеза трансцендентального идеализма натурализму. Но Кант представлял себе своего идейного противника не совсем полно. Французское просвещение не просто последовательно развивало натуралистическую традицию в философии, но и знаменовало собой рождение в этической теории принципиально нового подхода к морали — социально-исторического. Достаточно вспомнить концепцию общественного договора Руссо, сравнительно-исторические экскурсы Монтескье и Гельвеция, отчетливо выраженную идею социально-практического назначения морали и связи ее с понятием «общего блага», чтобы понять, что в натуралистической форме здесь проясняется понимание общественной природы нравственности. Не случайно, что на почве французского просвещения возникают затем концепция исторического прогресса (Ж. Кондорсэ), французская историческая школа (Ж. Тьерри, Ф. Гизо, Ф. Минье, Л. Тьер). По характеристике Маркса, французский материализм впоследствии «вливается непосредственно в социализм и коммунизм» (А. Сен-Симон, Ш. Фурье). Просветители Франции применили более ранний английский материализм «к общественной жизни», «цивилизовали его» [2, т. 2, 144, 145]. Да и, наконец, сам Кант в своей критике натурализма подвергает отрицанию не просто понятие «естественного человека» и его «природы» как основания морали, но вместе с тем и некоторые важные социально-практические измерения нравственности (понятия интереса, целесообразности, общественного блага, историческое развитие морали и пр.). И хотя сам Кант сражался также с теорией нравственного чувства, теологическими доктринами, отчасти со Спинозой, а его концепция была направлена и против всяких универсалистско-метафизических систем, все же его философия практического разума во многом родственна этим абстрактно-духовным, внесоциальным интерпретациям морали. Метод рассмотрения нравственности Канта является умозрительно-спекулятивным (не случайно этическая теория называется у него «метафизикой нравственности»), сама же мораль понимается как область разума и воли, духа, но не социально-практического действия. Кантовский субъективизм в сочетании с универсализмом был затем воспринят И. Фихте, который принцип автономии воли превращает в метод построения всей своей системы трансцендентального идеализма. Немецкие же романтики, опираясь на Канта и Фихте, открыто противопоставляют нравственную (и эстетическую) позицию личности всему социально-общезначимому, нашедшему выражение в массовом поведении и укладе общественной жизни. Таким образом, действительная проблема в понимании природы морали, как она обозначилась к тому времени, уже не сводилась только к антитезе натурализма и трансцендентального рационализма (как дело представлялось Канту), но и включала противоположность абстрактно-феноменологического и социально-практического подходов к анализу нравственности.

И дело не только в фактическом размежевании школ и линиях их исторической преемственности, ибо два этих способа понимания морали зачастую противоречиво сочетались в рамках одной и той же концепции. Суть в структуре самой проблемы, как она выявилась к тому времени и получила развитие в последующем. Действительная альтернатива, вставшая перед буржуазной этикой на будущее, заключалась в следующем. Либо мораль — это область исключительно личностных суждений (пусть даже личность независимо от общества выражает точку зрения некоей абсолютной универсальности или хотя бы притязает на это); либо мораль — это сфера социально-практически значимого и общественно детерминируемого поведения. Соответственно теория морали есть либо спекулятивно-метафизическая философия, либо социологическая наука.

Эта альтернатива предопределила расщепление буржуазной этики XX в. на две совершенно различные и как будто бы взаимно не связанные сферы анализа — социологию морали и философию морали. Достаточно сопоставить, с одной стороны, современные социологические интерпретации явлений нравственности (начиная от Э. Дюркгейма и У. Самнера и кончая Т. Парсонсом) и исследования нравов в американской антропологии, а с другой — рассматривание морального сознания и языка в неокантианских, феноменологических, экзистенциалистских и неопозитивистских этических концепциях, чтобы стало ясно, что речь идет о двух совершенно различных понятиях морали.

Гегель первым выявил это двоякое понимание морали в этических теориях (обозначив их соответственно двумя терминами — «мораль» и «нравственность»), хотя и на свой лад. Он понял, что окончательно преодолеть метафизику и натурфилософию (не только в этике, но и в философии в целом) можно лишь с позиции историзма. Хотя этот его историзм имел под собой объективно-идеалистические посылки — трактовка социально-исторических явлений как выражение движения абсолютного духа, — гегелевская концепция нравственности выявляет в ней многие социально-исторические моменты.

Более того, Гегель постарался по-своему преодолеть эту альтернативу двух различных способов интерпретации морали, философско-умозрительного и социально-исторического, соотнеся их в единой теоретической системе. Он попытался синтезировать обе философские традиции, учесть, с одной стороны, общественно-регулятивную функцию нравственности, а с другой — ее личностно-духовные значения.

Наконец, Гегель первый поставил философски вопрос об историческом становлении морали. Причем — и в этом он намного опередил свое время, предвосхитив современную постановку вопроса о специфике нравственности, — это историческое становление морали представляется Гегелем не просто как вопрос о генезисе человеческого общества и совпадающем с ним возникновении нравственности, а как процесс выделения морали из синкретности нормативных регуляций первобытно-родового общества. Мораль, с его точки зрения, — это не просто специфически общественное явление, отличающее человека от мира природы, но и особое явление в историческом развитии общества, отличное от всех иных способов упорядочения

общественного опыта. До Гегеля мораль в лучшем случае отличали от права; он же поставил вопрос об отличиях нравственности от обычаев и традиций.

Продолжая кантовскую критику натурализма почти по всем пунктам, Гегель вместе с тем выявляет односторонность и ограниченность как просветительского социально-утилитарного подхода к морали (точку зрения «гражданского общества», как он ее суммарно обозначает), так и субъективизма и формализма (в рамках которого наряду с Кантом включаются теоретики нравственного чувства, немецкие романтики, Фихте).

Критикуя просветителей, Гегель имеет в виду отнюдь не их социальную интерпретацию морали как таковую, а прежде всего их буржуазную ограниченность в понимании человеческого общества и нравственности. «Общество разума», как оно рисуется просветителям, на самом деле есть «гражданское общество» (*bürgerlich* в немецком языке означает одновременно и «буржуазное»). Принципом этого общества и соответственно той теории, которая выражает его точку зрения, «является конкретная личность, которая служит для себя целью как особая, как целокупность потребностей и смесь природной необходимости и произвола». Это общество составляют в своей совокупности «частные лица, преследующие как свою цель свой собственный интерес». Объединение же отдельных лиц в единое общественное целое осуществляется через их нужду, которая диктует людям необходимость удовлетворения потребностей и интересов других индивидов как *средства* для достижения «себялюбивых целей». Так «*субъективное себялюбие превращается в содействие удовлетворению потребностей всех других*». Поэтому «в гражданском обществе каждый для себя — цель, все другие для него — ничто»; «эти другие суть потому средства для целей особенного». Идея же целого, его потребность и закон не присутствуют «в сознании этих членов гражданского общества как таковых» [40, т. 7, 211, 214, 223, 211, 215]. Они понуждаются к исполнению законов общественного целого только посредством своих частных интересов или внешнего государственного принуждения, но не становятся сознательными носителями нравственной идеи.

Так Гегель разделяется с идеей «разумного эгоизма»; эта теория, правда, показывает реальный механизм приобщения индивидов к движению общественно-го целого в рамках буржуазных отношений, объясняет фактические причины поведения людей в этом обществе, но в сущности ничего не говорит о нравственности, о сознательном служении индивида социальному целому, «идее». Как показывает Гегель, в этом обществе, где принципом всеобщего является особенное (частный интерес) и в силу этого природная необходимость совмещается с личным произволом, сохраняется «остаток естественного состояния». В этом и причина философского натурализма как характерной идеологии данного строя отношений. На основе «разумного эгоизма» как принципа поведения людей возникает отнюдь не мораль, а лишь право как внешнее государственное принуждение.

Что же касается субъективистско-универсалистского понимания морали, то Гегель указывает целый ряд его слабостей. В рамках такого понятия морали должное выступает лишь как мыслимо-предпочтительное, субъективно-желательное.

У Шлегеля, например, «объективное добро есть лишь создание моего убеждения»; совесть же «лишена объективного значения». Такое моральное воззрение выступает не как отражение законов действительности, а как нечто противопоставленное ей, поэтому остается пустым морализированием, непрактичным пожеланием лучшего, оборачивается непониманием реальных причин развития действительности. Как следствие, мораль в таком понимании — это лишь принцип доброй воли, но не ее практического и действительного осуществления: «Если бы даже добро и было положено в субъективной воле, то оно этим же еще не было бы осуществлено» [40, т. 7, 224, 175, 177, 129]. Далее, хотя момент всеобщности и присутствует в морали, но это лишь претензия индивида на созидание универсально значимого закона: «он знает и определяет себя как абсолютного»; это лишь «требование воли, которая, в качестве особенной, *субъективной* воли, волит общее как таковое». Но эта «бесконечная субъективность свободы» подвержена случайности личного произвола. И, наконец, точка зрения такой морали есть своеобразный авторитаризм — авторитаризм не какого-то внешнего законодателя, а личной самоуверенности, уверенности в своей безусловной правоте; «внутреннее убеждение» в чем-то выступает как удостоверение окончательной истины и нравственности [40, т. 7, 128, 122, 169—170].

Гегелевская критика попадает в самые уязвимые места субъективистско-универсалистского понимания морали. Таким образом, интерпретируемой морали не достает объективности, действительной (а не мнимой) всеобщности и необходимости, познавательной способности и практической действенности. В самом деле, кантовское понятие морали отчетливо обнаруживает в себе все эти пороки. Но все дело в том, что такое понимание морали... есть одновременно и собственное понятие морали Гегеля. Как же это происходит?

Гегель, как известно, подходит к каждой теоретической концепции исторически, как к необходимой ступени восхождения к абсолютному знанию. Поэтому он включает всякую такую исторически значимую концепцию морали в свою «абсолютную» систему. Так и получается, что критикуемая им субъективистски-универсалистская интерпретация морали становится у него подлинным понятием морали. Оказывается, что это *сама мораль* обладает той ограниченностью и односторонностью, которая нашла отражение в ее интерпретациях и которая позволяет Гегелю говорить о ее «снятии» в некотором более высоком образовании (каким является нравственность). Таким образом, Гегель полностью сохраняет в своей системе субъективистское понимание морали. Это — нравственность как феномен субъективного сознания и воли; долженствование, противостоящее социальной действительности, и представление о чем-то желательном и предпочтительном; критическое отношение к существующему; личная позиция индивида, свободно противостоящего обществу; всеобщий закон, как он мыслится и полагается разумной личностью для самой себя.

Мораль в этом смысле возникает, по Гегелю, лишь на относительно поздней ступени развития человеческого общества (в эпоху Сократа). До этого в обществе господствуют нравы, обычаи, традиции — «нравственность» в терминологии Гегеля.

Нравственность описывается Гегелем следующим образом. Индивиды находятся «в простом тождестве с действительностью»; то, как они поступают и как считают должным для себя поступать, совпадает с всеобщим образом действия, с непосредственно сущим законом. Поэтому «нравственный человек бессознателен для себя. В этом смысле Антигона провозглашает, что никто не знает, откуда происходят законы; они вечны...» Индивид действует по привычке, которая «выступает как вторая природа» [40, т. 7, 186, 181]. «Действующий, существующий закон» стихийно образовавшихся форм поведения «не подвергается критическому исследованию, а являет собой нечто последнее, на чем нравственное сознание успокаивается» [40, т. 10, 53]. Этому общественному состоянию соответствует неразвитость личности: «Существует ли индивидуум, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывание и сила, управляющая жизнью индивидуумов. Нравственность поэтому изображали народам как вечную справедливость, как в себе и для себя сущих богов, по сравнению с которыми суетные предприятия индивидуумов являются лишь игрой волн» [40, т. 7, 182].

Таким образом, в «нравственности» Гегель выделяет такие черты, которые сводят ее к архаическим обычаям. Это — непосредственное совпадение общественных предписаний и фактического поведения основной массы людей; всеобщая убежденность в правильности сложившегося порядка, основывающаяся на простом факте его существования и его давности; неразвитость индивидуальности и субъективного начала в человеке, который повинуете установившемуся обычаю бессознательно, по привычке, не задумываясь над тем, должен ли быть этот обычай таким или каким-то иным.

Но вот «нравственность переходит в мораль». Переход этот состоит, согласно Гегелю, в том, что отныне «налично всеобщее», «непосредственное больше уже не имеет силы, а должно оправдать себя перед мыслью»; общепринятая норма поведения начинает подвергаться критике со стороны индивидуального сознания, которое испытывает «неуверенность в сущем законе», «требует от последнего, чтобы оно узаконило себя перед ним». Возникает «надежда, что человек создаст для себя свои особые максимы»; наступает время, когда «каждый должен сам заботиться о своей нравственности». Совершается «отрыв единичного от всеобщего». В то же время индивидуальное сознание притязает на всеобщность своих максим: «порожденное свободной мыслью всеобщее» — идея добра — «должно реализоваться как конечная цель мира и индивидуума». Так происходит «отказ от общественных нравов и воцарение морали, — оба эти явления наступают одновременно» [40, т. 10, 52—55].

Отметим, что в этом переходе Гегель улавливает некоторые действительные признаки собственно морали, отличающие ее от обычаев и традиций как более простой формы регуляции общественного поведения. В самом деле, в рамках моральных отношений возникает и довольно часто проявляется критическое отношение (как со стороны личного, так и общественного сознания) к существующей действительности, укладу жизни и обычному способу поведения; стихийно установившаяся практика поведения уже не признается безусловно истинной в силу про-

стого факта ее существования и давности; ей либо изыскиваются какие-то более глубокие, сущностные основания или противопоставляется некое идеальное состояние, которое еще должно быть установлено. Иначе говоря, моральное сознание не просто пассивно отражает фактическое положение вещей в обществе, а напротив, требует, чтобы действительность согласовалась с его предписаниями и критериями добра. Нравственная норма выступает в известном смысле как «порожденное мышью», т.е. разумно обоснованное, осознанное и мотивированное. Индивид же находится в более свободном и автономном отношении к общепринятой и общепризнанной норме, нежели в традиции, где он просто следует тому, как поступают все остальные. Заслуга Гегеля в этом пункте состоит в том, что он выявленные уже Кантом лично-духовные измерения нравственности обозначает более конкретным социально-историческим языком.

Однако, на наш взгляд, неверно думать, что в ходе истории якобы совершается переход от обычаев (нравов) к морали, полное замещение одного другим. На самом деле происходит постепенное, занимающее неизмеримо длительное время, выделение и обособление морали из более простых механизмов регуляции, которые затем сохраняют свое значение, сосуществуют с нравственностью на всем протяжении истории. Как бы ни была велика роль сознательной личности в морали, ее нравственную позицию нельзя свести к чему-то только субъективному, индивидуальному. В конечном счете, на уровне всеобщих, социально-исторических детерминант и значений морали, то или иное содержание нравственных убеждений определяется объективными законами и потребностями существования и развития общества в целом, и реализоваться оно может лишь в социальном масштабе, в качестве действительных законов жизни каких-то групп, классов, обществ, наконец, человечества.

Субъективизация Гегелем морали и является причиной того, что он весьма критически относится к ее возможностям и значению в истории. Так, он отрицает за моральным воззрением способность познавать историческую действительность и законы ее развития, угадывать контуры будущего. Критика существующей реальности с позиции морального воззрения и противопоставление ей должного и лучшего миропорядка объявляется Гегелем «суетной мечтой». Затем оказывается, что моральные оценки и требования неприложимы к «всемирно-историческим деяниям и совершающим их лицам», что они могут быть уместны лишь в той сфере, «которую составляют образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственная воля и образ действий...» [40, т. 8, 64]. Так сужение понятия морали (сведение ее к явлениям индивидуального сознания) приводит Гегеля к отрицанию возможности нравственного суда над историческими деятелями и общественными событиями.

Поэтому-то мораль у Гегеля снова должна перейти в нравственность, но нравственность уже иного порядка, чем простые нравы: это — разумность общественно-государственного устройства жизни. «Право индивидуумов на свое субъективное определение к свободе находит свое исполнение в том, что они принадлежат к нравственной действительности», иными словами, являются гражданами «государ-

ства, в котором господствуют хорошие законы». Вообще, «государство есть наличная, действительно нравственная жизнь» [40, т. 7, 188; 8, 37].

По существу, Гегель здесь проводит точку зрения, аналогичную просветительской: чтобы иметь добрые нравы, нужны «хорошие законы»; моральная проблема разрешается не специфически нравственными средствами, а на уровне законодательно-административной или социально-реформирующей деятельности. Мораль как таковая утрачивает в глазах Гегеля право на самостоятельное существование: она лишь пожелание должного, выражение некоторого идеала, реализация же этих требований — забота государства и права, задача организационно-управленческой деятельности.

Да и сама нравственность понимается Гегелем именно как право или иные институциональные, организационные и корпоративные нормы. Понятие личного долга, характерное для морали, переходит в нравственности в понятие обязанностей. Согласно этим обязанностям индивид «не должен делать ничего другого, кроме того, что в тех обстоятельствах, в которых он находится, ему предначертано, высказано и известно» [40, т. 7, 184—185]. Эти обязанности Гегель понимает не как долг человека как личности перед обществом в целом, а только как особенные, специфичные для особых условий жизни, корпоративной принадлежности и общественного положения того или иного индивида. В нравственности «добродетель» как феномен морали переходит в «добропорядочность», т.е. в «простое соответствие индивидуума обязанностям, диктуемым теми обстоятельствами, в которых он находится» [40, т. 7, 184]. Таким образом, в гегелевском понятии нравственности улетучивается весьма важный момент морали — всеобщность, принципиальная общезначимость ее требований, обращенных в своей конкретности к каждому отдельному человеку.

Итак, Гегелю, при всей грандиозности его попытки построить всеохватывающую концепцию морали, учитывающую все ее моменты, нашедшие отображение в различных философских интерпретациях ее природы, не удалось свести воедино, органически синтезировать все характеристики нравственности. Эта слабость гегелевской концепции и выразилась в известном противопоставлении понятий «морали» и «нравственности»: каждое из них несет в себе такие определения, какие исключаются в другом.

У Гегеля получается, что если мораль способна подвергнуть критике существующую социальную действительность и тем самым возвыситься над ней, то ей не дано понять ее объективные законы и претворить свои пожелания и требования в реальность. В ней всегда присутствует субъективный произвол и непрактичность возмнившей о себе добронамеренной воли. Если же, с другой стороны, в нравственности достигается это единство субъективной воли и практического действия, сознания и действительности, то здесь устраняется почва для всякого социального критицизма и полагания идеала, противоположного сущему. Как говорит сам Гегель, в нравственности сознание настолько срастается с наличной действительностью, что это отношение «непосредственно еще более тождественно, чем даже *вера и доверие*» [40, т. 7, 183]. Ставя вопрос более широко, Гегель не смог взаимно совместить критико-оценочную, идеал-полагающую и позитивно-конструктивную,

социально-практическую функции морали. Они у него оказались взаимно исключаящими одна другую.

Далее, Гегель оказался неспособен преодолеть противоположность всеобщего и особенного в морали. Он оторвал субъективно-всеобщее в форме индивидуального морального сознания от объективно-всеобщего в форме реального исторического процесса и социального бытия. Строго говоря, у Гегеля нет понятия нравственной личности, как оно трактуется в Новое время, — индивида, способного в своем самосознании отразить и выразить некоторые существенные тенденции и потребности эпохи, возвыситься над самим собой как частным лицом до точки зрения общества, человечества. Поэтому и совесть индивида Гегелем толкуется как особого рода самоубежденность, произвол и каприз, как «чистая уверенность в своей собственной самодостоверности, улетающая для себя в своей суетности» [40, т. 7, 176]. Противопоставляя же этой личной субъективности «морали» объективную всеобщность «нравственности», Гегель в конце концов сводит последнюю к исполнению индивидом каких-то особенных, частных обязанностей (сословных, корпоративных, должностных и пр.), которые будут всегда отличны от обязанностей всех остальных людей.

Точно так же Гегелю не удалось взаимно примирить личностный и социальные моменты в нравственности и морали; в каждой из них господствует тот или другой, но не их единство. Если в форме морали может быть выражена только индивидуально-личностная позиция, убеждение и точка зрения, но отнюдь не действительная общественная потребность, интерес целого или объективная необходимость, то в «нравственности» имеют место только «в себе и для себя сущие законы и учреждения», а индивиды — не более, чем их «акциденции», «выступающий в явлении образ» [40, т. 7, 181, 182]. (Отметим, к тому же, что приводившиеся нами выше слова Гегеля о том, что для объективной нравственности неважно существование автономного индивида, им самим относятся не к архаическим обычаям — применительно к чему такая характеристика только и может иметь смысл, — а к нравственности развитой государственности.)

Таким образом, если Гегелю и удалось синтезировать социально-исторический и спекулятивно-философский способы рассмотрения морали в рамках своей системы, то в самом содержании его понятий «мораль» и «нравственность» по-прежнему обнаруживаются антиномичные характеристики. С одной стороны, в «нравственности» как сфере социального поведения и отношений проглядывают результаты сравнительно-исторического анализа и социологической систематизации Гегеля, а с другой — в «морали» как области абстрактного духа, сознания и воли видны плоды чистого умозрения, гегелевской феноменологии и логики<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Сказанное не следует, конечно, понимать в том смысле, что Гегель вообще лишает понятие «нравственность» философско-спекулятивного значения, а «мораль» мыслит только в плане логики и феноменологии, вне социально-исторических концептов. Но характерно, что в «Науке логики» и «Феноменологии духа» Гегель подробно разбирает лишь «моральное воззрение», тогда как в «Философии истории» и «Философии права», более ориентированных на рассмотрение конкретно-социальных и исторических явлений, он обосновывает приоритет нравственности над моралью.



Демонстрацией этой непреодоленной Гегелем взаимной несовместимости абстрактно-умозрительного и конкретно-исторического подходов к анализу нравственности можно и завершить подведение итогов, того, что было достигнуто и что осталось не осуществленным в классической немецкой философии в интересующем нас вопросе. Другим представителям немецкой классики не удалось превзойти Канта и Гегеля. Фихте, например, еще более усугубляет абстрактно-умозрительный метод этики Канта, сделав его принцип автономии воли общим основанием для построения всей системы трансцендентального идеализма, способом продуцирования объективного мира из абсолютной свободы и самоограничения Я-субъекта. Для Фихте, иначе говоря, нет нравственности как особой сферы отношений, «практический разум» у него пронизывает всю область субъект-объектных отношений. Что же касается Фейербаха, то он, отвращаясь от спекулятивно-умозрительной философии, вновь обращается к человеку как эмпирически-чувственному существу в его природной непосредственности. По словам Ф. Энгельса, он лишь «проповедует чувственность и погружение в конкретный, действительный мир», но поскольку этот мир остается у Фейербаха внеисторическим, постольку «его человек остается... тем же абстрактным человеком». Всю сферу общественных отношений Фейербах сводит к морали (любовь, дружба, сострадание, самопожертвование, стремление к счастью и пр.). Но именно в силу этого подхода к социальным отношениям «насчет морали Фейербах может сообщить нам лишь нечто чрезвычайно тощее» [2, т. 21, 295, 296]. Вопрос о специфике, особенной природе нравственности Фейербахом даже не ставится. Так что философия практического разума Канта и концепции морали и нравственности Гегеля вполне репрезентативны для немецкой классики в целом.

## 2. СИСТЕМА АНТИНОМИЙ В ПОНЯТИИ МОРАЛИ

Буржуазная философская мысль после Канта и Гегеля в вопросе о специфике нравственности в общем и целом двигалась в рамках уже выявленных ими, но так и не решенных проблем. Конечно же, в XX столетии многие проблемы стали выглядеть совершенно иначе — хотя бы благодаря весьма модернизированному философскому языку таких школ, как, скажем, неопозитивизм и экзистенциализм. Предлагаются новые подходы, иные формулировки вопросов, разительно отличные теоретические схемы и понятийные аппараты. И все же по существу содержанию самой проблемы — что такое мораль как исключительно своеобразная область явлений — буржуазная этическая теория остается в основном в границах тех задач, которые выявились и обозначились уже в конце XVIII — начале XIX в.

Можно поэтому теперь резюмировать итоги формирования понятия морали в домарксистской философской мысли, имея в виду не просто предшествующую историю вопроса, но и нынешнее его состояние — показать те общие контуры и измерения проблемы, ее условия и искомые результаты, которые образуют одно-

временно отправную точку и конечную границу, задание и неодолимые препятствия для современной буржуазной теории морали.

С одной стороны, был выявлен целый ряд специфических характеристик нравственности. Это — социально-историческое происхождение морали, не совпадающее с генезисом человеческого общества, какое-то весьма особое назначение нравственности в жизни общества, ее нормативно-долженствовательный характер, всеобщность требований, конфликт должного и сущего, активная роль личного сознания, наличие свободы воли и т.д. Из совокупности этих признаков, зафиксированных так или иначе в различных философских концепциях, можно воссоздать целостное понятие нравственности как сложного единства, включающего множество сторон. Теоретического «материала», созданного в этике прошлого, для этого вполне достаточно. Но в том-то и дело, что, с другой стороны, эти характеристики нравственности, свойства действительно ей присущие, оказались взаимно несовместимыми, противоречащими друг другу и потому не согласуемыми в одном понятии, в единой концепции. В процессе построения единого целого — морали, — взаимного приведения выявленных особенностей ее у Канта и Гегеля (впрочем, и до них, как, например, у Монтеня) возникла целая серия теоретических антиномий, взаимоисключающих, альтернативных определений. Нравственность, как вырисовывается проблема, может быть либо тем, либо другим, но не может содержать в себе одновременно всю совокупность признаков.

Таковы смысл и структура проблемы, как она обозначилась после Канта и Гегеля и стала затем исходным пунктом для последующих размышлений, образовала камни преткновения для буржуазной этики конца XIX — середины XX столетий. Рассмотрим эти основные альтернативы современной буржуазной теории и обозначим — в самой общей пока форме — основные концепции морали, представленные сейчас на Западе<sup>1</sup>.

1. Первую антиномию в понятии морали можно сформулировать следующим образом. С одной стороны, нравственные требования, предъявляемые к поступкам и мотивам человека, имеют *объективное значение*. По своему содержанию они не зависят от склонности, предпочтения, волеизъявления или усмотрения индивида или даже какой-то общественной группы, от субъективного отношения к ним со стороны кого бы то ни было. Напротив, склонности и расположения, желания и стремления, чувства и убеждения людей признаются нравственными или аморальными посредством независимых от них критериев; они ограничиваются, направляются и контролируются объективными моральными законами, должны им подчиняться. Таков был смысл кантовской критики этического субъективизма.

---

<sup>1</sup> Воспроизводимые здесь альтернативы в каком-то отношении совпадают с теми теоретическими антитезами современной буржуазной этики, которые были нами показаны в другой работе (см. [61, гл. 1, § 2]). Там же изложено содержание большинства из тех теорий, которые будут здесь только упомянуты. Различия же в трактовке этих антиномий связаны в основном с тем, что здесь нас интересует не содержание соответствующих этических концепций в целом, а лишь различные толкования понятия, природы и специфики нравственности.

Соответственно субъективные оценки и воззрения людей могут быть истинными или ложными, т.е. соответствовать объективным моральным требованиям. С этой точки зрения можно обосновывать или отвергать чьи-то нравственные убеждения в зависимости от того, отвечают они или противоречат действительным законам человеческой нравственности.

В противном же случае любая субъективная позиция в морали была бы поставлена вне нравственного суда других людей, общества, человечества; ее нельзя было бы оценить, обосновать или опровергнуть. Невозможно было бы говорить о правомерности одной и неправомерности другой, ей противоположной, позиции в морали, а любая из них была бы в равной мере оправданной, коль скоро она выражает чьи-то субъективные убеждения или волю. И более того, сам человек в ситуации выбора своих личных убеждений оказался бы не в состоянии предпочесть для себя какую-то определенную систему принципов, поскольку любая возможная система лишена каких бы то ни было оснований и, стало быть, сам выбор лишен всякого смысла.

Но, с другой стороны, моральные требования не могут быть объективными по самой своей природе, по тому статусу, в каком они выступают. В силу определения они являются выражением чьего-то веления (воли общества и социальных групп, как полагали просветители, бога или разума, как утверждали представители религиозной и идеалистической этики). Если же говорить об оценке каких-то явлений общественной жизни, массового поведения или индивидуальных поступков, то это всегда чья-то оценка, выражение позиции какого-то субъекта, отношения человека к этим явлениям действительности. Как говорит Спиноза, сами по себе «ни вещи, ни действия не бывают хороши или дурны»; «основание всего хорошего и дурного есть любовь, направленная на определенный объект» (т.е. субъективное отношение к нему); поэтому понятия добра и зла «составляют только модусы мышления» [138, т. 1, 109, 134, 523].

Все это относится ко всяким нормативам и оценкам, которые не могут существовать вне человеческого сознания и волеизъявления. В области же специфически нравственной мы, кроме того, имеем дело с личными мотивами и самовелениями личности, без которых нет еще собственно морали как сознательного действия. Если требование к поступку выступает лишь в виде чего-то внешнего сознанию действующего лица, как только внешняя необходимость или чужое повеление, то это требование не будет еще нравственным (а может быть, скажем, нормой права, чьим-то приказом или же техническим предписанием, вытекающим непосредственно из наличной ситуации и потребности ее изменения). Подлинно нравственным это требование будет только в том случае, если оно осознается деятельным субъектом как «внутреннее» веление к самому себе, субъективная необходимость, если оно является «самозаконодательством разумной воли», как сформулировал это положение Кант. Гегель же показал, что всякая критика существующего с точки зрения морали, противопоставление ему должного, идеального не совпадает непосредственно с объективным познанием налично-сущего, с отражением законов бытия и развития самой действительности, а противостоит ей в качестве желатель-

ного, субъективно предпочтительного. Вообще, «справедливое» и «доброе» законопредписывающего разума, согласно Гегелю, «не имеют определения действительности»; «совершение поступков как претворение в действительность... есть чистая форма воли», а совесть — это «собственное убеждение» [40, т. 4, 284, 341, 342]. То, что Гегель фиксирует в морали с оттенком критицизма, С. Киркегор выставляет как ее положительно-практический момент. Объективное историческое познание, рассуждает Киркегор, способно лишь констатировать имеющееся наличие, фактически необходимое, уже свершившееся, разрешение или снятие противоположностей в каком-то синтезе или «разумной действительности». Но моральная позиция означает нечто совсем другое — свободный выбор, избрание одной из имеющихся противоположностей («или — или») и отстаивание ее против другой, даже если та фактически преобладает, противостояние человека фактическому положению дел, сомнение в абсолютной правомерности сущего, занятие какой-то субъективной позиции и готовность противодействовать эмпирическому ходу событий. Стало быть, заключает Киркегор, добро не может существовать вне человеческой воли, активно противопоставляющей себя наличной действительности (см. [76, 239—247, 303, 318], а также [37, 167—170]).

Итак, создавшуюся антиномию в этике можно представить следующим образом. С одной стороны, нравственный закон — это нечто противостоящее человеческой воле, определяющее ее объективно и в этом смысле абсолютное. Это не сама моральная позиция субъекта, а лишь предданный всякому выбору принцип, с которым этот выбор может согласоваться или расходиться; это как бы абсолютная «система координат», посредством которой «измеряются» различные позиции в морали, представленные различными эмпирическими субъектами. С другой стороны, нравственность — это полагание самой воли, противостоящей внешнеобъективной действительности, нечто субъективное и свободное в отличие от какой-либо детерминации извне. (У Канта обе эти антитезы соприисутствуют в «категорическом императиве». Он и «объективный закон», с которым должна согласоваться всякая воля, и «самозаконодательство» свободной воли, которая повинуетя только самой себе.)

Тезис и антитезис в таком их выражении оказались предельно заостренными и взаимно исключающими друг друга. Но ясно и то, что объективная и субъективная стороны действительно имеют место в нравственности. Поэтому фиксации этих моментов в теориях прошлого содержат в себе какую-то долю истины. В этике прошлого объективная и субъективная стороны морали очутились в состоянии взаимного противоречия. Как их можно согласовать? Таков был первый вопрос относительно самого понятия морали, на который должны были отвечать современные теоретики.

Хотя в буржуазной этике конца XIX и первой половины XX в. предпринимаются попытки сочленения объективного и субъективного моментов в нравственности, но в общем преобладает иная тенденция — полное их разведение и решение вопроса по способу альтернативы: либо то, либо это; избирается что-то одно ценой полного отречения от другого.

С одной стороны, многие авторы склонны интерпретировать мораль в субъективистском духе — как выражение психических стремлений человека (аффективно-волютивные концепции нравственности Д. Пролла, К. Люиса, Дж. Прэтта); как результат суммарных, взаимно координированных и согласованных пожеланий и велений социальной группы (У. Эрбан, Р. Перри, Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль); как сферу выражения субъективных предпочтений, эмоций, желаний, склонностей (эмотивисты); как личный «проект» индивида, «подлинность» убеждений которого измеряется лишь тем, как он сам относится к своим действиям и максимам, — тем, насколько он способен удержать за собой «авторство» в отношении всего того, что с ним происходит, и противостоять в своей свободе всему миру внешней действительности (Ж.П. Сартр).

С другой стороны, в поисках объективных, абсолютно надежных оснований нравственности многие современные буржуазные теоретики апеллируют к каким-то общекосмическим законам или объективно-идеальным сущностям, выведенным за границы чувственно воспринимаемого предметного мира. Это может быть некая космическая цель, направляющая общее развитие Вселенной (Ф. Вудбридж, У. Шелдон, О. Стэпдлон) или же законы восходящей эволюции мира и живой природы (Э. Хоулт, Дж. Хаксли, К. Уоддингтон, П. Тейяр де Шарден). Это могут быть трансцендентальные ценности, сущности-значения (Г. Риккерт, В. Виндельбанд, Н. Гартман, Д. Хильдебранд). В качестве такого начала иногда представляется добро, понимаемое как уникальное, «внеестественное» качество, присущее предметным объектам как таковым, но пребывающее вне пространственно-временного мира (Дж. Мур, Дж. Леард, О. Джонсон), а в других концепциях — самоочевидные законы должного, истинные «для всех возможных миров», уподобленные универсальным законам физики и математики (Д. Росс, Ч. Брод, Э. Кэрритт).

Если в первом случае источник морали изыскивается в абстрактно представленном субъекте как таковом (индивидуальном, групповом или метаэмпирическом), то во втором — основание нравственности вообще выводится за границы сферы бытия человека (или даже предметного мира в целом). Однако применительно к обоим случаям можно говорить о каких-то общих, принципиальных пороках в самом подходе к проблеме. Вопрос о соотношении объективного и субъективного и морали решается в основном натуралистическим, абстрактно-метафизическим, феноменологическим или психологическим способом. Областью исследования этики становится натурфилософия, онтология, гносеология, особая логика или, наконец, антропология и психология вообще, без понимания весьма специфической реальности, каковую составляет мораль. Тогда как действительным доменом нравственности может быть только социально-историческая сфера бытия человека, обладающая совершенно особыми законами и детерминантами. (Конечно, в представленных здесь концепциях морали мы встречаемся с признанием социальности морали, у Дюркгейма, например, или с понятием «историчности» у экзистенциалистов. Но социальность здесь трактуется вообще как относящееся к группе как целому в отличие от индивидуального, как эмпирически представленное сообщество

во людей, без теоретического осмысления особых форм исторической закономерности. «Историчность» же — это либо «судьба» человека, оказавшегося в конкретной социальной ситуации, либо, напротив, нечто раз и навсегда данное человеку как таковому, отличное от конкретного развития реальной общественной истории.)

В сфере же социально-исторического бытия человека соотношение объективного и субъективного имеет качественно иной характер, нежели в области общеполитических, онтологических и гносеологических вопросов. Именно в специфически общественной природе нравственности, в выполняемых ею каких-то особых исторических функциях следует искать ответа на вопрос о соотношении объективного и субъективного в морали.

2. С первой антитезой связана другая проблема — соотношение *всеобщего* и *особенного* в морали, которое в современной буржуазной этике чаще всего выступает также в виде антиномии. С одной стороны, как это зафиксировал историко-философский опыт прошлого, в области морали наблюдаются самые различные групповые и индивидуальные позиции, каждая из которых по содержанию исповедуемых принципов имеет лишь особенный характер. Любая система нравственности представляет собой выражение образа жизни и воззрения лишь какой-то особой, отличной от других, общности. Она отражает в себе какие-то особенные, присущие только данной группе интересы, противостоящие интересам иных общностей, группировок, социальных организаций и общественных слоев. Моральные убеждения и позиции отдельных групп служат способом оправдания этих особых интересов, отражения их отличительных потребностей и осуществляемых задач и целей, всего того, что связано со специфическим образом действия и бытия, обычаями и традициями. В свою очередь, внутри каждой такой социальной общности в силу ее неоднородности возникают индивидуальные, обладающие всякий раз своими особенностями представления и убеждения. (Начиная с Монтеня и Ларошфуко этот относительный, особенный характер всякой системы нравственных убеждений становится общепризнанным фактом в европейской литературе нового времени. Английские и французские просветители включили этот эмпирический факт в свою теорию.)

Но, с другой стороны, всякая *собственно* нравственная позиция (и в этом ее отличие от простой житейско-практической установки индивида или группы, внутрикорпоративного кодекса поведения или внутриплеменного обычая) всегда выражается в такой форме, что она может иметь смысл и оправдание только тогда, если имеет общеобязательное, общечеловеческое значение. (Именно такая идея лежала в основании поисков «самой природы» за внешней «личиною» многообразных обычаев у Монтеня, единых «естественных законов», «справедливости как таковой» по ту сторону законов государств у Гоббса, «естественного» начала в человеке, искажаемого «извращенными привычками» у французских материалистов.) Если сталкиваются противоположные интересы, то задача морали состоит как раз в их примирении, взаимном ограничении или же в выявлении «подлинности» одного и «ложности» другого интереса, а отнюдь не в

том, чтобы каждая сторона исходила только из своего особого желания и запроса. И коль скоро встречаются противоположные моральные убеждения, то каждая сторона в этом конфликте (если она действительно становится на точку зрения морали, а не какую-то другую) исходит из того, что может быть лишь одно истинное для всех решение, его-то и надо провести в жизнь, переубедив или подавив его противников. (В этом пункте Кант мог бы согласиться с просветителями. Ведь его «категорический императив» имеет именно этот смысл: всякая особая максима, убеждение или правило поведения могут быть признаны подлинно моральными в том лишь случае, если они испытают проверку на общезначимость, на всеобщее, всечеловеческое применение.)

Каким же образом к данной проблеме подходят современные буржуазные теоретики морали? Здесь чаще всего сталкиваются два крайних методологических подхода к вопросу — сугубо эмпирический, описательный, констатирующий лишь непосредственно наблюдаемые факты и умозрительно-спекулятивный, опирающийся на некоторые «внутренние» очевидности морального сознания.

С эмпирической точки зрения можно констатировать лишь то, что в общественной истории никаких общеобязательных, универсальных и общепринятых норм морали не существует. В современной ситуации в мире представлены самые различные системы нравственности, выражающие не только два основных социально-экономических уклада, но и громадное многообразие национально-этнических, локально-групповых, классовых, профессиональных и иных кодексов поведения. (При этом основной упор в буржуазной науке делается не на противоположность капиталистической и социалистической систем, а на радикальное различие западной и восточной цивилизаций, а также на тот факт, что в странах «третьего мира» имеются родо-племенные объединения, исповедующие и практикующие такие кодексы, которые даже трудно сопоставить с соответствующими принципами морали европейского общества.)

Наиболее последовательно такой чисто описательный подход методологически обоснован в этике лингвистического анализа (С. Тулмин, П. Ноуэлл-Смит, Р. Хеар, А. Монтефиоре), где он получил наименование метода «дескриптивной этики», а также в различных концепциях, которые иногда суммарно обозначают как «неонатуралистические» (Э. Эйдел, Дж. Лэдд, Р. Брандт, М. Бунге). Практически же этот метод был осуществлен в многочисленных социоантропологических и конкретно-социологических описаниях (в эмпирико-социологических обследованиях обычно изучается нравственное состояние какой-то локальной группы в современном западном обществе, а в антропологических исследованиях — кодексы поведения «примитивных» народов, находящихся на родо-племенной стадии развития). Эмпирические методологические установки и соответствующие историко-этнографические экскурсы содержатся и в некоторых социально-психологических теориях морали (А. Вестермарк, А. Сазерленд, У. Мак-Дугэлл, У. Самнер, Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль). Так или иначе, во всех этих концепциях доказывался релятивный характер морали, то, что те или иные нормы и принципы поведения всегда имеют смысл лишь применительно к какой-то особенной социальной

ситуации и только в рамках какой-то локальной группы, ее своеобразного образа жизни.

Иногда же положение об «уникальности», неповторимости, лишь ситуационной или индивидуальной значимости моральных принципов и решений обосновывается и средствами философской спекуляции (как, например, в экзистенциалистской концепции Ж.П. Сартра и С. де Бовуар, «контекстуальной этике» некоторых неопротестантов, в прагматизме Дж. Дьюи, в «гуманистической этике» У. Файта и И. Левина). Однако и в этом случае эмпирическая констатация многообразия житейских ситуаций, социальных условий и возможных индивидуальных решений принимается в качестве исходного постулата.

С другой стороны, многие западные теоретики за отправную точку своих построений принимают феноменологию внутреннего нравственного опыта (что также в известном смысле является эмпирическим, интроспективным описанием) и констатируют здесь присущее моральному сознанию представление о всеобщности всякого долженствования и ценности. Затем же этому субъективному представлению придается гипостазированный, онтологический смысл, характер умозрительной спекуляции. Нравственные законы представляются в виде извечных, абсолютных, неизменных и универсальных «сущностей» (как это мы видим, например, у Н. Гартмана). Или же, как заявляет Дж. Мур, добро присуще тому или иному объекту независимо от каких-либо условий, «даже если бы он существовал в универсуме с совершенно другими законами причинности» [257, 268]. С точки зрения Ч. Брода, истинное моральное суждение «будет истинным необходимо, т.е. не только для действительного мира, но и для всех возможных миров» [188, 271].

Проблема всеобщности моральных требований иногда возникает и ставится также в рамках релятивистско-субъективистских концепций нравственности. В неопозитивистской интерпретации Р. Хеара вопрос решается таким образом. Каждый человек может считать свои свободно избранные принципы моральными в том только случае, если допускает их «универсализуемость» (т.е. возможность того, что все другие люди будут поступать так же — здесь мы встречаемся с вариантом кантовского «категорического императива»). Но это не означает, что посредством такого критерия устанавливается действительная всеобщность исповедуемых данным индивидом моральных убеждений. Ибо всякий другой человек, обладая своими собственными, отличными от первых, моральными принципами, точно так же может их «универсализовать», т.е. *представить* их в качестве возможных для всех. Таким образом, особенные, совершенно различные и никак взаимно не согласуемые нравственные принципы могут свободно сосуществовать даже в том случае, если каждый из них притязает на абсолютную всеобщность. Антиномия как будто бы преодолена, но чисто формально. С одной стороны, всеобщность представлена лишь как логическая и феноменологическая характеристика нравственных представлений, а, с другой стороны, особенный и частный смысл моральных убеждений представлен как голый эмпирический факт. В стороне оставлен самый важный вопрос этической теории: каким же образом нравственность выполняет функцию согласования различных волей и разрешает *реально*, в действительной социаль-



ной ситуации моральные конфликты убеждений? Вне этой функции существование нравственности как *общественного института* становится бессмысленным.

В принципе такова же позиция в данном вопросе Ж.П. Сартра. Каждый человек, рассуждает он, сам избирая для себя свой образ жизни, выступает вместе с тем и как «законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество»; я должен поступать таким образом, «чтобы человечество брало пример с моих поступков» [126, 10, 11] (еще одна интерпретация «категорического императива»). Но это вовсе не означает того, что чей-то личный выбор предполагает всеобща-тельность соответствующего морального принципа: каждый человек будет выбирать свой образ жизни независимо от других, а все они будут создавать бесчисленные парадигмы личных, «уникальных» принципов. Таким образом, и у Сартра всеобщность моральных принципов является лишь чисто формальным их свойством, не имеющим никакого отношения к реальным социально-историческим процессам регуляции поведения людей. А потому всеобщность и особенность моральных требований остаются в отношении взаимного исключения.

Несколько иначе решает вопрос У. Эрбан. Исходя из психологистического и эмпирико-описательного толкования природы морали (всякая нравственная ценность есть всего лишь выражение суммарной воли какой-то группы, обобщение индивидуальных чувств), он подвергает критике «идею совершенного, т.е. всеобщего долга», «иллюзию вечности и всеобщности» норм, «безусловного долга», «абсолютного безличного закона». Но затем оказывается, что при такой интерпретации морали становится невозможным объяснить, каким образом в обществе возникают новые нравственные принципы, поначалу вовсе не совпадающие с волей и чувствами большинства, каким образом могут разрешаться нравственные конфликты между противоборствующими группировками, как становится возможной сравнительная оценка различных моральных систем, представленных в различных обществах, откуда берутся критерии и основания таких оценок. Иными словами, Эрбан наталкивается на проблему всеобщности нравственных принципов, которая уже не может быть адекватно поставлена и решена с позиции социально-психологического эмпиризма. Чтобы решить ее, Эрбану приходится постулировать наличие в морали некоей «мета-эмпирической воли» — извечно заданного принципа, абсолютно-всеобщего требования, которое лишь отчасти и далеко не всегда выражается в фактических волениях и чувствах социальных групп и индивидов.

Разительное противоречие у Эрбана между его исходной методологической установкой на построение этики исключительно на фундаменте «адекватной психологии» и постулатом метафизическим, объективно-идеалистическим — всего лишь пример того, к каким противоречиям вообще приводит современных буржуазных теоретиков морали попытка совмещения особенного и всеобщего в требованиях нравственности. Подобные же колебания между субъективно-идеалистическим психологизмом и объективно-идеалистической спекуляцией можно наблюдать у многих других философов самой различной ориентации (у критического реалиста Дж. Сантаяны, представителя теории нравственного чувства А. Роджерса, американской персоналистики М. Колкинз и у французских персоналистов Э. Мунье и

Г. Мадинье). Но и в этих случаях моменты всеобщего и особенного в нравственности остаются, как правило, взаимно не сочлененными, возникающими из двух совершенно различных источников. Так что антиномия не преодолевается, а лишь принимает несколько иной вид. В целом же в современной буржуазной этике преобладает иная тенденция — определение морали *либо* как *исключительно* особенных, ограниченных узколокальными границами предписаний и оценок, *либо* как *только* универсальных, абсолютных, безотносительных к условиям времени и пространства ценностей и долженствований.

3. Следующая альтернатива в понимании природы морали связана с проблемой соотношения *практической целесообразности* и *специфически моральной* значимости долженствований и ценностей. С одной стороны, в философии нового времени было достаточно осознано и отчетливо выражено практическое назначение морали, что она есть способ решения жизненных проблем человека и общества, удовлетворения каких-то реальных потребностей человеческой природы и социальной организации, интересов общества в целом и множества отдельных индивидов. В своей крайней форме эта идея выразилась в представлении о том, что нравственность — это средство и метод достижения личного и совместного благосостояния (счастья или общего блага) и, стало быть, есть не что иное, как «техника» достижения успеха в житейских предприятиях человека и в устройстве общественных дел. С этой точки зрения мораль — это пруденциальная программа действия, житейское наставление практической мудрости для частного лица («разумного эгоиста») или общее руководство для прагматически ориентированных политиков и законодателей.

Но если даже не иметь в виду только эту, специфически буржуазную форму решения проблемы (которую Гегель подверг критике под видом идеологии «гражданского общества»), в этике Нового времени остается в силе положение о том, что всякое моральное требование может быть выведено, обосновано или отвергнуто в зависимости от тех или иных эмпирически констатируемых или рационально усматриваемых *наличных* нужд, потребностей и интересов личности, социальной группы общества, какими они реально даны при *существующих* условиях. Какими видели человека и общество с их фактическими запросами, такими, соответственно, и должны были быть моральные законы. В общем и целом это направление в этической мысли исходило из того наивно-рационалистического предположения, что с помощью научного разума или обычного здравого смысла при его тогдашних возможностях можно до конца раскрыть самые глубокие законы общественной жизни или сущность человека, что здесь «все известно» и не остается ничего непознанного и загадочного. Иначе говоря, основания за моральными принципами признавались ровно в той мере, в какой можно было объяснить их происхождение с точки зрения достигнутого к тому времени знания о человеке и общественной истории. По своим же результатам такие этические концепции всегда приходят к утилитарно-прагматической трактовке нравственности: всякий принцип, норма, представление о добре и эле имеют смысл лишь постольку, поскольку достаточно очевидно, «для чего это нужно».

Но, с другой стороны, уже Ш. Монтень, стремившийся во всем проводить гуманистический принцип «все для человека», усомнился в том, можно ли всегда найти связь между общественно-индивидуальной целесообразностью и содержанием нравственных принципов. И еще ранее Н. Макиавелли, решая вполне практические проблемы времени, достаточно осознал, что социальная политика и нравственность — вещи, зачастую, несовместные, что, например, честность в условиях, когда успех покупается лишь аморальными средствами, обрекает человека на гибель [100, 64—65]. Б. Мандевиль, так же столкнув социальные потребности и нравственные критерии, продемонстрировал абсолютную необходимость и, главное, полезность моральных пороков в процветающем обществе. Кант первым развел принципы общественной целесообразности и нравственного долженствования теоретически и методологически, показав, что это два совершенно различных способа мотивирования действия. И Гегель в этом пункте вполне согласен с Кантом, считая, что если «деятельности духа рассматриваются только... по их полезности», т.е. как «целесообразные в отношении какого-либо другого интереса», то в таком случае «не окажется налицо никакой конечной цели» [40, т. 3, 234].

Однако при последовательном проведении такой точки зрения оказывалось, что мораль вообще не имеет никакого отношения к практическим нуждам общества и человека, что ее требования никак не обусловлены действительными потребностями, что они *безусловны*, ни на чем другом не основываются, абсолютны в своей самодостаточности.

Так в этике Нового времени образуется еще одна альтернатива релятивизма и абсолютизма (здесь уже не в смысле контрверзы особенного и всеобщего, а как антиномия условности, функциональности и утилитарности моральных предписаний и безусловности, самодовлеемости и самодостоверности нравственных законов). В современной буржуазной теории морали эта альтернатива получает свое дальнейшее развитие.

С одной стороны, в этике сохраняются традиции английского утилитаризма (Д. Дрейк, Р. Блейк, Дж. Маккей, отчасти М. Шлик с его идеей превращения этики в «фелицетологию», технику достижения счастья, поздний Б. Рассел). Предпринимаются попытки новых интерпретаций традиционного утилитаризма (дискуссии между представителями «крайнего» и «ограниченного» утилитаризма вокруг вопроса о том, является ли в морали целесообразным отдельный поступок или только общее правило — Дж. Мэббот, Дж. С্মарт, Г. Макклоски, В. Брандт, Дж. Харрисон, Дж. Ролс, М. Сингер, Д. Лайонс). Продолжаются попытки определить моральные предписания в виде кантовского «условного императива» («если желательно достигнуть X, то следует делать Y» — У. Стейс). Подобные интерпретации нормативных высказываний встречаются и в логике норм и оценок [69, 137—143]. В аксиологическом интуитивизме (Дж. Мур), хотя моральные ценности и не считаются выражением практических потребностей общества или индивида, сохраняется формальная схема внешней целесообразности (определенные типы действия являются долгом человека именно потому, что они «всегда производят наибольшую возможную сумму блага» [256, 148] — поэтому концепцию Мура

иногда называют «идеальным утилитаризмом»). В социологии нравы иногда определяются как такого рода обычаи, которые признаны полезными для благосостояния общности (У. Самнер). В прагматистской этике (Дж. Дьюи) и социологии (Дж. Мид, Дж. Гобсон) моральная проблема сводится к вопросу о согласовании целей и средств, а оценочные суждения интерпретируются как формулы эффективных методов достижения поставленных целей. Вообще же в буржуазной социологии (начиная с М. Вебера и кончая Т. Парсонсом и Р. Мертонем) устанавливается прочная традиция рассматривать человеческое действие как рациональное в том случае, если оно построено по принципу согласования целей и средств. «Последняя мысль о последних причинах человеческого действия, — пишет М. Вебер, — всегда приводит нас к двум категориям — «средство» и «цель» [309, 149]. «Действие рационально, — говорит Т. Парсонс, — поскольку оно преследует цель, возможную в условиях данной ситуации, и с помощью средств, наиболее выгодных среди других доступных действующему лицу для достижения этой цели, по соображениям, понятным и верифицируемым в рамках современной эмпирической науки» [266, 94]. Такова была та «рациональная» (утилитарная) социологическая схема, которая была взята за основу многими буржуазными теоретиками в области этики.

Вместе с тем выдвигаются крайне односторонние концепции морали, выводящие сферу нравственности за рамки каких бы то ни было реальных, социально-практических потребностей. Сюда можно отнести также самые различные по своей философской ориентации теории. В интуитивизме впоследствии возобладало деонтологическое направление. Его представители (Г. Причард, Д. Росс, Э. Кэрритт, Ч. Брод) отказались принять формулу Дж. Мура — долг человека при всех условиях состоит в максимальном увеличении блага, он обосновывается соображениями ценных последствий — и выдвинули ей в противовес иное понимание морального долга: что бы ни последовало из наших действий в будущем, это не имеет никакого отношения к соображениям должного; нравственный императив безусловен, безотносителен к последствиям и в этом смысле самодостаточен, все основания заключены в нем самом. Если же понятия добра и долга как-то связаны между собой, то зависимость эта может быть только обратной: добром является то, что отвечает требованиям безусловного долга (Ч. Брод и А. Юинг в 50—60-х гг.). Такими определениями морального долга, как утверждает, кладется конец всякой «этике последствий», т.е. таким концепциям морали, в которых нравственное достоинство поступка связывается с реально-практическими его результатами.

Неопротестанты (К. Барт, Э. Бруннер, Райнхольд и Ричард Нибуры) полагают, что подлинная нравственность не имеет ничего общего с практическим расчетом, социальной полезностью, «благоразумием», с программами достижения желательных результатов и поэтому не может быть определена посредством природных и общественных потребностей человека в «этом мире». «Морали благоразумия» противопоставляется высшая, христианская нравственность «абсолютной честности», «безусловной справедливости» ни с чем не считающейся любви, которая может только игнорировать соображения общественного благосостояния, реальных возможностей и практической целесообразности, — нравственность практически и

не осуществляемая в обществе экономической и политической необходимости и конъюнктуры, частно-групповых интересов и непреодолимых социальных конфликтов, но составляющая «иную реальность» в божественном плане.

В ясперсовском варианте экзистенциализма проводится тезис о том, что фактическая история и возможные перспективы ее будущего развития, тем более современная социальная ситуация с ее конкретными нуждами и потребностями, не могут определить нравственного долга личности. Надежда и расчет на достижение какого-то практического результата в историческом движении всегда находятся под угрозой поражения и развенчания и могут поэтому обратиться в моральный нигилизм и беспринципность. Моральный долг может быть только безусловным («посвящением себя безусловному»), не ориентированным ни на какие возможные успехи и результаты. В нравственности должно «следовать своей цели, даже если она оказывается неосуществимой» [232, 165]<sup>1</sup>. Подобным же образом определяется «подлинная» моральность Ж.П. Сартром: это позиция «без надежды на успех», «обреченная на поражение», избираемая индивидом, «что бы там далее ни произошло».

Итак, альтернатива целесообразности и безусловного долженствования в свою очередь приводит к парадоксам. С одной стороны, если встать на точку зрения внешней целесообразности, то утрачивается из виду представление о самой цели («конечной», или высшей, цели, как говорит Гегель). Правила пруденциально интерпретируемой морали могут быть весьма эффективными в том или ином отношении, применительно к достижению каких-то особенных, частных целей; они весьма практичны в том смысле, что исходят из непосредственных и ближайших потребностей ситуации. Но как только встает вопрос о том, какую же из возможных целей (мировоззренческих ориентаций) следует или должно предпочесть, стоит ли исходить только из наличной ситуации или же ее-то и нужно изменить радикальным образом, пруденциальная этика оказывается совершенно бессильной, несостоятельной. Такое понимание морали может привести лишь к конъюнктурному политиканству, беспринципной готовности служить любым целям, апологетичному отношению к существующей реальности. С другой же стороны, мораль безусловного служения абсолютам, исполнения самоочевидного долга или посвящения себя «добру самому по себе» может оказаться совершенно бессильной (при всей возвышенности чисто нравственной программы) в реальной социальной ситуации, в обществе частных и групповых интересов, политической и экономической конъюнктуры, где все оправдывается практическим достижением успеха. Такой смысл обнаружила в себе антитеза в определении понятия морали, где каждая из альтернатив в свою очередь уничтожает себя.

4. Перечисленные выше альтернативы, как в фокусе, пересекаются в одной из самых острых проблем современной буржуазной этики — в вопросе о соотношении общественной и личностной сторон в морали. Реальные корни данной пробле-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. [133].

мы во всей ее остроте лежат, разумеется, вне этической теории. Они находятся в объективных социально-исторических условиях современной человеческой ситуации в мире в целом и в отношениях монополистического капитализма в особенности<sup>1</sup>. Буржуазная философия морали отражает эти объективные условия и процессы в том, как понимается нравственность, ее специфика, природа и назначение.

Проблема также «разрешается» посредством взаимоисключений: либо мораль — это нечто только социальное, где личные мотивы и убеждения почти не играют никакой роли, либо же нравственность — это область сугубо личностных убеждений, мотиваций, обязательств, которые не имеют отношения к социальному упорядочению поведения множества индивидов. Вот как эта альтернатива выражается у тех авторов, которые притязают на обобщение и классификацию точек зрения, представленных в современной западной этике.

Существуют два возможных способа определения понятия морали, пишет Ч. Уайтли. Первый состоит в том, чтобы рассматривать нравственность как те стандарты поведения, к которым общность приучает, обязует и поощряет каждого своего члена. С этой точки зрения, «мораль означает привычную добровольную конформность с общепринятым, по каким бы мотивам эта конформность ни возникла». «Определяемая таким образом мораль играет определенную роль в жизни обществ, так что можно изучать ее функции, развитие, ее связь с религией, экономикой, способами правления и пр.» «Таково социологическое, или политическое, понятие». Второй возможный способ определения понятия морали — с точки зрения индивида. С этой точки зрения «моя нравственность состоит не в том, что я должен делать по настоянию других людей, а в том, на чем настаиваю я сам. Это дело моей совести». Такое понятие морали вовсе «не обязательно включает идею всеобщих норм и принципов». Ибо я могу рассматривать нечто как свой собственный долг, «не думая о том, что кто-то другой в подобной ситуации был бы должен поступать так же». «Это понятие морали является психологическим». Причем, хотя «личная» и «общественная» мораль в значительной мере совпадают между собой по содержанию предписаний, вместе с тем «во всех человеческих общностях существует расхождение между совестью и общепринятым». Так что совпадение здесь «логически случайное», а не сколь-нибудь закономерное. Таким образом, следует говорить не об одном, а двух различных понятиях нравственности, «социологическом» и «психологическом» [198, 22—24].

Еще более категорически настаивает на таком разграничении двух понятий Н. Купер. Он заявляет, что философы до сих пор мало обращали внимания на это

---

<sup>1</sup> В уже упоминавшейся нашей работе [61] специально рассматривался вопрос о том, как переход от общества «свободного предпринимательства» к монополистическому капитализму обострил проблему личности и общества и нашел отражение в буржуазных концепциях морали. Вывод, к которому пришли авторы книги, состоял в том, что в новых условиях личные параметры нравственности представляются буржуазному сознанию чем-то лишь интимно-индивидуальным и внесоциальным, выпадающим из законов движения общественного целого. Здесь это положение будет рассмотрено применительно к трактовке понятия морали в различных этических теориях Запада.

различие только потому, что концепции морали, рассматривавшие нравственность с общественной и личной точек зрения, «редко соприкасались между собой». Первое понятие Купер называет «позитивной» или «социальной» нравственностью, а второе — «автономной» или «индивидуальной» моралью. Различие между ними настолько велико, что в этике можно избрать либо ту, либо иную «концептуальную схему», «каждая из которых отдает предпочтение одному из понятий ценой отказа от другого». Социальная мораль означает подчинение общепринятому, власти обычая, «закон общественного мнения», нравственность неписаного закона, социального давления и осуждения окружающих. Автономная же мораль — это «независимые решения» индивида, «внутренняя точка зрения», «своя собственная мораль» у каждого человека. Точно так же и Э. Эйдел, обобщая опыт этической теории, приходит к выводу о том, что существуют две морали — одна исходит из того, «что скажет наша совесть», другая из того, «что сохранит общность» (трибу) [207, 209].

Мы видим, что это разграничение индивидуальной и общественной нравственности в чем-то сродни гегелевскому противопоставлению «моральности» и «нравственности». Сродни оно именно в том, что общественная мораль сводится к более простым, нежели нравственность, социальным нормам — обычаям, традициям, в которых личностное начало оказывается стертым, а индивидуальная мораль трактуется как нечто только субъективное, «внутреннее». Невозможным для современных буржуазных этиков становится именно сочленение лично-сознательного и общеобязательного критериев в нравственности. Либо мораль — это нечто, идущее к индивиду «со стороны», чему он должен только повиноваться, либо нечто идущее «изнутри», противостоящее социальной норме.

Естественным было бы предположить, что в одном случае социальность морали связывается с объективностью, абсолютностью и универсальностью ее требований, а в другом случае сугубо индивидуальная интерпретация нравственности неминуемо приводит к ее релятивизации, к волюнтаристически-субъективистскому ее толкованию, к условно-относительному пониманию морального долга. Такая зависимость действительно имеет место в целом ряде этических теорий. Например, в эмотивизме видна тесная зависимость между субъективизмом данной теории, вне-социальным рассмотрением моральных феноменов, отрицанием общезначимости нравственных суждений, мотивами крайнего индивидуализма, релятивизма и волюнтаризма. И все же довольно часто соотношение указанных моментов выглядит совершенно иначе.

Дело в том, что абсолютистско-универсалистское понимание моральных норм и ценностей в современной буржуазной этике вовсе не связано с признанием общественной природы нравственности, ее объективных оснований в социально-исторических закономерностях. Напротив, морали здесь придается вид внеобщественного, космического, природного или трансцендентного начала. Как раз наоборот, именно в социальных толкованиях природы морали чаще всего усматривают причину того, что нравственность подвергается релятивизации и функционализации, трактуется в утилитарно-конъюнктурном духе, лишается абсолютного значения

или даже несет на себе печать своеобразного общественного произвола. В противоположность этой релятивистской тенденции, как реакция на нее, намечается другая: именно в личностно-субъективном значении моральной максимы усматривается залог ее безусловности, абсолютности, способности быть критичной к релятивной общественной реальности и даже какой-то (весьма своеобразной) универсальности<sup>1</sup>.

Признание специфически общественной природы морали в буржуазных теориях конца XIX — начала XX в. совершалось в рамках социально-психологических концепций общества, которые улавливали лишь чисто внешние зависимости индивида от его социального окружения. Общественная определенность нравственности в общем сводилась к тому, что воззрения и поступки индивидов ограничены и целиком заданы «подражанием» массовым эталонам поведения (Г. Тард), общепринятыми в локальных группах обычаями (У. Самнер), «групповым духом» общности (У. Мак-Дугэлл), совокупными одобрениями и осуждениями массы людей (А. Вестермарк), общественным мнением, зафиксированным в «коллективных представлениях» (Э. Дюркгейм и Л. Леви-Брюль). Наконец, в социологии знания любой вид общественных представлений, в том числе и мораль, рассматривается как результат действия исторически и социально локализованных условий, потребностей, интересов и целей различных общественных групп и соответствующих им типов «идеологии». С этой точки зрения какая-либо система нравственности может быть понята лишь как «взаимосвязи между социальными ситуациями, с одной стороны, и психоморальными способами поведения, с другой» [251, 41]. Впоследствии в рамках этических теорий, склоняющихся к социологическому объяснению нравственности, смысл и значимость ее понятий демонстрировались чисто функциональным назначением морали в рамках ограниченного социального контекста (Дж. Дьюи, Дж. Мид, Дж. Гобсон), совместно согласованными интересами, желаниями и соответствующими предписаниями и оценками той или иной общности (У. Эрбан, Р. Перри) и т.д. и т.п.

С этой, представленной многочисленными вариациями, точки зрения, общественная природа нравственности состоит лишь в том, что она имеет *групповой характер*, связана с особыми условиями и обстоятельствами бытия общности, осуществляется через внешнее эмоционально-волевое давление, по своему назначению ограничивается *упорядочением* стихии индивидуальных влечений и *утилитарными* функциями достижения групповых целей. Если к этому добавить, что в

---

<sup>1</sup> Ниже будут рассмотрены те концепции морали, которые придают ей особый онтологический статус, исходя из абсолютистских представлений о ней. Но иногда эти представления и не приобретают особого философского звучания, а выражаются языком социальным. Вот как, например, вопрос о «двух моралях» трактуется английским теоретиком в области права и нравственности Г.Л.А. Хартом: первая — это «позитивная мораль», «мораль, фактически принятая и признанная данной социальной группой»; вторая — система «общих моральных принципов, применяемых в критике существующих социальных установлений, в том числе и позитивной морали. Мы можем назвать такие общие принципы «критической нравственностью» [222, 20], см. также [223, 86—87].



основе эмпирических условий отдельных локальных общностей не признается никаких более общих, объективно-исторических, сущностных закономерностей (такова, по крайней мере, преобладающая тенденция в буржуазной социологии XX в.), то становится вполне понятным, что мораль при таком подходе к обществу оказывается лишь чем-то релятивным, условным, функционально-прагматическим, конвенционально-интерсубъективным, лишенным всеобщего значения.

Если вспомнить в этой связи дальнейшую эволюцию эмотивизма, — когда его теоретики в 40-х гг. отказались от позиции индивидуалистического нигилизма и в один голос заговорили об «общественной важности» морали, о ее связи с соответствующим образом жизни определенных социальных групп, — то станет ясным, откуда было воспринято это общественное назначение нравственности и почему оно лишь подтвердило релятивистские положения эмотивистской этики. Если раньше мораль трактовалась как область безусловной личной автономии индивида, выражения его субъективных предпочтений и свободного волеизъявления, то теперь она превращается в систему психологической манипуляции этим индивидом со стороны окружающих и социальных функционеров. Мораль понимается как функция какого-то «образа жизни», как «политика» или «пропаганда», искусство одних навязывать свои желания другим, как способ «увещевания», отличный от рационального убеждения и доказательства, как орудие управления эмоциями людей, внушения им каких-то «директив». Если нравственность в ее индивидуалистической интерпретации рисовалась в виде средства «экспрессии» личных эмоций, то в «социологической» трактовке она становится «инструментом» искусственной стимуляции этих эмоций «со стороны». Оказывается, что и сам манипулятор (тот, кто высказывает моральное суждение) отнюдь не выражает свое подлинное Я, свои убеждения, а всего лишь актерски разыгрывает роль, изрекает нечто, вовсе не обязательно отвечающее его собственным чувствам и склонностям. В таком виде логический позитивизм 40-х гг. «усвоил» общественные функции морали.

На противоположном же полюсе современной буржуазной этики наблюдаются попытки утвердить абсолютистское понимание нравственности посредством снятия с нее социальной оболочки и апелляции к самодостоверности личного опыта. Яркий пример такой логики демонстрирует британский интуитивизм. Добро, говорит Дж. Мур, не есть то, что в обществе *принято считать* добром; напротив, оно есть предмет сугубо личного, непосредственного, ни на чем другом не основанного, самоочевидного усмотрения, интуиции. Из морального познания устраняются всякие элементы социальной трансляции знания: если некто не знает, что такое добро, то никто другой не в состоянии ему это разъяснить, подобно тому, как слепому нельзя объяснить, что такое желтый цвет. Если нечто должно быть, то совсем не потому, что это повелевается кем-либо (моральный закон ни в чем не подобен правовому, т.е. социально санкционированному требованию); нравственное усмотрение есть чистое познание (а не выражение общественной воли). Таким образом, в интуитивистской концепции морали совершается попытка представить добро как некое непосредственное тождество индивидуального усмотрения и уни-

версальной истины общекоsmического масштаба, — тождество, минующее всякие опосредствующие звенья в виде общественной истории, культуры, науки, общественного сознания. Индивид как бы один на один встречается с абсолютотом, пребывающим в самом универсуме, имея для этого совершенно уникальный род внутреннего прозрения — интуицию.

Этот внутренний смысл интуитивистской и феноменологической концепций морали, подчас скрытый за формалистическим, сугубо сциентистским или абстрактно-спекулятивным языком, более явно выражен в доктринах открыто антирационалистических, например в экзистенциализме и неопротестантизме. У К. Ясперса, М. Хайдеггера, Г. Марселя, А. Камю и Ж.П. Сартра в разных вариантах разглагольствуется один и тот же по существу мотив. В социальной действительности и реальной истории нет якобы никакого оправдания для личных поступков и морального выбора. История сама по себе бессмысленна, смысл вносится в нее впервые свободным субъектом. Этот антиисторизм по своему замыслу отнюдь не является выражением простого релятивизма, индивидуалистического нигилизма и волюнтаризма. Напротив, с самого начала он был направлен именно против релятивизма и нигилизма, связанного с кризисом либерально-прогрессистского историзма конца XIX — начала XX в. [133, 78]. В противовес идее «гарантированного прогресса», целеполаганию, обусловленному надеждами на будущее (которые при их крушении и приводят к нигилизму и моральному цинизму), предлагается мораль «абсолютного призвания», стоической личной убежденности «без надежды на успех», утверждения личностью своего извечного «предназначения» на фоне перипетий социальных изменений и исторического движения. Как говорит Г. Марсель, *engagement*, свободное принятие индивидом обязательства, возвышает человека над потоком становления, утверждает его самостоятельность и устойчивое тождество с собой вопреки изменчивой внешней ситуации, обретает ему вечность и победу над временем. М. Хайдеггер подвергает критике социологические интерпретации морали в духе «подражания», следования общепринятым образцам и общепризнанным канонам, нормативам, получившим санкцию общественного мнения (его трактовка «Мана» как обезличенной усредненности). «Подлинное» Я, по Ж.П. Сартру, удостоверяется автономным выбором и безусловным признанием своего личного авторства, а не в «дурной вере» в существование социально-санкционированных ценностей и норм. И хотя в экзистенциалистской этике явно присутствуют моменты индивидуалистического волюнтаризма и релятивизма (особенно сильные у Ж.П. Сартра), столь же отчетливо выражен и иной мотив: погружение человека в свою «самость», верность только своему Я, ничем внешним не обусловленный выбор делает человека неким «абсолютотом», приобщает его к «безусловному» и «вневременному». С этой точки зрения «безусловное» («трансценденция» у К. Ясперса, «бытие» у М. Хайдеггера или «абсолютная свобода» у Ж.П. Сартра) может быть дано личности только в ее внутреннем опыте, ближе ей, чем историческая и социальная реальность, нечто только внешнее, случайное, лишенное смысла.

Весь этот комплекс идей так или иначе присутствует и в неоортодоксальной этике, будучи выражен лишь иным, теологическим языком. Социальная мораль, конечно, имеет место и необходима для существования общества. Но она несет на себе печать временности, условности, мирской практичности и утилитарного мирского благоразумия. Здесь человек не вечная и бесконечная личность, а всего лишь социальный служитель, исполняющий наперед заданную ему роль, подчиняющийся требованиям внешней действительности. И лишь в непосредственном обращении к богу, в личном откровении и в уединении от социальной суеты, в отрешении от всех общественных интересов, стремлений и надежд человек обретает подлинную (христианскую) нравственность — мораль безусловную и абсолютную (хотя и лишенную той универсальности, всеобщности, общеобязательности, каковая может быть выражена в социально-общезначимых, кодифицированных нормах) (см. об этом [88]).

Таким образом, антитеза личностного и социального в морали приобретает в современной буржуазной этике следующий вид. Либо мораль есть общественный институт и подчинение сознания и поведения индивида социальным установлениям, и тогда нравственность представляет собой лишь нечто релятивное, условное, ограниченное локальными рамками, имеющее смысл лишь как функция известных практических интересов и средство достижения утилитарных целей, а индивид в границах такой нравственности утрачивает личностное начало и представлен только как статистически среднее сознание и поведение, слепо следующее общепринятому и общепризнанному стандарту. Либо же мораль — это сугубо личное достоинство индивида и выражение его внутренней «самости», свободное от внешнего социального воздействия и не притязающее на общественную значимость; но именно данное в интимном опыте личности может иметь некоторое безусловное, абсолютное, самодостовверное, «высшее» значение. Оно и «универсально», но совсем не в том смысле, как универсальность рисовалась рационалистам прошлого: это «универсальное» не поддается конкретной кодификации, систематизации в виде общих норм или равнообязательных для всех предписаний. В лучшем случае его можно лишь субъективно «универсализовать» (Р. Хейер, Ж.П. Сартр), не претендуя при этом на придание личному выбору общеобязательного значения или же на передачу индивидуального знания кому-либо еще (Дж. Мур). А в крайне иррационалистической интерпретации «универсальность» личной морали состоит лишь в том, что она не подвластна эрозии времени, но столь же и не выразима в каких-либо общих категориях.

За этими идеалистическими — в обоих случаях — решениями мы должны разглядеть и реальную проблему, достаточно сложную и таящую в себе действительные противоречия, возникающие при поверхностно социологическом или умозрительно феноменологическом подходе к морали.

В самом деле, если социальную природу нравственности целиком свести лишь к внешним ее общественно-групповым детерминантам (*общепринятость* и *общепризнанность* моральной нормы, *внешнее воздействие* коллектива или общности на индивида, необходимость *согласования* действий отдельных лиц, *функ-*

циональное назначение морали в рамках какой-то ограниченной социальной системы, ее служебная роль по отношению к экономическим, политическим и идеологическим целям, обоснование нравственной нормы посредством простого указания наличных, эмпирически констатируемых потребностей, интересов, решаемых кем-то задач), то утрачивается специфический характер нравственности. Простое житейское наблюдение показывает, что моральность личности вовсе не сводится к ее готовности во всем следовать велениям извне, давлению общественного мнения, тому, как принято поступать в той или иной среде. Нравственность не всегда проявляется в согласованности действий всех людей в обществе; она иногда обнаруживает свой «неконформный» характер, вступает в противоречие с установившейся практикой поведения, заставляет какие-то социальные группы или отдельных индивидов выступать против общепринятого порядка, развивается через конфликты противоположных позиций. Довольно часто нравственное требование (и соответствующие чувства «справедливости», «долга» и «совести») вступает в противоречие с потребностями утилитарными — экономическими и политическими (и здесь может создаться такая ситуация, что этот конфликт происходит в границах сознания одного класса или даже одного индивида). Конъюнктурно-прагматическое истолкование смысла моральных требований в духе скоропреходящих задач и потребностей, каких-то особенных и частных целей, имеющее место в господствующей идеологии эксплуататорского общества, отнюдь не является выражением нравственной точки зрения, а всего лишь паразитирует на моральной фразеологии. Нравственные требования к человеку характеризуются элементами исторической стабильности, устойчивости и укорененности, образующими многовековую преемственность духовной культуры человечества. И, наконец, в нравственности в гораздо большей мере, чем в других формах общественной регуляции поведения (праве, обычаях, традициях), проявляется личностное начало в человеке. Признание за индивидом «свободы выбора», безраздельной личной ответственности за совершенные действия или избранную позицию, апелляции к его «совести» и требование самосовершенствования — все эти моменты, присутствующие в моральном сознании (не только индивида, но и общества), говорят о том, что в нравственности мы имеем дело с известной «автономией» личности, каковой мы не находим в иных способах социального контроля.

Все перечисленные явления в сфере нравственности, достаточно очевидные для самого морального сознания, не укладываются в поверхностные, социально-психологические схемы «рациональной» (в сущности эмпирически-описательной и рассудочной) западной социологии, ориентированной, к тому же, на «прикладное» значение в рамках существующего капиталистического общества. Отсюда и возникает в либерально-философском, абстрактно-гуманистическом мышлении тяга к воссоединению интимно-личного и абсолютного по ту сторону социологического понимания жизненной реальности.

Но как только философ покидал почву социологического объяснения морали, он начинал создавать мифы — чисто умозрительные квазипостулаты о существовании некоей запредельной сферы ценностей, об «онтологической», самодовлеющей

структуре человеческого Я, о некоторых изначально исконных возможностях личности как таковой, словом, о человеке и его морали вне реальной его истории.

Таким образом, порочная альтернатива личного и общественного в нравственности в современной буржуазной этике была порождена неразрешимой проблемой относительно самого понятия морали. Ни в социологии, ни в философии не представлялось возможным сочлениить и взаимно согласовать, с одной стороны, общественное назначение и функционирование морали, ее историческое происхождение и обусловленность, а с другой стороны, весьма специфичные черты и особенности нравственности, не укладывающиеся в рамки «научного» (в основном позитивистского) понимания того, что такое общество.

5. Следующая альтернатива связана со специфической природой нравственной детерминации. Эта альтернатива была уже выявлена в споре Канта с теоретиками Просвещения. С одной стороны, мораль есть «механика» поведения, известная причина человеческих действий и мотивов, объяснение того, почему люди поступают так или иначе и разделяют соответствующие убеждения. Существовали определенные основания такого воззрения на мораль. Если нравственность — это вполне реальный, действенный способ регуляции поведения человека в обществе, то он должен представлять собой какой-то механизм внешнего понуждения человеческой воли. С этой точки зрения можно говорить о том, что интерес человека и соответствующая заинтересованность его во внешнем признании, воздействие общественного мнения и психологического давления, система социальных санкций, поощрений и наказаний, формирующиеся под действием этих факторов склонности, привычки и стремления индивидов, их желание избежать всеобщего осуждения и завоевать расположение других, — все это вместе взятое и есть реальный механизм морального поведения. Согласно этому представлению, у человека нет свободы воли, ибо в морали дело не в «ответственности» и «вменяемости» как таковой, не в самой по себе «справедливости» оценок, наград и наказаний, а в их целесообразности, в том, чтобы социальные санкции правильно направляли человека. Это и есть «причина» нравственного поведения, а ее «оправданность» заключена в том, что она стимулирует добродетельное и лишает выгоды аморальное поведение. (Наиболее четко такое понимание нравственной детерминации выразил английский просветитель-материалист А. Коллинз (см. [6, т. 2, 55—62].)

Но, с другой стороны (эту точку зрения и представлял Кант), мораль вовсе не есть объяснение того, почему в данном случае человек поступил так, а не иначе. Как бы ни было его поведение причинно обусловлено обстоятельствами, сформировавшейся в известных условиях психикой, даже самыми естественными желаниями, внешним давлением или внутренней склонностью, эти фактические причины поступка еще не есть его моральное значение, заслуга или вина человека. Нравственный и аморальный поступки равно детерминированы таким образом. Более того, выполнение морального требования может предполагать поступок и вопреки внешнему давлению, общественному мнению, благоприобретенной привычке и сформировавшемуся характеру. Способность противостоять этой «логике фактов», внешней и внутренней преддетерминации, когда это необходимо, как раз и состав-

ляет нравственную способность, добродетель человека. Стало быть, делает вывод Кант, опираясь на столь же очевидные свидетельства самой морали, нравственная детерминация действия принципиально иного плана, нежели материальная или психологическая причинность. Это долженствование, а не фактически побудительная причина.

В современных буржуазных теориях морали проблема, поставленная Кантом, сохраняет свое значение. Остается в силе антиномия, которая возникает при рассмотрении нравственной детерминации поведения. Указанные выше психологистические (аффективно-волевые) и социально-психологические (аппробативные) концепции, по существу, стирают специфику моральной детерминации. Долженствование здесь выглядит как разновидность простой психологической каузальности.

Общая логика рассуждения при этом такова. То, что люди считают ценным, добром, есть выражение определенного рода заинтересованности субъекта (человека как такового или эмпирического индивида) в известных объектах его желаний, стремлений, склонностей, предпочтений. Противоречие между моральным долженствованием и внутренним стремлением возникает лишь благодаря тому, что сами эти стремления могут вступать в конфликт между собой. Перед человеком возникает задача согласования взаимно противоречащих стремлений одного и того же агента (как, например, конфликта между непосредственным желанием чего-то и нежелательными для него же последствиями) или же различных агентов (если их интересы различны). Подавление или ограничение собственного и ближайшего желания и выступает как должное, противостоящее фактическим стремлениям. Но это противоречие преодолевается посредством таких же психологических механизмов. Ожидание более полного удовлетворения желания или заинтересованность в избегании неблагоприятных последствий в виде общественного ostracism может пересилить непосредственное желание. Таким образом, моральное долженствование во всех случаях сводится к психологической склонности действующего агента.

Но эта психологическая интерпретация морального поведения оказывается совершенно бессильной объяснить случаи такого *нравственного* действия, которое является «отклоняющимся» в рамках группового стандарта. С этой точки зрения, далее, любое поведение, согласующееся с внешней волей, тем самым является и моральным. И коль скоро нравственное долженствование сводится к суммарной воле группы, то в принципе невозможно поставить вопрос о том, в какой мере поведение и сознание группы в целом отвечает (или же противоречит) требованиям морали. «Моралью» в этом случае будет называться лишь статистически среднее состояние сознания и поведения какой-то локальной общности (это «ее мораль»), и поэтому становится невозможным *оценивать* с нравственной точки зрения общепринятые нравы и убеждения данной группы. Наконец, с этой точки зрения в принципе исключена возможность того, что отдельные индивиды могут подняться в своих нравственных убеждениях и поступках над своим непосредственным окружением (о чем заявил открыто, например, У. Самнер). В противном же случае приходится допустить существование некой «метаэмпирической воли», которая об-

ладает приоритетом над фактической волей большинства (к такому выводу и пришел У. Эрбан).

Иная, метафизическая традиция мышления в буржуазной этике с самого начала порывает с психологизмом, но точно так же приходит к идеалистическим постулатам. Вот как проблема специфически моральной детерминации решается В. Виндельбандом. Для того чтобы понять, почему тот или иной человек поступает таким-то образом, каков его характер, убеждения и привычки, «мы нуждаемся, конечно, в причинном исследовании». «Но как только мы эти убеждения или этот характер достаточно узнали в их фактическом содержании, мы переходим к их оценке, не спрашивая при этом более об их причинности. Мы оцениваем их независимо от причинности и в этом смысле как свободные. Какими бы путями и благодаря каким бы обстоятельствам ни стал человек благородным, даже если он совершенно необходимо стал таким, ему «мы отдаем наше почтение», а «негодяй остается для нас негодяем, даже если мы, глубоко сожалея его, и думаем, что понимаем, почему он стал таким» [32, 115, 116].

В. Виндельбанд в данном случае обращает внимание на специфику моральной оценки, которая в известном смысле действительно отвлекается от фактографического объяснения поступков человека и выясняет лишь их отношение к нравственному требованию, отвечают ли они ему или нет. В логике морального сознания предполагается, что каковы бы ни были внешние обстоятельства, предшествующий жизненный путь и сформировавшаяся в результате психика человека, он должен следовать нравственному закону. За это он несет ответственность, и обстоятельства не устраниют его вменяемости за совершенное. В этом смысле человек свободен в моральном отношении, обладает выбором, а не просто понуждается к тому или иному действию внешними причинами. Но вот как далее рассуждает сам В. Виндельбанд. Если свобода выбора лишь предполагается моральным сознанием, то может создаться впечатление, что свобода воли — «фикция», необходимая с точки зрения нравственности, «чтобы спасти возможность ответственности», что это лишь особый взгляд на моральную жизнь, с точки зрения которого «как будто бы» здесь нет никакой обусловленности поведения, тогда как «на самом деле» побуждения человека таковы, что «в действительности все сплошь причинно обусловлено». Изложив эту точку зрения, В. Виндельбанд категорически ее отрицает. Точка зрения детерминизма, как он полагает, правомерна лишь в отношении природы всего сущего, т.е. явления. Это воззрение науки, вполне оправданное в каких-то границах, но «только как один из способов представления», которое следует дополнить столь же правомерным иным способом рассмотрения реальности — с точки зрения нормы, ценности, долженствования и оценки, т.е. этическим воззрением [32, 117]. Мораль, стало быть, есть область совершенно уникальной детерминации (свободы выбора, определяемого только сознательными мотивами), каковая лежит как бы в ином измерении мира, по ту сторону каузальности.

Идею полной автономии, независимости морального долженствования от всяких причин фактического ряда событий развивает Н. Гартман. Законом каузальности человеческое действие подчинено лишь постольку, поскольку оно уже совер-

шено и дальнейшие последствия развиваются собственным ходом, но тем самым они уже выходят за сферу морали. Поскольку же поступки свободны, постольку они мотивируются ценностями, которые уже не принадлежат к миру сущего. С одной стороны, ценности сами по себе не обладают никакой продуктивной силой, способностью реализоваться в действительность, они лишь указывают, какой эта действительность должна быть. С другой же — в самой действительности все происходит по законам причин и следствий, стало быть, безотносительно к законам ценности, к моральному долженствованию. Каким же образом могут быть осуществлены ценности и действительность согласоваться с ними?

Ответ Н. Гартмана состоит в следующем. В осуществлении этой задачи и заключено уникальное «предназначение» человека. «...Этой задачей определяется уникальное положение и достоинство человека в мире, его отличие от других существ, которые не участвуют в творческом процессе». Человек может выполнить такую миссию, если он одновременно пребывает сразу в двух измерениях мира; «он целиком и полностью находится во власти законов действительности... и в то же время отличен от всякого другого бытия — благодаря своему внутреннему миру, сознанию, которое имеет свое собственное законодательство». «Он одновременно онтологическое и аксиологическое существо, реальное, самосуществующее бытие и обладающее высшими, специфически нравственными ценностями...» [224, 152, 161, 170]. Н. Гартман высказывается и еще более определенно: «То, что он формирует и созидает, не исходит от него самого, это не его творение; это нечто подслушанное им из другого мира, на который он чутко отзывается... Только ему доверится благо, метафизическое значение которого он воспринимает как обращенный к нему призыв» [224, 164].

Последовательно доведенная до предела линия размежевания морального долженствования и фактически причинного ряда событий приводит, и притом вполне логично, к объективному идеализму. Проблема сочленения долженствования и внешней причинности остается нерешенной как в психологических, так и в метафизических теориях морали. Она порождает следующую антиномию. Либо моральное долженствование ничем принципиально не отличается от линейной каузальности естественного порядка, но тогда оно исключает специфику морали, сводит ее к простому механизму психологических влечений и, как следствие, снимает с человека личную ответственность за его поступки. Либо это долженствование обладает специфическим характером по сравнению с естественно каузальной детерминацией, что и позволяет говорить об ответственности человека и свободе выбора, но в таком случае раздваивается мир в целом и сам человек, «живущий в двух мирах». И с этой точки зрения становится совершенно не понятным, как идеальное, мыслимое человеком долженствование, его сознательный мотив может реализоваться в действительности и действии, где все происходит по законам причин и следствий.

Подобного рода раздвоение человека совершается и в ряде современных этических концепций, например у Ж.П. Сартра. Автор «Бытия и ничто» моральный выбор выносятся за пределы внешне-каузальной зависимости. При этом признается и внешняя обусловленность человеческого бытия, поскольку оно принадле-



жит и к «бытию-в-себе» (объективности). К этой плоскости внешней зависимости относится и человеческая психология, обусловленность человека его прошлым. Но человек, кроме того, есть единственное «для-себя-бытие», т.е. бытие абсолютно свободное, повинующееся только своему внутреннему «замыслу», «проекту», автономно полагаемому долженствованию. Человек стремится не только оставаться свободным от внешней обусловленности в своем собственном, внутреннем самосуществовании, но и реализовать свои проекты во внешнем предметном мире. Но это — «бесполезная страсть», стремление стать богом, первопричиной мира, чего человеку не дано, но также не дано и избавиться от этого безрезультатного стремления. Здесь наступает поражение проектов и замыслов. Ибо всякое существующее, осуществленное человеком вовне, тем самым уже становится принадлежностью «бытия-в-себе» и утрачивается человеком как свободным субъектом.

Если перевести сартровские формулировки на язык реальной этической проблематики, то мучающий его вопрос заключается все в том же. Если долженствование не имеет никакого отношения к реальной каузальной детерминации, то как возможно моральное действие, которое может быть совершено лишь по определенным психическим реакциям и реализуемое только в предметном мире? Каким образом можно взаимно увязать нравственное требование к себе (собственно моральный мотив), имеющее долженствовательную природу, с теми фактическими побуждениями, которые производят поступок, но которые определены причинно, т.е. совершенно независимо от логики долженствования? Короче говоря, какова же может быть связь между нравственным содержанием мотива, моральным основанием поступка и их психологическим субстратом, механизмом побуждений, который только и является *действующей* причиной поступка?

Связи здесь Сартр не находит, поскольку отвергает рационалистическую схему действия, по которой разум руководит чувством и волей и через них претворяет должное в действие. И потому у Сартра поступок совершается «вне мотива», «вне доводов разума». Мотив может быть лишь *оправданием*, «рационализацией» (моральным осмыслением, но не причиной поступка; это оправдание человек мыслит лишь задним числом, поскольку уже совершил выбор психологически<sup>1</sup> (подсознательно, до всякой рефлексии), спонтанно. Так оказывается, что в поведении

---

<sup>1</sup> Правда, Сартр настаивает, что выбор является актом не психологическим, а экзистенциальным, онтологическим, «исконным», ибо он предшествует всякой «природе». Но если с него снять флер метафизики, то в нем останется одна только психология спонтанных, стихийных побуждений. Это обстоятельство и проясняют эмпирики-позитивисты. Г. Райхенбах рассуждает так. Я могу сделать вывод о долженствовании поступка *А* и отказаться совершить его, ибо «переход от знания к действию не может быть представлен в виде логического заключения». Чтобы поступок *А* был совершен, необходимо еще особое «волютивное состояние»; императив должен быть для этого не сознанием («умозаключением»), а «сигналом к действию». Этот сигнал «действует как первое звено в цепи мускульных реакций, завершающихся поступком *А*» [278, 197]. Иными словами, действиями человека управляют моторные механизмы психики, лежащие вне сферы сознания. То же самое у Р. Хеара (который при этом прямо солидаризируется с Сартром): выбор принципа в морали совершается человеком вне оснований, лишь потому, что данный человек по своей конституции (психике) таков, каков он есть.

своем человек вовсе не выступает как моральное существо, таковым он может быть только в сознании, в своем субъективном отношении к тому, что им совершается (а говоря точнее — что с ним происходит, совершается помимо его сознания). Связь между долженствованием и действием (как событием в мире сущего) окончательно утеряна Ж.П. Сартром<sup>1</sup>.

Этики-неопозитивисты сталкиваются с той же самой проблемой соотношения должного и сущего в своем анализе морального языка. И здесь также оказывается, что существуют не одно, а два понятия морали соответственно различным, дескриптивной (фактографической) и прескриптивной (нормативной), интерпретациям моральных суждений.

Вот как выглядит такое разграничение у эмотивиста Э. Айера. Моральные суждения, выражающие предписание, ничего не обозначают в реальности. Суждения же, говорящие о том, что в таком-то обществе считается правильным поступать так-то, что люди здесь разделяют такие-то нравственные чувства, одобряют одни и осуждают другие поступки, являются лишь дескриптивными, констатирующими определенное положение вещей, но они ничего не предписывают. Только первым родом суждений занимается собственно этика, философия морали. Областью же вопросов о том, «каковы обычаи данного человека или группы людей и что является причиной того, что они имеют такие обычаи и чувства», должны заниматься социология и психология, но не этика [175, 168]. Между двумя этими областями вопросов нет никакой логической связи.

Впоследствии это разделение двух видов суждений стало общепризнанным в аналитико-лингвистической этике. Согласно А. Монтефиоре, моральный язык можно употреблять двояко. Во-первых, в оценочно-нормативном смысле, чтобы выражать свое отношение к чему-либо, предписывать и оценивать, так сказать, от своего имени. Во-вторых же, в дескриптивном смысле, когда говорится о признанных в обществе нормативах как об имеющем место факте. Но в таком случае мы уже не выражаем своего одобрения или осуждения этих социально-санкционированных нормативов. Правда, люди часто воспринимают от общества какие-то существующие здесь стандарты и сами употребляют эти заимствованные суждения в качестве предписаний и оценок (т.е. высказывают общественные нормативы от своего собственного имени). Но фактически (психологически) человеку бывает трудно не признать и не принять нормативов того общества, в котором он живет. Логически же (с точки зрения логики долженствования) он вовсе не обязан их признать, а может иметь какие угодно свои собственные моральные убеждения.

Далее А. Монтефиоре приходит к парадоксальному выводу, что «честность, правдивость, верность и тому подобное могут одобряться всеми как формы социального поведения, и сказать, что это так, значит просто указать на очевидный

---

<sup>1</sup> Характерно, что и Н. Гартман приходит к выводу, что постичь структуру человека, в коей как-то сочленились онтологическое и аксиологическое начала, способность мотивироваться ценностями и одновременно действовать в мире причин и следствий, «превосходит границы понимания» [224, 170].

факт». Но в том-то и дело, что моральными принципами могут быть и такие, какие никак не согласуются с общепринятыми социальными стандартами. Если на это возразят, что «никакое общество не могло бы существовать, если бы в нем активно не поощрялись такие добродетели, как честность и правдивость», и что, следовательно, соответствующие принципы являются необходимым условием существования общества и самой морали, то это — фактическое — положение не имеет никакого отношения к выбору моральных позиций, к обязанности для меня данных принципов. Ибо я могу и осуждать само «существование организованного общества». «Я могу одобрять в человеке только безжалостность и находчивость, готовность извлекать из других пользу всеми возможными средствами и вовсе не одобрять того, что я могу считать бесхарактерной уступчивостью общественной традиции. ...Мое признание того, что какие-то качества одобряются с моральной точки зрения, не обязательно заставят меня одобрить их» [254, 152]. Таков «радикальный» вывод из разграничения «факта» и «оценки». Правда, у А. Монтефиоре получается, что «фактом» оказывается как раз общественная мораль, а нормативно-оценочным отношением к этим фактам — всего лишь психология или субъективный произвол индивида. Пристрастие к «строго логическим» разграничениям сыграло довольно злую шутку над позитивистски ориентированным теоретиком. И именно потому, что вся общественная история подпала под категорию простых эмпирических констатаций, а нравственность каким-то образом была «отвлечена» от социально-исторической реальности.

Приведем еще один пример позитивистского различения нормативного и фактографического. Н. Купер разграничивает два понятия морали сообразно двум способам употребления морального языка — «внутреннему» и «внешнему». В первом случае человек выражает свои собственные убеждения, оценивает и предписывает со своей точки зрения (т.е. сам мыслит в рамках морального сознания); во втором он просто констатирует наличие какой-то морали в том или ином обществе (так сказать, описывает эту мораль «со стороны», рассуждает как наблюдатель, а не как моральный агент). Но в последнем случае человек уже не может высказать свое отношение к фиксируемой им морали; если он это сделает, то сам выскажет нормативное суждение, т.е. перейдет на первую точку зрения. Поэтому, скажем, из констатации того, что Джонс дал кому-то обещание (если этим мы фиксируем только имевший место факт), логически не следует, что он должен его выполнить (если мы этим хотим выразить предписание со своей точки зрения) [198, 75—77].

Мы видим теперь, что попытки экзистенциалистов и неопозитивистов выделить специфику морального долженствования (стремление вполне оправданное) и отграничить его от фактического положения дел, общепринятого поведения, внешних и психологических причин поступка (что также правомерно в каком-то смысле) приводят их к разрыву связей в самой логике морального требования. С этой точки зрения получается, что долженствование не несет в себе никакой необходимости, приводящей к совершению поступка. Признание даже совершенной необходимости каких-то моральных принципов во всяком развитом человеческом общест-

ве, без практикования которых оно не могло бы существовать, оказывается, еще не является основанием для признания правомерности этих принципов. Констатация факта обязательства не влечет за собой его неперменного выполнения. Разрушается, таким образом, единая ткань нравственности как внутренне целостной системы, способной регулировать поведение и воззрения индивидов в обществе. Мораль как единое понятие разрывается надвое антиномичной альтернативой. Либо она есть «чистое» долженствование (или ценность, оправдание чего-то, лишь оценка или предписание), но тогда она не имеет отношения к действительным причинам человеческих действий и убеждений, не может, стало быть, реально управлять ими. Либо мораль и есть эта причина и само поведение человека (механизм чувственно-волевых импульсов, система общественных санкций и воздействий, социальная необходимость и способ ее реализации), но тогда уже нельзя говорить о специфическом моральном долженствовании или ценности фактически совершаемых поступков и обычаев, об оправданности убеждений и чувств.

К такой — глубоко порочной — альтернативе приходит современная буржуазная этика, не будучи в состоянии ее преодолеть. И, как мы видим, это раздвоение морали в представлении западного теоретика порождено действительными трудностями в осмыслении природы нравственности. Она, с одной стороны, не может быть сведена к механизму эмоционально-волевого воздействия общности и реакций индивида на это психологическое давление со стороны, к аффективно-моторному аппарату человеческой психики. В этом случае мораль утратила бы свою специфику; ответственность человека за свои поступки, его вина или заслуга, свобода выбора и его оправдание (основание) утратили бы всякий смысл. Но, с другой стороны, функционирование нравственности как общественного института и способа мотивации индивидуальных действий должно включать в себя этот социально-психологический механизм. Вне его мораль просто не способна действовать, регулировать поведение и сознание людей. Таково еще одно измерение проблемы, составляющей область безысходных контрверзов в современной буржуазной этике.

Почему вообще возникают эти взаимоисключающие альтернативы? Дело, по видимому, не просто в том, что буржуазные авторы фиксируют в морали какие-то нетипичные, исключительные явления и придают им крайнее, заостренно предельное выражение, приписывают им всеобщность и абсолютность, которой они на самом-то деле не обладают. И не в том заключается проблема, чтобы как-то смягчить эти «крайности», дабы привести их к взаимному согласованию и равновесию. Действительно, в нравственности мы *всегда* имеем дело с всеобщими, распространяющимися на всех людей принципами и, вместе с тем, *каждый раз* с особенными позициями, противостоящими одна другой (по крайней мере в истории классового общества ситуация всегда была такова). Требования морали, если речь идет о «подлинных», «истинных» принципах, всегда объективны по их социально-исторической обусловленности и значимости и в то же время субъективны по способу их выражения; они, далее, отражают какие-то практические потребности общества и человека и вместе с тем отнюдь не равнозначны соображениям практической целесообразности. И так далее.

С точки зрения марксистской этики, в этих «противоположениях» на самом-то деле нет никакой логической несовместимости. Суть разрешения проблемы в том, что каждый из этих *моментов* отнюдь не является абстрактно-всеобщим положением, истинным или ложным самим по себе, изолированно от всех других. Любое из приведенных определений морали имеет теоретически-научное значение *лишь в системе* взаимно соотнесенных характеристик, в рамках целостной структуры понятия нравственности. Сложные же системные образования, как правило, имеют несколько различных уровней, разнопорядковых плоскостей, «этажей». Внешне взаимоисключающие положения перестают быть таковыми, когда выявляется их отношение к разным уровням теоретической абстракции (в диалектической логике — к различным ступеням восхождения от абстрактного к конкретному). Построение многоэтажного целого, имеющего «глубинно-вертикальное» измерение, не сводящегося к «горизонтальным» связям, располагающимся на одной поверхности, и есть задача теории.

Ограничимся двумя примерами. Когда вопрос ставится таким образом, что, с одной стороны, моральные требования исходят от общества, а с другой — идут «изнутри», из глубины человеческого Я, то речь идет, очевидно, о двух совершенно разных вещах. В одном случае имеется в виду социальная детерминированность нравственности, согласование индивидуального поведения с законами общественной жизни. Это предельно общее и исходное положение, относящееся к сущности морали, так сказать, первого порядка. В другом же случае подразумевается то, каким особым, специфичным для морали образом общественное требование определяет индивидуальное поведение. Оно преломляется через личное сознание и самосознание, и в этой плоскости отношений человека с обществом выступает как «идущее изнутри», предмет «самозаконодательства». Это положение, относящееся к более высоким этажам морали как сложного, многослойного образования. Другой пример. Нравственность в целом есть общественный институт, выполняющий в обществе какие-то функции. С этой точки зрения нравственная деятельность человека, взятая в широком историческом масштабе, обладает социально-практическим назначением и не может быть понята вне его. Но это вовсе не означает, что каждый отдельный поступок обладает моральным достоинством в меру тех практических последствий, к которым он привел при данных обстоятельствах. В этой плоскости повседневных ситуаций, отношений и связей нравственное значение действия далеко не всегда совпадает с его социально значимым результатом. Вопрос о практических функциях морали в общественной жизни должен рассматриваться на уровне более глубоких, сущностных отношений.

Таким образом, ошибка, столь часто совершаемая буржуазными авторами в определениях морали, относится к области методологии. Тот или иной момент нравственности, действительно имеющий место, фиксируется чисто феноменологически, как непосредственно обнаруживаемый в явлениях морального опыта, а все они рассматриваются в одной плоскости, как феномены одного порядка. Ошибка эта далеко не случайна. Она не является просто результатом, скажем, неглубокого, поверхностного мышления множества отдельных авторов. Здесь дает себя знать

вполне сознательная методологическая установка, хотя и формулируемая с совершенно различных, подчас, казалось бы, противоположных философских позиций.

В неопозитивизме и экзистенциализме — этих двух полюсах современного буржуазного философствования — установка на феноменологизм в теории связана с критикой «метафизики», «иерархических» систем конструирования реальности. В логическом эмпиризме и позитивизме концепты «сущности» и «субстанции» объявляются «мнимыми проблемами» и «псевдопонятиями» по причине их неверифицируемости. Как было провозглашено в одном из ранних манифестов неопозитивизма «Научное понимание» (1929), в науке не может быть никаких «глубин», а имеется лишь одна «поверхность». С этой точки зрения необходимо просто «элиминировать метафизические проблемы и утверждения как бессмысленные»; наука описывает лишь «непосредственные данные», «факты чувственного восприятия». В более позднем направлении лингвистического анализа обыденных языков эта установка на эмпирическое описание явлений, как они выступают в повседневном опыте, целиком сохранила свое значение<sup>1</sup>. В экзистенциализме же понятие сущности отвергается потому, что явления человеческого опыта принимаются не как проявление «чего-то еще», скрывающегося за внешней видимостью поверхностных кажимостей, а как «самообнаружение» феномена, только и имеющего смысл в личном опыте индивидов (см. об этом [122, 308—312]).

В первом случае в качестве гаранта истины принимается только непосредственное эмпирическое наблюдение и лабораторный опыт, в другом — житейское сознание эмоционально настроенного индивида, осваивающего внешний мир психологически окрашенным и лично значимым. Но в обоих случаях мы имеем дело с принципиальной ориентацией на нивелирование в одной плоскости многоплановых связей и отношений реальности, а именно в плоскости непосредственно констатируемого, наблюдаемого или внутренне переживаемого человеком.

О том, каким образом эта общая методологическая установка более конкретно проявляется в подходе буржуазных теоретиков к проблеме определения нравственности, речь пойдет в следующей главе. Здесь же мы ограничимся самым общим выводом относительно анализа морали. В теоретических определениях ее природы явно недостаточно выявить и указать какие-то имеющие здесь место особенности, характерные явления и отношения. Чтобы один из моментов не стал доминирующим над всеми остальными или исключаящим их, необходимо с самого начала отчетливо представлять себе, на каком уровне системы нравственности он возникает и проявляет себя и на какой фазе теоретического анализа морали о нем только и может идти речь. Теоретически содержательное определение специфики морали не может быть простым указанием и перечислением ее признаков в качестве однопорядковых, рядоположенных черт и свойств. Такое определение предполагает пос-

---

<sup>1</sup> Об истории проблемы сведения содержания теории к эмпирическим констатациям в неопозитивизме см. у В.С. Швырева [163]; о критике «метафизики» рационализма предшествующих столетий в неопозитивистской философии и этике см. [61, 67—70].

ледовательное движение по структуре предмета (морали как сложного и многопланового целого), введение все новых характеризующих его моментов соответственно ступеням и фазам анализа. В этом отличие содержательного определения от формальной дефиниции, каковая может быть только итогом анализа нравственности.

### Глава третья

## СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ПРОБЛЕМЫ В ФИЛОСОФИИ МОРАЛИ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ПОНИМАНИЕ НРАВСТВЕННОСТИ

В предыдущей главе обнаружилось, что сложность и нерешенность целого комплекса проблем в истории этики была доведена до крайнего, парадоксального выражения, породив серию антиномий. Каким бы образом ни относилась новейшая философия морали к «традиционной» этике, в известном смысле она решает вопрос о понятии нравственности в тех «контурах проблемы», которые ей были заданы исторически.

В современной философии морали, как и в этической мысли прошлого, далеко не всегда можно встретить специальные *теоретические определения понятия* морали. В некоторых философских направлениях такая задача, к тому же, считается невыполнимой, снимается в принципе. Гораздо чаще приходится иметь дело с тем или иным *пониманием* (толкованием, осмыслением, контекстуальным употреблением) термина и понятия «мораль», коим оперируют без особой дефиниции. Тем не менее и в этом случае правомерно говорить об «определениях» нравственности, неосознанно осуществляемых по ходу обсуждения различных философских и этических проблем (в том же смысле, в каком такие «определения» давались в этике прошлого). Анализ этих определений представляется даже более важным и интересным. Он предполагает вхождение в контекст *содержательных* представлений о морали (которые далеко не полностью выявляются в эксплицитных определениях). От вопроса о специфически отличительных *признаках* нравственности мы тем самым переходим к вопросу о том, как толкуется ее *природа* (назначение, функции, роль в человеческой жизни). Здесь в поле нашего зрения попадают не внешне оформленные процедуры и специально зафиксированные формулы, не результат «вторичной рефлексии» науки, стремящейся осмыслить предмет своих рассуждений, а сама «внутренняя лаборатория» философского мышления, в которой готовится материал для последующих дефиниций. Под методами и способами определения в этом случае подразумеваются не просто приемы и логические, формальные операции, а методология как способ философского мировоззрения.

То, как представляется и мыслится нравственность в том или ином философском учении, в значительной степени зависит от характерного для него понимания человека, общества, истории, подчас даже мира в целом, от истолкования задач и путей философствования. Для выявления таких укорененных в самой ткани раз-

личных учений имплицитных определений нравственности нам придется в какой-то мере раскрыть общую структуру той или иной философии, хотя бы в общих чертах рассмотреть ее посылки, установки и замыслы. Об этом речь пойдет в двух последних параграфах главы. Таким образом, путь последующего рассуждения проходит от описания налично представленного состояния вопроса (предлагаемые дефиниции) к более глубинным слоям проблемы — к философским предпосылкам этого внешне фиксируемого положения дел (к тому, как вырабатывается то или иное понимание нравственности).

## 1. РЕЗУЛЬТАТЫ И ПРОСЧЕТЫ СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ЭТИКИ

Как отмечалось в предыдущем разделе, анализ морали ставит перед исследователем специальную задачу — отличие научно-теоретического аппарата этики от понятий нравственного сознания, имеющего в отличие от способа мышления науки нормативно-ценностную природу. И более того, нравственное сознание содержит в себе какие-то свои собственные представления о том, каково содержание и смысл понятия «мораль».

Нравственность — это не только мышление о чем-то «внешнем» ей (общественной жизни и истории, человеческой практике и поведении), но и самосознание, понятие о себе самой. Здесь и возникает специфическая трудность в теоретическом определении морали, которая скрывается под обманчивой кажимостью заранее данной «очевидности», под видом известности того, что нравственность «знает о себе самой». Обладая моральным сознанием, мысля по логике его понятий, человек, не знакомый с этикой, по-своему представляет себе, что подразумевается под «моралью». Обыденный нравственный опыт людей, повседневно встречающихся с практическими вопросами, решающих нормативные проблемы в жизненной ситуации, вырабатывает «свое понятие» морали и целый арсенал специфически нравственных категорий: «долг», «добро», «совесть», «моральный принцип» и т.п. Эта житейская духовная практика и затем практика литературная, гуманитарно-публицистическая и художественная создают стойкую историческую традицию в употреблении и толковании понятия морали и входящих сюда компонентов (об этом специально говорилось в начале первой главы). Отсюда и возникает впечатление «самоочевидности» моральных понятий и тех явлений в жизни, которые они выражают. У теоретика создается иллюзия, что для научного определения нравственности достаточно соотнести ее с другими «общеизвестными» моральными понятиями или же с теми представлениями, чувствами и переживаниями морального субъекта, кои он несомненно имеет или испытывал, обнаруживает у самого себя.

Такого рода «разъяснение терминов», дефиниции одних моральных понятий через другие, содержит в себе скрытый логический круг. (Скажем, нравственность можно как будто определить посредством указания на присущие ей явления долга, добра и зла; но определить последние можно только через понятие морали.) Апелляция же к «очевидностям» душевно-психологического, обыденного опыта сводит



теоретическую задачу научной дефиниции морали к внутреннему освидетельствованию неискушенного в теории «простого человека», который «узнает» здесь нечто давным-давно знакомое<sup>1</sup>. Если тот хорошо представляет себе, что такое следовать велению и правилу, принимать собственное решение, выбирать между исполнением обязанности и уклонением от нее, быть внутренне убежденным в чем-то или испытывать на себе осуждение со стороны, то, кажется, нет ничего проще, как разъяснить ему, что это и есть нравственность.

Здесь мы имеем в виду не прием популярной философской пропедевтики или пример обиходного растолкования. Это — определенная методологическая позиция некоторых буржуазных философских направлений. С точки зрения этой позиции, лингвистические описания морального языка в современном позитивизме (прояснение того, что люди имеют в виду, когда употребляют какие-то моральные термины); апелляция к интроспекции нравственного субъекта в этическом интуитивизме (каким образом он воспринимает, мыслит и переживает моральный долг или добро); обращение к внутренней преданности нравственного умонастроения в гуссерлианской феноменологии и экзистенциализме (у каждого человека есть совокупность непреложных, дорефлективных и в этом смысле безусловных, самоочевидных «доха» относительно морали, которые обнаруживаются в «чистом потоке переживания») — все это и есть конечная, высшая философская достоверность всех теоретических, умозрительных или «онтологических» положений и определений, касающихся нравственности.

В истории буржуазной этики XX в. можно встретить и вполне сознательные обоснования такого обращения к «самодостоверностям» обиходного опыта как конечной инстанции при решении теоретико-дефинитивных вопросов<sup>2</sup>. Ограничимся тремя примерами, взятыми из тех этических концепций, которые притязают на научное рассмотрение морали. Один из широко известных представителей интуитивизма в Великобритании У.Д. Росс так разъясняет специфику методологии этики. Естественно-научные дисциплины основываются на специальном изучении опытных объектов; теоретик здесь не может доверять здравому смыслу и суждениям культурно развитых людей «до тех пор, пока они не изучили данный объект

---

<sup>1</sup> Вот характерный образец такого «определения». Аналитик Р.М. Хеар так объясняет, что такое мораль и откуда она возникает со специфичным для нее языком предписаний: причины появления нравственных предписаний коренятся «в нашей человеческой ситуации»; эти причины связаны с тем фактом, что мы, в отличие от камней, должны совершать выбор и принимать решения о том, как поступать». «...Именно потому, что мы являемся свободными агентами, мы вынуждены задаваться прескриптивными вопросами» [220, 51, 6]. Ясность и общедоступность разъяснения природы и назначения морали обманчивы. Правда, любому человеку приходилось «совершать выбор и принимать решения». Но все дело в том, что внутренне очевидная для каждого свобода выбора в истории философии составила одну из самых сложных и спорных проблем. «Ясность» здесь — результат апелляции к тому «самодостоверному» для себя сознанию, которое в жизни обходится без «метафизических вопросов».

<sup>2</sup> Данная методологическая установка формулировалась, конечно, и раньше. Ее в афористически-категоричной форме выразил, например, английский философ Ф. Брэдли: «Нет никакой нужды задавать себе вопрос и с помощью каких-то научных процедур решать, что такое мораль. Ибо мораль — это то, что вокруг нас» [182, 187].

научно». В этике же такое прямое обращение к данным опыта невозможно. Здесь сами моральные представления «здравомыслящих и высокообразованных людей являются данными этики точно так же, как эмпирический опыт являет собой данные для естественных наук». «Простые моральные убеждения простых людей, — заявляет Росс, — кажутся мне не мнениями, которые философия должна обосновать или опровергнуть, а изначально данным знанием...» [281, 40—41, 21]. Эта методологическая установка последовательно реализуется у Росса и у других интуитивистов: основные понятия их этики — добро и долг — описываются и определяются именно так, как они выступают в сознании «простого человека», находящегося в «обычной ситуации».

Американский феноменолог М. Мандельбаум начинает анализ морального сознания с того, что в принципе исключает возможность применения специально-научных или философских предпосылок, данных социологии, психологии, логики или эпистемологии. Он предпринимает попытку очистить адекватное рассмотрение явлений нравственности от всяких теоретических «предварений» и «гипотез».

Мандельбаум намерен «показать необходимость обоснования всякой этической теории феноменологическим анализом морального опыта». Этот феноменологический метод состоит в описании и воспроизведении того, что «непосредственно переживается» моральным субъектом, и в исключении всего того, что привносится «со стороны», т.е. из научных и философских теорий. Скажем, понятия добродетели и порока должны определяться не с точки зрения философской позиции или задачи специально-теоретического объяснения, а только так, «как они представляются человеку, который приписывает их кому-то другому» [249, 7, 131, 31].

Профессор университета Эссекса (Англия) А. Макинтайер доказывает, что все попытки научного определения морали и выделения присущих ей характеристик основываются на представлении о нравственности как о чем-то традиционном, общепринятом. В морали же возникают ситуации выбора и действия, совершенно выходящие за границы тех общих признаков, какие может установить этическая теория; «здесь существует область, где логика и лингвистический анализ бессильны» (поскольку в жизни люди встречаются с такими проблемами, которые не поддаются теоретическому анализу). «Только феноменология может здесь нам помочь, притом такого рода феноменология, которую дает нам писатель-романист» [198, 38]. В данном случае неанализируемость феноменов нравственного сознания и, соответственно, неопределимость понятия морали научными методами обосновываются тем соображением, что нравственный опыт личности всегда «уникален», «неповторим». Взамен теоретическим дефинициям предлагается образно-доподлинное, художественно-нерасчлененное феноменальное воспроизведение душевного мира моральной личности.

Подобные высказывания о «самодостоверности» для теории морали и философии в целом «первичных данных» обыденного опыта можно обнаружить и у экзистенциалистов (философ в самом сознании субъекта должен «вычитывать» онтологические структуры «жизненного мира», подвергая себя «воздержанию»

(*epoché*) от каких-либо теоретических предпосылок)<sup>1</sup>, и у позитивистов-аналитиков (описание и растолкование смысла моральных понятий и суждений, как они употребляются в житейских ситуациях, провозглашается доподлинной задачей философии морали). То же самое можно встретить и у более ранних логических позитивистов, которые мыслят задачу философии морали как будто бы иначе — как применение логического аппарата науки к анализу нравственного языка. Приведем только одно характерное высказывание английского позитивиста Э. Айера: «...Моя задача состоит лишь в том, чтобы проанализировать, как употребляются моральные термины, а не в том, чтобы научно объяснить их»<sup>2</sup> [176, 239].

Установка на «доподлинное воспроизведение» — а по существу, повторение под видом строгой науки или экзистенциальной философии житейских нравственных представлений — призвана как будто бы гарантировать от привнесения в моральные феномены предвзятых концептуальных схем и «метафизики». В этом и состоит, в частности, *epoché* гуссерлевско-экзистенциалистского метода или объективистская «нейтральность» позитивистской метаэтики. Но на самом-то деле такая установка открывает путь к некритическому, апологетическому усвоению и перенесению в теорию иллюзорно-фетишистских, превращенных форм обыденного сознания, «религии повседневной жизни», «мира видимости», как их именует К. Маркс, а самое теорию превращает в «дидактическое, более или менее доктринерское истолкование обыденных представлений» [2, т. 25, ч. 2, 398].

Если же говорить особо о характерной фигуре западного философа морали, то он пока остается в границах такого феноменального воспроизведения моральных явлений, как они представлены в обиходном сознании и языке, попросту стирает грань между теорией морали и нравственным сознанием, которое он призван исследовать. Но главное, что данная методологическая установка *снимает* проблему теоретического, специально-научного определения тех понятий морали, которыми стихийно пользуется обыденное сознание. Задача философа рисуется как лишь идентификация «общеизвестных» явлений и представлений в качестве того, что и должно называть моралью. Достаточно привлечь всем известные явления нравственного сознания или языка, чтобы читательская публика «узнала» в философском рассуждении то, что давным-давно ей знакомо.

---

<sup>1</sup> Вот как характеризует феноменологический метод американский комментатор экзистенциализма К. Майклсон: «Экзистенциализм — это первая серьезная философия во всей истории философской мысли, которая оказывает такое доверие субъективным настроениям». Экзистенциалист погружается в переживания человека «для того, чтобы найти в них достоверный индекс реальности. Эти настроения не являются случайными продуктами нервной системы человека; в них мы вычитываем тайну его существования» [195, II].

Марксистская критика феноменологизма в экзистенциалистской концепции познания и сознания дана в работах П.П. Гайденко [38], Э.Ю. Соловьева [132], М.К. Мамардашвили [131, 149—204], В.Н. Кузнецова [87], Г.М. Тавризян [141] и др.

<sup>2</sup> Более подробно феноменологически-лингвистический метод неопозитивистской метаэтики рассмотрен нами в статье «Критика методологии логического позитивизма в этике» [157, 496—514].

Дело, конечно, вовсе не в том, что в науке учитывается обыденный моральный опыт — он, разумеется, не может не учитываться в самой абстрактной теории. Вопрос о том, как его следует принимать во внимание. То ли принимать его как изначальные данные и непререкаемые постулаты и обосновывать им теоретические построения, то ли объяснять и выводить сам этот специфически моральный опыт из понимания *природы* морали, раскрываемой научно. В первом случае определение нравственности будет выдержано в духе толкового словаря: дефиниция интересующего нас термина осуществляется посредством его синонимов, «заменителей», тех слов, которые, как предполагается, мы уже знаем. Это будет не объяснение, а ассоциативное «растолкование», рассчитанное на непосредственное «узнавание знакомого». И хотя такая процедура вполне законна в обиходных растолкованиях научных терминов для широкой читательской аудитории, она нисколько не продвигает нас вперед в теоретическом понимании предмета специального изучения. Для этого требуется нечто совершенно другое — *выведение* определяемого понятия из таких же теоретических понятий, из специализированного познавательного опыта науки. Поскольку же речь идет об определении особой формы *сознания*, то в этом случае необходимо «рассматривать сознание как функцию, атрибут социальных систем деятельности, выводя его содержание и формообразование из переплетения и дифференциации связей системы, а не из простого отображения объекта в восприятии субъекта». Тем самым в анализе духовных феноменов «образуется точка отсчета, независимая — в исследовании самого же сознания — от психологически сознательных выражений духовной жизни индивида, от различных форм его самоотчета и самообъяснений, от языка мотивации и т.д.» [101, 16]. Таково существо марксистского подхода к определению природы нравственного сознания. Говоря иначе, мораль как *объект* научного анализа не может быть определена посредством одних только «свидетельств» самого морального сознания, обыденного душевного опыта человека. Она должна быть выведена «из чего-то другого» — из объективных социальных детерминант нравственности, которые и порождают данный опыт в свойственной ему форме. Эти же «свидетельства» суть только явления, феномены, внешние выражения структуры и функций морали в общественной жизни; они могут быть привлечены в контексте теоретического рассуждения разве только в качестве наглядной демонстрации и популярных разъяснений, но не в качестве исходных посылок.

Что касается феноменологической и экзистенциалистской мысли, то здесь проблема определения морали снимается в принципе: философ может нечто «прояснить» в духовном (и моральном) опыте, но не объяснить, «раскрыть», но не вывести, «войти внутрь» сознания, но не рассматривать его «со стороны». Предметное (объективирующее) исследование человека и его духа считается методом науки, но не подлинной философии. Единственным путем проникновения в тайну человеческого сознания и особенно таких его форм, где он выступает как автономный субъект, полагающий себя в качестве свободного, позиционно-ориентированного, обращенного к миру и проецирующего себя в мир, считается полное отождествление философского размышления с жизнью этого сознания, «вхождение

внутри» и взгляд на его проблемы «изнутри». В экзистенциализме и близких ему типах философии, конечно, имеются какие-то весьма особые понимания, контекстуально-имплицитные или явственно обозначенные толкования понятия нравственности, но отнюдь не его теоретические определения. (Каковы эти своеобразные интерпретации понятия морали, откуда происходит эта методологическая установка и почему в феноменологии гуссерлевского типа и экзистенциализме оказывается принципиально невозможным предметное рассмотрение человеческого сознания в его глубинных истоках, а следовательно, и определение специфики моральных понятий — обо всем этом будет подробно говориться в четвертом параграфе данной главы.)

Сходная ситуация возникла в интуитивистской этике. С одной стороны, здесь вопрос о специфике и возможности определения моральных понятий был заострен в качестве рубежа, отделяющего новейшую этику от традиционной. Дж. Мур обращает внимание на совершенно «уникальный», не сводимый к чему-либо иному, характер нравственных идей и представлений, радикально отличных, например, от понятий науки. Но, с другой стороны, именно отсюда делается вывод о том, что исходная категория морали, добро, вообще неопределима, если под определением понимать ее выведение из неморальных (естественно-научных, социологических, психологических и космологических, вообще эмпирических и теоретических) понятий. Такое определение и означает сведение морали к чему-то другому, внешнему ей, инородному и чуждому, т.е. отрицание ее специфики («уникальности»). Тезис о неопределимости добра доводится Муром до крайнего выражения: идею о нем якобы невозможно передать от одного человека к другому средствами языка, разъяснения: «... Точно так же, как невозможно никак объяснить, что такое «желтое», тому, кто этого еще не знает, нельзя и объяснить, что такое добро» [256, 7].

Несколько иное положение складывается в тех этических концепциях, которые ориентируются именно на научное описание явлений морали «внеморальным», нейтрально-сторонним языком метаэтики. Здесь по крайней мере осознается задача (хотя, наверное, только в самое последнее время) такого определения морали, которое не было бы простым воспроизведением обыденных представлений о ней. Профессор Бирмингемского университета Ч.Г. Уайтли указывает, что определение нравственности, понимаемое как описание смысловых значений слов «мораль» и «моральный» в обычном языке, неосуществимо и не может считаться собственной философской проблемой [198, 21]. Редакторы-составители сборника статей «Определение нравственности» Дж. Уоллес и А. Уолкер свидетельствуют, что в современной этике «адекватность любого предлагаемого определения устанавливается, по крайней мере частично, посредством апелляции к обычному языку». Но здесь «возникает хорошо известная трудность»: такой подход предполагает, что в обычном языке слова «мораль» и «моральный» обладают достаточно определенным значением, что на самом деле далеко не так (см. [198, 5]).

Приведем пример того, как «научное» определение морали дается ведущим представителем аналитической этики (с частичным привлечением «общеизвестных» представлений, выраженных в «обычном языке»). В книге Р.М. Хеара

«Язык морали», сквозной темой которой как раз и является специфика морального языка, при самом внимательном чтении можно обнаружить лишь следующие указания отличительных особенностей нравственности. «Причина того, что поступки особым образом обнаруживают в себе моральные принципы, состоит в том, что функция моральных принципов — руководить поведением. Язык морали — это разновидность языка предписаний». (С этим положением Р.М. Хеара мы уже знакомы по другой его работе.) Автор указывает, что отсутствие более точной спецификации морального языка по сравнению с другими видами предписаний привело этиков (имеются в виду эмотивисты) к тому, что нравственность не отграничивали должным образом от «пропаганды». В последней мы имеем дело с «увещеванием», с намерением и попытками просто склонить и принудить человека к тому или иному действию. В морали же «я должен в конце концов сам решить, что я должен делать». Вместе с тем это решение не должно быть просто изъяснением личного намерения, оно должно быть решением о принципе, о том, как вообще следует поступать всем людям (Р.М. Хеар называет это «универсализуемостью» моральных суждений). Но и этого еще не достаточно для определения специфики морали. Автор далее вводит различие между пруденциальными и собственно моральными предписаниями. Один объект мы рекомендуем потому, что он «выполняет какую-то функцию, отличную от него самого»; другие одобряются и рекомендуются «ради них самих». «Иногда мы рекомендуем поступок, как принадлежащий к классу тех действий, которые влияют на будущее счастье человека; иногда же мы рекомендуем поступок, как относящийся к такому роду действий, которые указывают на его моральный характер, т.е. к таким действиям, которые показывают, является ли он добродетельным человеком», «человеком, каким должно стремиться быть». Моральные суждения, таким образом, всегда говорят о человеке, о его характере, даже если непосредственно они не высказываются относительно поступков. Общий вывод таков: «Обычно моральные суждения, которые мы высказываем и которых мы придерживаемся, глубоко затрагивают жизнь наших ближних; и это само по себе достаточно, чтобы объяснить то особое место, которое мы им отводим. Если к этому добавить... что моральные суждения всегда имеют возможное отношение к нашему собственному поведению в том смысле, что мы не можем в полном смысле принять их, не согласуя с ними свои поступки... то не требуется никаких дальнейших объяснений специфического статуса морали» [219, 1, 14, 77].

Допустим, что Р.М. Хеару удалось в достаточной мере ограничить поле собственно моральных суждений, так что из него будут исключены все инородные феномены языка. Обратим внимание на следующее. В контексте его рассуждения опорными точками в определении понятия нравственности являются вещи, так сказать, общеизвестные — «предписание», «увещевание» и «личное решение», «руководство к действию» и т.д. Это и есть основные дефинитивы категории морали. Но они далеко не однородны по их гносеологическому составу. Некоторые из них (как, например, «моральный характер», «добродетельный человек», «каким должно стремиться быть») сами явно относятся к моральному языку, имеют норматив-

но-оценочный, а не теоретический смысл. Они-то и подлежат определению, выведению из общего понятия морали. Ясно, что автор здесь совершает незамысловатый логический круг — апеллирует к тем явлениям нравственного сознания, которые и нуждаются в исследовании. Другие (типа «счастье человека», то, что «глубоко затрагивает нас самих и наших близких», предпочтительное «ради него самого») почерпнуты из обыденной и разговорной, гуманитарной и литературно-беллетристической традиции, наполнены эмоционально-ценностным «смыслом», субъективно-причастной значимостью, что, конечно, очень далеко от теоретически строгого содержания. Мы видим, что в этой части своего рассуждения Р.М. Хеар полагается на обиходный опыт «простого человека», сознательно или бессознательно выдает житейские представления за «изначальные данные» этической науки. Здесь создается та видимость объяснения и определения морали, которая основывается на том, что «все знают, о чем идет речь».

Но есть еще третья группа концептов (понятия «прескриптивный язык», функция руководства поведением, самостоятельность индивидуального решения, «универсализуемость» моральных суждений, различие пруденциальных и собственно моральных рекомендаций), которые действительно могут что-то разъяснить в понятии нравственности. Но для этого их надо брать не как нечто заранее известное, а подвергнуть развернутому теоретическому анализу. Явления, обозначаемые ими, далеко не так просты и ясны, как может показаться с первого взгляда. (Понятие «универсализуемость», правда, подробно рассматривается Р.М. Хеаром, о чем специально будет говориться ниже.) Об этой группе концептов следует сказать особо. В данном случае цитируемый нами автор употребляет понятия, которые в последние два десятилетия стали ключевыми в предлагаемых на Западе дефинициях морали. Некоторые попытки определения нравственности посредством подобных понятий представляют для нас известный интерес.

Обратимся к автору, зарекомендовавшему себя одним из наиболее серьезных исследователей морали, известному также своей критикой этического формализма, типичным представителем которого является Р.М. Хеар. Американский теоретик Э. Эйдел, разбирая в своей книге «Метод в этической теории» различные способы анализа нравственности, явное предпочтение отдает «социально-культурному дескриптивному подходу», где «моральные феномены рассматриваются как социальные в своей основе». В рамках этого подхода понятие «моральное суждение» в качестве очерчивающего поле этического исследования оказывается «вводящим в заблуждение»: оно неправомерно сосредоточивает внимание теоретика на анализе нравственного «рассуждения». Предпочтительно исследовать самую мораль, функция которой состоит в «регуляции, направлении и контроле» поведения и мотивов людей. Способ регуляции действий человека в обществе «принимает множество различных форм» — «от насилия до увещевания». Если моральный способ регуляции отличать от всех остальных, то возникает «самый трудный» вопрос — что именно составляет специфику нравственности.

Здесь, как представляется Э. Эйделу, можно указать на то, что в собственно моральную регуляцию не входит «прямое принуждение или угроза насилия». «Это

известная идея о том, что нравственность должна каким-то образом действовать «изнутри» индивида». «Современные психологические исследования процессов «интернализации» в развитии личности..., по-видимому, достаточно продвинулись вперед, чтобы идея о том, что мораль есть нечто внутри индивида, могла стать плодотворной дефинитивной ее характеристикой». Далее автором проводится различие моральных и технических (пруденциальных) предписаний. И, наконец, еще одна отличительная черта морали: этот способ регуляции «включает какой-то элемент рассуждения», некоторые «специфические термины» или способы употребления обычных терминов. Здесь имеются особая «система понятий», «схема организации, или систематизации», представлений, «способ обоснования» предписаний и методы принятия решений, особого рода чувства. Все это в совокупности и «составляет мораль, те качества, которые помогают нам воссоздать ее», но которые, как это признает сам Эйдел, еще подлежат изучению и анализу [207, 199, 204—209].

Итак, в состав понятия нравственности, если подвести итог рассуждению Э. Эйдела (а также и тех многих западных авторов, которые указывают те же признаки морали) и наметить проблему, как она теперь обрисовывается, входят следующие моменты. Прежде всего, это исходное, родовое понятие — (1) способ регуляции поведения человека в обществе. С него, по-видимому, следует начать определение морали. Но возникает вопрос, что такое «способ регуляции»? Каково его место и соотношение с иными механизмами, детерминирующими действия человека в его социальном бытии? Скажем, личный материальный интерес также стимулирует, направляет и контролирует поступки людей, но очевидно, что этот способ детерминации поведения не относится к классу нормативных регуляторов, к которому относится, в частности, нравственность. Стало быть, самая первая проблема состоит в теоретическом определении понятия нормативной регуляции; называть его явно недостаточно.

Специфика же собственно нравственной регуляции включает какие-то особые формы предписаний и санкций (2). Как будто бы ясно, что к специфически нравственному воздействию нельзя отнести прямое насилие или его угрозу, и столь же очевидно, что в морали требование общества к человеку принимает форму самовеления, самоконтроля и самооценки; оно каким-то образом «интернализуется». Но и эти как будто бы очевидные вещи нуждаются в детальном теоретическом анализе — какие же особые санкции действуют в нравственности; каков механизм их воздействия на индивидуальное поведение и сознание; каким именно образом «внешнее» требование переходит во «внутреннее»? (Последнее, например, содержится в себе такую сложную в истории этики проблему, как свобода воли и выбора.) Далее, моральный способ регуляции включает какую-то особую форму сознания (3), общественного и личного. Какова же специфическая природа его? Чаще всего буржуазные авторы ограничиваются простым указанием моральных понятий, употребляемых этим сознанием («добро», «долг», «подобающее» и др.), или моральных суждений, содержащих эти термины, а также нравственных принципов, идеалов и т.д. (С такого рода «дефинициями» мы уже встречались; они сводятся к



тавтологии — моральное сознание определяется с помощью понятия этого сознания.) В последнее десятилетие теоретики научной ориентации стали искать способы определения самих понятий морали посредством неморальных концептов. Более или менее общепризнанными считаются два критерия, отличающих нравственные суждения от всяких иных, — их *прескриптивность* и *универсализуемость*.

*Прескриптивность* (4) моральных суждений, по убеждению этих теоретиков, отличает эти высказывания от суждений познавательных, дескриптивных, в том числе научных. Прескриптивность и должна объяснить связь моральных высказываний с практическим действием: в них содержится не «информация» о чем-то, а скрыто или явно выраженное предписание, вменяющее человеку какие-то поступки и побуждения. Но, опять-таки, недостаточно терминологически обозначить как «прескриптивность» способность моральных суждений воздействовать на мотивационную сторону сознания человека или просто раскрыть вкладываемый в данный научный термин смысл. Отношение морального суждения к действию имеет какую-то специфическую природу, она-то и нуждается в теоретическом определении и объяснении.

Р.М. Хеар раскрывает смысл данной особенности моральных суждений следующим образом: их можно принять (признать правомерными, сделать своим убеждением) не иначе, как обязуя себя к чему-то (к действиям, поведению). С этим можно и согласиться, но все дело в том, как это следует понимать и объяснять теоретически. Проблема нормативности явлений морального сознания, т.е. того особого способа мышления, переживания, представления и восприятия, где убеждение в чем-то содержит в себе самопонуждение, обязательство соответствующих акций, одна из сложных в этике. Это вопрос — в конечном счете философский, психологический и социологический: каким вообще образом сознание (общественное и личное) детерминирует деятельность людей. В моральной регуляции эта детерминация действия сознанием имеет, по-видимому, весьма специфический характер. Ее сложный «механизм», стало быть, и следует изучать для определения данного признака морали.

Несколько лучше обстоит дело с проблемой *универсализуемости* (5) моральных суждений, которую в аналитической этике выдвинул первым Р.М. Хеар (следя, впрочем, пониманию Кантом категорического императива). Многие западные авторы принимают принцип универсализуемости в качестве наиболее характерной особенности моральных суждений. Суть данного принципа состоит в следующем. Нравственная оценка или предписание, даже в том случае, если непосредственно она относится к единичному действию какого-то индивида, может быть обобщена таким образом, что будет правомерной в отношении всего класса подобных действий, кем бы они ни совершались. Этим моральное предписание отличается, скажем, от простого веления («закрой дверь!» или «ты должен поступить так потому, что я тебе это приказываю»), а нравственная оценка — от выражения субъективных предпочтений (типа «мне это нравится» или «я одобряю этот поступок потому, что он совершен человеком, к которому я испытываю симпатию» или же «...потому, что это близкий, а не чужой мне человек»). Несомненно, что Хеару удалось выявить одну из существенных черт нравственных суждений, говоря обыденным

языком, их «беспристрастность», «нелицеприятность», а выражаясь более строго, — подчинение частных, ситуационных, личных моральных долженствований каким-то единым критериям и законам. По сути дела, здесь выражается равнообязательность требований нравственности для всех людей. Однако то, что Хеар, будучи типичным представителем лингвистической этики, фиксирует как явление морального языка, нуждается в социологическом и философско-историческом анализе. Проблема универсализуемости нравственных суждений — это в конечном счете вопрос о том, как и почему в общественной жизни возникают такие нормы, которые конденсируют в себе некоторые регулярности социального поведения, типичные черты общественного уклада, наконец, общие закономерности исторического бытия человека.

И последнее, *разграничение моральных и пруденциальных* (технических, утилитарных, или, как еще иногда их называют, «инструментальных») предписаний и оценок (6). Это различие, восходящее еще к Аристотелю (разведение им понятий *φρόνησις* — «практичность» и *τέχνη* — умение, искусство) и Канту (категорический и условный императивы), имеет большое значение для выявления специфической природы морали. Но именно в этом вопросе всплывает множество сложных и нерешенных проблем, высказываются самые разноречивые точки зрения, подчас и заведомо несостоятельные решения. Широко признано, например, разграничение ценностей «инструментальных», т.е. таких качеств объектов (действий), благодаря которым они выполняют какие-то функции, служат «для чего-то другого», и ценностей, «внутренне присущих» самим объектам, благодаря которым они ценны «сами по себе», безотносительно «к чему-либо еще». Но ясно, что если мораль в целом имеет какое-то общественно-историческое назначение, то такое разделение нельзя признать правомерным. Поступки человека обладают специфически моральной ценностью в конечном итоге потому, что «чему-то служат», а не «сами по себе»<sup>1</sup>.

Понятия «внутренне присущей ценности» (intrinsic value) и предписания, вменяющего поступок «ради него самого» (или потому, что он подобает человеку, «каким должно стремиться быть»), являются типичными примерами поиска «удостоверений» теории этики в тех моралистических представлениях, которые обнаруживаются в обыденном психологическом опыте «простого человека». Последний

---

<sup>1</sup> В последние годы (т.е. в 1960-е гг. — *Сост.*) проблема соотношения общественных функций морали и относительно самостоятельного значения нравственных ценностей приобрела еще вот какой вид. В качестве одного из специфических признаков морального предписания указывается его «приоритетное значение» (over-riding character): если в какой-то практической ситуации сталкиваются между собой различные соображения, требования и мотивы — скажем, с одной стороны, моральные, а с другой стороны, экономические, политические, утилитарные, — то в самих моральных принципах имплицитно предполагается, что требования нравственности должно предпочесть всяким иным интересам и целям. «В этом отношении язык морали, — пишет Н. Купер, — это «язык самого важного» [198, 97]. (См. также [217, 470—476]). Хотя в этой характеристике морального языка, по-видимому, улавливается какая-то особенность нравственности, она еще не позволяет уяснить, в каком же смысле моральные требования «приоритетны» и как они соотносятся с иными социальными запросами.

действительно может мыслить свой моральный долг или нравственную ценность поступка «безотносительно к чему-либо еще». Для житейского морального сознания нет никакой необходимости в том, чтобы в решении каждодневно-практических вопросов каждый раз анализировать, какое общественное значение могут иметь отдельные поступки в историческом масштабе. Оно вполне может удовлетвориться теми «очевидностями» относительно должного и ценного, которые исторически выработаны нравственностью. Более того, в рамках ограниченной бытовой ситуации моральные предписания и оценки не связаны безусловно с фактическими последствиями совершаемых действий. Нравственно подобающий поступок может быть далеко не самым целесообразным в возникших обстоятельствах, а действие, обещающее ближайший успех, отнюдь не всегда отвечает моральным критериям. Отсюда и возникает различие нравственных и пруденциальных предписаний и оценок. Но это — всего лишь констатация эмпирического факта, располагающегося на поверхности явлений, и описание способа мышления и чувствования морального субъекта. Необходимо еще теоретическое объяснение того, почему же мораль, институт, выполняющий в обществе определенные функции, содержит в себе оценки и предписания, совершенно отличные от критериев внешней целесообразности и простой полезности.

Мы попытались здесь суммарно воспроизвести те идеи, положения и предположения относительно специфики морали, высказываемые немарксистскими авторами, которые, вообще говоря, могут иметь известное позитивное значение для определения понятия морали. Для этого нам пришлось их «выкраивать» и освобождать от весьма разноречивого материала, который такой научной значимостью, с нашей точки зрения, не обладает. Но даже после совершения такой процедуры «извлечения ценного» приходится признать, что изложенное выше еще очень далеко от теоретически осмысленного, концептуального понимания того, что же такое нравственность. И беда не в том, что указываемых отличительных признаков морали еще недостаточно для ее вычленения и определения. Главное состоит в том, что эти характеристики нравственности либо научно не выверены, представляются очевидными лишь в рамках удостоверений «здравого смысла», либо же только названы, терминологически обозначены, но сами еще нуждаются в теоретическом определении. В выявлении специфики нравственности, стало быть, надо переходить от чисто формальных дефиниций, от определения одних терминов посредством других, к *содержательно-теоретическому* изучению природы морали. А здесь-то и начинаются самые сложные проблемы.

Для современной буржуазной философии морали здесь возникают почти непреодолимые трудности. Если обратиться к самому существу дела, то связаны они прежде всего с тем, что в теории нравственности, как правило, либо обходятся стороной, либо сознательно исключаются вопросы природы общественных отношений, действующих в истории объективных детерминант и закономерностей, движения истории как единого поступательного процесса.

В позитивистской метаэтике вопросы о социальной природе, источниках и функциях нравственности выводятся за границы собственного интереса философии

морали. Это — вопросы для социологов, как высказался однажды Э. Айер, философу морали вникать в них не следует. Американский эмотивист Ч. Стивенсон, более чуткий к проблемам социальной практики, так разъясняет суть метаэтического подхода к определению морали. Уклад социальной жизни и практикуемые в обществе формы поведения, конечно, «играют важную роль в том, какие объекты человек называет добром», ибо нравственность как-то связана с общественными нравами. «Но отсюда вовсе не следует, что о нравах надо упоминать при определении моральных предикатов». Такая ссылка на общественную практику «может легко ввести нас в заблуждение» [296а, 94]. В определении терминов морали нужно исходить якобы лишь из того, как они употребляются в моральном языке. Такое же отношение к социально-содержательному рассмотрению нравственности сохраняется и в аналитической этике; оно весьма характерно для подавляющего числа западных теоретиков, стремящихся определить понятие морали научно<sup>1</sup>.

Итак, вопрос о социальных функциях морали, ее месте и роли в общественной жизни и истории человечества в «научной» этике утрачивает свое принципиальное, основополагающее методологическое значение. Можно ли при таком подходе к анализу нравственности дать ей содержательное определение? Очевидно, нет. Мы уже установили, что определение понятия морали предполагает не просто дефиниции предписательно-оценочных терминов нравственного сознания посредством терминов иного рода — научных, вненормативных, описательных, — но в конечном счете раскрытие теоретического содержания последних. Такое определение по самому своему существу не может быть ничем иным, как исследованием природы (социального назначения, происхождения, функций, механизмов) тех явлений, которые обозначаются этими терминами.

Точно так же и философы гуманитарно-экзистенциальной ориентации (не только экзистенциалисты, но также персоналисты, феноменологи разных направлений, теологи-неоортодоксы), не отрицая социально-исторических факторов детерминации поведения человека и фактически исповедуемых им моральных убеждений, «выносят за скобки» эти факторы при рассмотрении «подлинности» человека как нравственного субъекта. А потому и выявление истинного смысла морали считается возможным лишь при отвлечении от «фактической», наличной, «внешней» истории и социальной детерминации в деятельности и сознании человека.

---

<sup>1</sup> Позднее аналитики не раз упрекали эмотивистов в «чрезмерном увлечении логикой», в недоучете «общественной важности» морали. Однако декларации аналитиков о том, что этика должна «удерживать связь с жизнью», никак ими не реализуются в их методологии: нравственность по-прежнему анализируется лишь в виде «морального языка». То же самое показала дискуссия советских и британских философов по проблемам этики в 1969 г. Когда речь зашла об определении понятия морали, один из английских философов предложил такую дефиницию (выделяя те признаки морали, которые могли бы принять и марксисты): нравственность — это «общественный феномен», имеющий «социальную значимость», «фундаментальное и центральное значение» в общественной жизни. Но это определение — пока еще весьма расплывчатое, но по крайней мере указывающее на социальную природу морали — как будто ни к чему не обязывало британских участников дискуссии. Во всех рассуждениях о морали они как бы отлекались от ее общественных функций (см. [60, 138—141]).

(На какого рода гуманитарно-философских посылах основывается эта установка на поиск «подлинной» нравственности по ту сторону реальной истории и к какому пониманию содержания морали она приводит экзистенциалистов — вопрос особый. Им мы специально займемся ниже.)

В значительной мере как реакция на формализм ортодоксальных позитивистов и абстрактный гуманизм их философских антиподов в последние два десятилетия на Западе пробудился широкий интерес к социально-конкретному, историко-эмпирическому анализу морали, как она представлена в различных типах общества. В основном этот интерес идет по линии социальной антропологии и этнографии; результировался он в появлении ряда содержательных работ, описывающих нормативные кодексы племенных общностей Америки, Африки, Азии и Австралии, до сих пор находящихся на различных стадиях родового строя. Здесь, напротив, исследуются социально-практические функции нормативно-оценочных систем, их обусловленность формами общественной жизни, способы детерминации поведения и мышления человека этими социальными нормативами.

Однако эти общественные связи и механизмы интерпретируются в основном в свете методологии современной позитивистской социологии, ее эмпирико-функционалистских установок. В таких работах мы чаще всего наблюдаем почти полное исключение философско-исторических вопросов. Конечно, тут представлена особая, подспудная «философия истории», но именно как антипод концепций, обобщающих процесс исторического развития в целом. Как предполагается, история человечества — это не единый поступательный процесс, а пестрая плюральность эмпирически фиксируемых состояний; каждый наблюдаемый тип общества выражает собой некоторую особенную реализованную возможность или вполне самостоятельную линию развития, но отнюдь не какую-то ступень или фазу общенсторического восхождения; в основе этих уникальных, своеобразных состояний лежат только суммарные равнодействующие стихийно взаимодействующих факторов, а не какие-либо закономерности общего плана, своеобразно раскрывающиеся в особых условиях<sup>1</sup>. В результате применения этих позитивистских установок (как кажется самому исследователю, при исключении всяких предваряющих эмпирическое описание методологических принципов) к конкретному исследованию оказывается, что разнообразие встречающихся в различных обществах нормативных кодексов таково, что применительно к ним нет смысла говорить о *едином* понятии *морали*. В это понятие каждый раз должно вкладываться иное содержание в зави-

---

<sup>1</sup> Любопытные свидетельства, или, если угодно, признания, на сей счет имеются в самой позитивистской литературе. Ч. Тэйлор в своей статье «Марксизм и эмпиризм» характеризует такого рода позитивистскую методологию и историческое воззрение как «атомистический взгляд», рассматривающий историю «по аналогии с биржей»: в истории «события совершаются и общества изменяются в результате случайности, образуемой суммарным взаимодействием индивидов». Марксистское же понятие объективной закономерности истории представляется такому воззрению некой «телеологией», концепцией «мистического направляющего духа», движущего историю к «определенной цели», наподобие «хитрости разума» у Гегеля [180, 237—241].

симости от того, мораль какого общества изучается. Под этим разнообразием подразумевается отнюдь не только различие *нормативного содержания* кодексов (что именно предписывается человеку и как оценивается тот или иной вид поведения), но разнотипность самих *способов регуляции*.

Спрашивается, каким же образом исследователь-эмпирик в условиях этого «обильного разнообразия»<sup>1</sup> нормативных систем может выделять то, что относится к собственно морали? Некоторые из социальных антропологов откровенно признают «трудность формулирования общеприемлемой теоретической схемы, с которой можно было бы согласовать наблюдаемые факты». Поскольку «философы не пришли к единому определению нравственности» и «дискуссии, в которых участвовали лучшие умы пятидесяти или шестидесяти поколений, не достигли какого-либо решения», этнографу остается полагаться на свое «непосредственное усмотрение» в разграничении моральных и неморальных явлений, для чего он «не нуждается в изучении философии морали» [215, 2, 9—10]. Другие же авторы прямо заявляют, что невозможно указать единые критерии определения нравственности, что должно быть не одно, а несколько понятий морали соответственно различным типам общественной регуляции поведения<sup>2</sup>.

Сразу же отметим, что «несколько понятий» морали — результат смешения собственно нравственности, нормативного регулятора *особого рода*, с иными типами регуляции. Весьма типично, например, для социальной антропологии зачисление в область морали таких нормативов поведения, как религиозные ритуалы, магические церемониалы, традиции этнического характера, обычаи самых разных видов, включая санитарно-гигиенические и производственно-трудовые. Ясно, что объединить все это можно либо ценой отказа от единого понятия морали, либо при крайне расширительном толковании нравственности.

Но здесь возникает не просто теоретико-дефинитивная проблема (как понимать — узко или широко, специфично или расширительно — термин «мораль»), но вопрос более фундаментальный, касающийся сущности историзма. «Плюральность» или расплывчатость понятий нравственности, пристрастие к «особым случаям», эмпирической «уникальности» исторического и этнографического материала в данном случае не имеет ничего общего с конкретно-историческим подходом. По существу, это — отрицание принципа историзма как методологического основания эмпирических исследований, подмена его плюралистическим толкованием истории. Таким образом, и в сфере социально-антропологических изысканий со-

---

<sup>1</sup> Выражение принадлежит английскому социологу А.Т. Хобхаузу (см. [227]). Эта идея впоследствии стала одним из постулатов позитивистски ориентированной этнографии.

<sup>2</sup> Э. Эйдел, сам специально занимавшийся социально-антропологическими исследованиями, также не избег подобных плюралистических издержек в толковании понятия морали. Возможно, пишет он, что «способ отбора, процедура определения и объединяющий признак морали может изменяться применительно к различным системам нравственности». «Центральным признаком морали в одном случае может быть «что тебе говорит совесть», в другом — «что дает нам традиция», в третьем — «что сохранит трибу» [207, 209].

стояние проблемы определения морали объясняется не всегда явно выраженными философско-историческими воззрениями, лежащими в основе постановки вопроса о том, что такое нравственность.

Проблема, с которой столкнулись западные исследователи нормативных кодексов и философские интерпретаторы морали, представилась им самым следующим образом. С одной стороны, теоретики морали прошлых эпох до сих пор имели дело почти исключительно с христианско-европейским пониманием нравственности, вкладывали в данное понятие тот специфический смысл, который был связан с культурными традициями Запада. С другой же — этнографические исследования племен, изолированных от европейской цивилизации, обнаружили совершенно иные по типу кодексы и способы морального мышления. Далее логика рассуждения разворачивалась по критериям моралистических оценок. Чтобы избежать издержек европоцентризма, необходимо допустить, что наряду с «западным» понятием морали существуют и совершенно иные, не просто более «примитивные», «неразвитые», исторически предшествующие «зрелому» состоянию нравственности, а системы во всех отношениях «уникальные», «равно ценные». Так «искупление чувства вины» европоцентристского мышления послужило моралистическим оправданием позитивистского воззрения исторического плюрализма<sup>1</sup>.

Действительная же проблема определения понятия морали, если ее рассматривать с позиции философского и научного историзма, заключается в следующем. Развитие человеческого общества происходит отнюдь не однолинейно, «унифицированно», если говорить об эмпирической истории, как она реально протекает. В каждый временной момент на географической карте общественной культуры могут быть представлены различные стадии этого развития, составляющие в известном смысле самостоятельные ветви единого древа, различные пути поступательного движения цивилизации. Говорить о «боковых», «отклоняющихся» ветвях эволюции отдельных обществ или о «прежиточных», «отсталых», «неразвитых» формах социальной жизни можно лишь в плане сопоставления этих форм с общим направлением истории, выявляемым на уровне сущностного, философского ее понимания, но не в плоскости непосредственного сличения внешних признаков примитивных укладов жизни с эмпирически-описательной картиной современной «западной цивилизации». Общие закономерности исторического прогресса относятся отнюдь не к этой внешне-фактической картине «обильного разнообразия», а к

---

<sup>1</sup> К. Фюрер-Хаймендорф как бы нехотя признает, что нормативные системы нынешних «примитивных» народов «во многих отношениях сравнимы» с социальными нормами, действовавшими в Европе в эпоху палеолита. «Однако мы не намерены представить эти общества как стадии однолинейной прогрессии от простого к развитому и цивилизованному... Главная цель этой книги — продемонстрировать многообразие моральных идей и способов контроля, применяемых в разных обществах для обеспечения традиционного морального порядка» [215, 15, 13]. В дискуссии между советскими и британскими философами в 1970 г. также было высказано это соображение моралистического порядка: если рассматривать некоторые из существующих ныне вне западного мира нормативных систем как более простые по сравнению с более высокоразвитыми, западными, то тем самым исследователь остается в рамках европоцентризма и разделяет тезис о «неполноценности» отсталых народов.

достаточно удаленной от эмпирического описания «логике» истории. И только в этом, абстрактно-теоретическом, общен историческом плане различные социальные состояния, сосуществующие в географическом пространстве (при всех их особенностях, индивидуальных путях и судьбах развития) могут быть обозначены и оценены как разные эпохи единого «исторического времени».

Представленные в «третьем мире» различные типы нормативных кодексов, конечно, в чем-то уникальны, и не в том состоит задача историка, чтобы свести их многообразие к единому простому знаменателю, абстрактно-общему понятию, в коем будут устранены моменты особенного. Но приходится, однако, считаться и с тем, что, с одной стороны, имеются более развитые системы регуляции, а с другой — более простые нормативы. Кстати, подобные нормативы встречаются не только в отдалении от западной цивилизации, но и в самых современных типах общества, но при этом равно являются «застывшими формами», консервативными рудиментами всеобщего исторического прошлого человечества. Так что вопрос об «одном» или «нескольких» понятиях нравственности не имеет отношения к моральным оценкам в адрес тех или иных народов, племен или иных общностей.

Как же в условиях многообразия нормативов можно вычленить единое понятие морали? Обратимся к Марксу: «...Наиболее всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех элементов. Тогда оно перестает быть мыслимым только в особенной форме... Даже самые абстрактные категории, несмотря на то, что они — именно благодаря своей абстрактности — имеют силу для всех эпох, в самой определенности этой абстракции представляют собой в такой же мере продукт исторических условий и обладают полной значимостью только для этих условий и внутри их». Эти всеобщие категории, отвечающие развитому состоянию, «дают вместе с тем возможность проникновения в организацию и производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится, частью продолжая влечь за собой еще не преодоленные остатки, частью развивая до полного значения то, что прежде имелось лишь в виде намека, и т.д. Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намеки более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно» [2, т. 12, 730—731].

Применительно к вопросу об общем определении нравственности («самой абстрактной категории») это означает, что следует исходить из наиболее развитых форм морали, проецируя затем ее отличительные признаки на менее развитые состояния. С этой точки зрения обнаружится, что нравственность — явление исторически становящееся, лишь постепенно выделяющееся из синкретности иных способов регуляции. Если в первобытно-родовом обществе мораль еще не вычленилась из обычно-традиционных, ритуально-церемониальных, религиозно-магических, производственно-технических, санитарно-гигиенических и иных нормативов, то в последующих типах общества она уже сосуществует с некоторыми из этих форм регуляции как нечто уже вполне самостоятельное, обособившееся. Таков, говоря весьма суммарно, подход к определению специфики морали, основываю-



щийся на методологии философского историзма, принципиально противоположный позитивистскому фактографическому историцизму.

Анализ той ситуации, которая создавалась в современной философии морали и в эмпирико-этнографических исследованиях нравственности, в вопросе о дефинициях морали, позволяет нам сделать несколько общих замечаний относительно характера самой проблемы.

Дефинитивное определение морали возможно только посредством «внеморальных», теоретических понятий. Эти понятия, с одной стороны, обладают характеристиками, логически инородными по отношению к нормативно-ценностной модальности морального языка. В противном случае в определении совершается незамысловатый порочный круг. Но это — только формальная сторона дела. С другой стороны, сами термины-дефинитивы (например, «нормативная регуляция», «прескриптивность» или «универсализуемость» моральных суждений и представлений, «интернализация» «внешнего» требования во «внутреннее» самовеление и т.п.) еще не составляют в своей совокупности подлинного определения нравственности. Эти термины как раз и следует определить, т.е. раскрыть их смысл содержательно-теоретически. Стало быть, задача определения морали не сводится к нахождению какой-то языковой формулы. Она предполагает исследование ее природы (назначения, происхождения, функций, механизма, роли в жизни человека и развитии общества).

Здесь же решающим фактором современного состояния проблемы оказываются не сознательно осуществляемые теоретиками процедуры и способы определения, а понимание философами, этиками, социологами, этнографами места нравственности в исторической реальности (или ее отношения к этой реальности). Скажем, вопрос о том, можно ли говорить о едином понятии морали, или же мы имеем дело с «обильным разнообразием» совершенно уникальных способов моральной регуляции, решается в конечном итоге в зависимости от того, из какой философско-исторической концепции исходит (сознательно или бессознательно) теоретик. Проблема соотношения пруденциальных и собственно нравственных предписаний решается в связи с тем, как мыслится соотношение «подлинно человеческого» бытия и социально-исторической действительности. И если, наконец, определение специфики морали представляется как задача описания или характеристики морального языка, то в основе такого понимания теоретической задачи лежит убеждение в том, что социальная действительность не имеет прямого отношения к смысловым значениям моральных суждений.

Поэтому для выяснения истинного положения дел в вопросе о понятии морали нам необходимо перейти от рассмотрения предлагаемых дефиниций (или прямых высказываний о возможности таких дефиниций) к анализу философских предположений выдвигаемых положений.

Говоря схематично, мы встретились с тремя основными типами понимания природы морали. Первый, характерный для неопозитивистских концепций, состоит в том, что многообразные явления нравственности сводятся к феноменам морального языка. Второй — социально-функционалистский: мораль понимается как способ регуляции в рамках какой-то ограниченной общности и ее назначение цели-

ком сводится к поддержанию данного социального состояния и обслуживанию внутренних потребностей этой замкнутой общности. Такое понимание нравственности характерно для подавляющего большинства западных социальных антропологов, а подчас составляет содержательный фон логико-позитивистских метаэтических концепций (приведенное на с. 130 рассуждение Ч. Тэйлора относительно эмпирического понимания истории является разъяснением не столько социоантропологических концепций, сколько неопозитивистской метаэтики). Третий тип понимания природы морали противоположен двум первым — он противопоставляется как социально-функционалистским интерпретациям нравственности, так и «нейтрально-научному» подходу к ней в метаэтике. В основе каждого типа истолкования морали лежит особое философское мировосприятие, понимание того, что такое по своей сущности бытие человека. Поэтому значимость каждого из этих типов понимания морали далеко выходит за рамки той или иной отдельной этической школы. Здесь обнаруживаются три взаимно поляризующиеся (и в чем-то взаимно пересекающиеся) тенденции духовно-культурного порядка, проявляющиеся затем в литературе самых различных жанров. (Подобно тому как социально-функционалистские интерпретации морали переключаются из социологии в этнографию, историю и метаэтику, так и экзистенциалистские и лингвистические концепты распространяются в гуманитарной, публицистической и иной литературе «неакадемического» характера.) О каждом из этих подходов к понятию морали, представленных в современной буржуазной социологии, философии и этике, стоит поговорить более подробно.

## 2. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МОРАЛИ

Приступая к анализу социологических пониманий нравственности, мы сразу же сталкиваемся со следующим, на первый взгляд, странным обстоятельством. В современной буржуазной социологии общепозитивистской ориентации<sup>1</sup> само понятие

---

<sup>1</sup> Именно это, позитивистско-сциентистское в самом широком смысле, направление в социологической мысли мы и будем в дальнейшем иметь в виду. Речь идет не о какой-то отдельной школе (хотя и можно выделить неопозитивистское движение в социологии наряду с другими школами), а о преобладающей тенденции в западной социологии XX в., определяющей в чем-то единый стиль и метод изучения общественных явлений и построения теоретических моделей. И хотя, что естественно в такой ситуации, в рамках той же социологии спорадически возникают реакции на засилье позитивизма и подвергаются критике общепризнанные схемы мышления и «крайности» «ортодоксальных» позитивистов, в целом сохраняется общий климат социологического мышления, налагающий ограничения и на саму критику. Можно вполне согласиться с мнением советского исследователя И.С. Кона, пришедшего на основании развернутого исторического анализа к выводу, что в целом ряде черт всей современной буржуазной социологии явственно чувствуется влияние позитивизма (см. [81, 136]). Из этой общей картины, казалось бы, должны совершенно выпадать социологические концепции таких мыслителей, как Ф. Теннис, Г. Зиммель, М. Вебер, М. Шелер, придерживающихся иных философских ориентаций. И однако же даже эти авторы, поскольку они участвовали в процессе конституирования социологии в специальную дисциплину, формулировали и использовали такие методы и понятия, которые затем пошли в арсенал позитивистской социологии.

«мораль» оказалось почти исключенным из научно-теоретического аппарата. Оно редко употребляется в категориальном смысле, как концептуальное обозначение особой области социальных отношений и предмета, реконструируемого в теории. Это не значит, что буржуазная социология вообще не имеет дела с явлениями нравственности. Но эти явления переосмысливаются таким образом, что фундаментальное для этики понятие «мораль» утрачивает самостоятельное научное значение, растворяясь в иных социологических концептах.

Прежде всего бросается в глаза, что сам термин «мораль», когда речь заходит о нормативной регуляции поведения и сознания человека, в последнее время употребляется крайне редко. Ему предпочитают иные терминологические выражения, такие, как «социальный контроль», «обычаи», «нравы»; общественно-групповые «нормы», «правила», «ценности»; «нормативные ожидания» и «ценностные установки» (когда обсуждается мотивация поступков); «социализация» индивидов и «интернализация» в личном сознании групповых ценностей и предписаний (когда описывается процесс формирования моральных убеждений); «конформность» поведения существующему «нормативному порядку» и «отклонения» от него (в том числе и при описании действий, имеющих нравственный и аморальный характер). Словом, во всех случаях, когда упоминаются, по сути дела, явления, относящиеся к области нравственности, общепотребимые в философско-этической литературе понятия — «мораль», «нравственность» и примыкающие к ним по значению — чаще всего просто отсутствуют. Об этом прямо свидетельствуют и сами буржуазные социологи, например Дж. Дуглас: «Социологи обычно заменяют термином «ценность» обиходное слово «нравственность», которым пользовались «философы, теологи, моралисты» в течение тысячелетий» [199, 9].

Если в социологических текстах и попадает само слово «мораль», то, как правило, отнюдь не в теоретическом его осмыслении и применении. Чаще всего им обозначают обыденные, ненаучные представления о нравственности, сам же термин относят к обиходно-массовому, литературно-беллетристическому и гуманитарному лексикону, к проповеднической, публицистической, религиозной и идеологической фразеологии, но не к «строгой науке», каковой хотят видеть социологию. Понятие «мораль» (и близкие ему по смыслу) кажется социологу слишком перегруженным ценностно-эмоциональными значениями, назидательным пафосом, благодаря чему оно воспринимается только в нравоучительно-проповедническом и оценочном смысле; такая окрашенность понятия делает почти невозможным «непредвзятое» изучение обозначаемых им явлений. Социологическое же исследование моральных представлений, предписаний и поведения, как считается, должно быть ценностно «нейтральным».

Более конкретно это означает, что социолог может описывать практикуемые в том или ином обществе нравы, фактически разделяемые какой-то группой убеждения, обычно предписываемые людям императивы и то, как оцениваются данной группой действия индивидов, но ни в коем случае не решать вопроса о том, «что же «действительно» является нравственным и что безнравственным» [199, 9].

То есть он не должен выносить каких-либо моральных оценок и предписаний от имени науки и судить о том, какие нравственные представления «истинны».

Таким образом, характерное очищение социологического лексикона от устоявшихся в этике категориальных обозначений морали скрывает под собой определенную методологическую позицию — установку на моральную нейтральность науки об обществе. Данная позиция, позитивистская в своей основе, и оказывает решающее влияние на то, как понимается и теоретически интерпретируется нравственность. Она коренится в самых общих принципах и исходных посылах.

Исторически социология конституировалась в качестве специальной научной дисциплины<sup>1</sup>, сознательно противопоставляя себя социальной философии и философии истории — общественно-историческим теориям, просветителей (Кондорсе, Гердера), Сен-Симона и особенно Гегеля. В тех терминах, в каких выражалась критическая полемика с философией истории и общества, она рисовалась в виде целой серии антитез, концептуальных противоположений. «Метафизике», умозрительному философствованию об обществе и истории в целом, противопоставлялось «позитивное знание»; философскому мышлению вообще — «строгая наука»; спекулятивным концептам «сущности», «логики», «идеи», осуществляемым в ходе истории и определяющим «назначение» общества, — методы эмпирического и сравнительно-исторического исследования, наблюдения, описания, систематизации данных; категориям «прогресса», исторического «восхождения» или «совершенствования» — более нейтральные понятия «развитие», затем «эволюция», наконец «социальное изменение»; попыткам вывести «конгениальные императивы» относительно того, каким должно быть общество и по какому пути должна пойти история, — фактографическое изучение состояний и изменений общества «так, как они на самом деле происходят, а не так, как им следовало бы быть» [18, 16—17].

Такова была общая интенция постепенно конституировавшейся социологии, как она сама осознавала свои научные задачи и требования. Уже у «отцов» социологии О. Конта и Г. Спенсера эти интенции и критические, антифилософские установки выражены достаточно отчетливо, хотя сами они еще не вполне освободились от некоторых теоретико-методологических принципов социальной философии. Конт, например, еще пытается открыть самые общие и неизменные законы развития общества и сконструировать «абстрактную историю», «историю без имен лиц и даже без названий народов», изобразить картину «общего прогресса» (цит. по [81, 13, 17]).

Спенсер не сразу избавляется от понятия «прогресс», лишь позднее заменив его термином «эволюция». Общество им рассматривается еще как органическая

---

<sup>1</sup> История формирования основных идей и методологических установок буржуазной социологии наиболее полно изложена в монографии И.С. Кона [81]. Анализ современного состояния буржуазной социологической мысли, кроме того, дан в работах Г.М. Андреевой [7], Ю.А. Замосшкина [64] и Н.В. Новикова [111].

целостность и даже «особое бытие» или «сущность» (entity). Притом он полагает, что «общество существует для блага своих членов», «служит благосостоянию индивидов», что «самый агрегат существует только для блага единиц»<sup>1</sup>. В таком представлении о «назначении» (и даже «цели») общества, как чего-то существующего для человека, еще не изжиты моралистико-телеологические посылки социальной философии Нового времени. Однако общая «антиметафизическая» направленность социологии выявилась с самого начала и была ей присуща на всех этапах ее формирования.

Каков же был действительный смысл критического преодоления социологией философского мышления об обществе? Комментаторы произошедшего поворота в теории общества чаще всего выделяют два момента, сразу же обращающие на себя внимание. С одной стороны, социология выступила против спекулятивных, эмпирически необоснованных постулатов социальной философии, нашедших выражение в положениях об исконной «природе» или «сущности» человека, универсальных законах, «логике», управляющих общественной жизнью и т.п. С другой стороны, социология как «строго научная» дисциплина исключает из своих теоретических рассуждений об обществе всякие ценностные посылки и проповеднические наставления, пожелания и целеуказания. Однако такая интерпретация сути дела, подмечающая то, что осознают сами социологи, еще не позволяет понять, что же скрывается за произошедшей переориентацией науки об обществе.

Во-первых, хотя современная буржуазная социология ввела в широкую практику конкретно-эмпирические исследования и настаивает на опытном характере своих знаний, она отнюдь не отказывается от построения самой общей, генеральной теории общества. И в этой теории дело не обходится без предельно отвлеченных, умозрительных схем, моделирующих общество «вообще», в виде, скажем, «системы взаимодействия» и представлений о все той же изначально данной природе человека как биопсихического существа. Во-вторых же, хотя мотив очищения науки от ценностей явно выражен в социологической литературе XX в., обвинение в «проповедничестве» и «морализаторстве», бросаемое социальной философией, вряд ли раскрывает идейно-теоретический смысл философско-исторических концепций прошлого. Вспомним хотя бы, как сами просветители относились к нравственным назиданиям, обращенным к людям, и их отношение на объективной обусловленности человеческих действий, или то, как Гегель развенчивал субъективизм «морального воззрения» на общественную действительность. Существо спора между социологией и философией общества нуждается в более адекватном осмыслении. Прежде всего необходимо объяснить, почему как будто бы два совершенно разных вопроса — о допустимости

---

<sup>1</sup> [136, 277, 287, 376]. Ранняя работа Спенсера «Социальная статика» [137] имеет характерный подзаголовок: «Изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества»; она пестрит рассуждениями о всеобщем «зако́не справедливых социальных отношений», об исконном праве людей «на жизнь и личную свободу», об обязанностях общества и государства перед человеком и т.п.

ценностей в науке и о правомерности рационалистической дедукции — оказались столь тесно связанными в данном конфликте.

Позитивистская социология противопоставила себя не просто умозрительно-спекулятивному мышлению философии, а в первую очередь гуманитарному пафосу ее рационалистических построений — тем замыслам и идеям, в которых выразилось намерение теоретическими средствами осознать общественное и историческое назначение человека. Философия при таком понимании ее задач выступает в роли *смысложизненного самосознания* человека и не отделяет свои специфические требования рационально-объективной теории от мировоззренческих запросов человека, находящегося в исторической ситуации. Хотя она и противопоставляет «высокую науку» обыденно-житейскому сознанию, но главным образом по строгости, обобщенности и чистоте мышления, а не по принципиальному содержанию предмета своего интереса. В плане такой мироистолковательной задачи философии полное разведение «факта» и «ценности» просто неправомерно: морализирование, не считающееся с действительностью, и простое накопление знаний без понимания их смысложизненного значения в равной мере представляются ущербными формами сознания. Назначение науки как раз и состоит в том, чтобы свести в высшем синтезе адекватное познание внешней действительности и сознательное самовыражение человека, дабы устранить субъективизм предвзятых оценок и релятивизм простых эмпирических констатаций.

Самоотожествление философии с самосознанием духовно развитой личности необходимо привело к тому, что стали изыскиваться онтологические основания «интересов» и «высших устремлений» человека, того, что ему говорит «разум», «здравый смысл» или, скажем, «чувство справедливости». Применительно к проблематике социально-исторической это и означало, что философия должна открыть исконное, истинное начало в человеке («сущность», «природу» или «идею»), которое последовательно реализуется в истории или с самого начала предопределяет «назначение» общества (составляет имманентную «логику» истории или смысл «социального договора»). С этой точки зрения общество только и «существует для человека», но не просто для индивидов, «единиц агрегата», как у Спенсера, а для Человека в его «истинной сущности», каким он дан в абсолютном разуме. Как частное же лицо индивид служит целому, т.е. опять-таки самому себе, каким он, правда, является не эмпирически, а «в понятии». Таким образом, изучение «внешней действительности» общества и истории и раскрытие «внутреннего мира» человека, выражение «подлинных» устремлений духа в принципе (или в конечном итоге) совпадают. История есть бытие человека, и человеческое существование есть смысл истории. Нравственность и является одним из способов приобщения единичного человека к логике целого (или к «абсолютной идее»), каковым выступает человечество в универсальности и беспредельности его исторического развития.

Таким образом, то, что позднее стали характеризовать как ценностные постулаты социальной философии, на самом деле *теоретически выводилось* из всемир-

ной перспективы человеческого бытия<sup>1</sup>. Благодаря такому выведению было вполне оправданным ставить вопрос о «прогрессе» общества, о том, в какой мере различные его исторические состояния отвечают «сущности» человека или «идее» универсума; оценивать меру «совершенства» эмпирического человека, давать оценки ему и социальной действительности, предрекавать пути их дальнейшего развития под углом зрения общиесторической перспективы.

Итак, в основе «проповедничества» и «пророчеств» социальной философии Нового времени лежали две конструктивные идеи. Во-первых, мысль о том, что философия и подлинная наука есть не что иное, как точка зрения самого исторического человека, правда, духовно поднявшегося над своим эмпирическим бытием. Поэтому она не может просто отбросить и исключить из научных оснований тот идейный материал, который является его неотъемлемым духовно-культурным достоянием. Историк, разделяющий данную методологическую установку, не может представить себе процесс общественного развития отвлеченно от человека, только «со стороны» (как это имеет место в естественно-научном знании), но необходимо вплетает в логику своего теоретического мышления какие-то общегуманитарные концепты, в коих не растворяются полностью и не утрачивают научно-содержательного значения жизненные запросы человека. Во-вторых, это идея принципиального совпадения исторического движения и бытия человека. Под углом зрения этой идеи всякое социальное событие, явление, развитие, наконец история есть не просто каузально-детерминированный процесс, подлежащий строго объективному изучению (что в общем и не отрицали ни просветители, ни Гердер и Сен-Симон или даже Гегель). Это одновременно и такое совокупное движение, которое *в целом* подчинено некоторой единой логике, содержанием которой является саморазвитие человека как субъекта. (Последнее было лишь мистифицировано Гегелем под видом самоосуществления «объективного духа», но не отвергнуто им вообще.)

Конечно, необходимо иметь в виду, что ни одна из этих идей не была полностью реализована социальной философией всецело теоретическими средствами, тем более методами науки. Мыслители Нового времени постоянно ввергались в спекулятивные авантюры, объясняя те или иные события и явления предопределившей их «идеей», то и дело выставляя окончательные «истины» или императивы, с коими должна согласоваться фактическая история, апеллировали к «требованиям» прогресса, подменяя готовыми дедукциями всеведущего разума исследование реальных детерминант общественного развития. Но вместе с этими рационали-

---

1. Эта перспектива в действительности была, конечно, европоцентристской. В конечном счете она образовывалась теми развитыми в лоне европейской цивилизации гуманитарными посылаками, которые составляли этос духовной культуры нового времени. Но по замыслу эта перспектива была именно всемирной. Философия истории стремилась включить в свою орбиту те скудные данные, которыми она располагала о Востоке. И если К. Маркс, особенно в поздний период своего творчества, стремился раздвинуть границы этой общиесторической перспективы и тем самым преодолеть ограниченность философии истории содержательно, но не отказываясь от самого замысла, то буржуазная социология пошла по прямо противоположному пути — отвергла идею единства человеческой истории.

ческими, моралистическими и идеалистическими издержками философской метафизики нельзя безусловно сбрасывать со счета и те ее замыслы и идеи, смысл и значение которых по-настоящему выявляются лишь задним числом, при их сопоставлении со «строгой наукой» социологии.

Действительно, в теоретическом мышлении об обществе и истории невозможно полностью отвлечься от той особенности данной реальности, что она включает человека как субъекта, абстрагироваться от тех смысловых значений истории, которые несут на себе отпечаток его потребностей. Хотя эти потребности, в свою очередь, формируются исторически, они не являются только продуктом внешних условий, наличной социальной среды, но и сами направляют движение истории. Данное обстоятельство и предопределяет принципиальное единство всемирной истории, каковы бы ни были конкретные пути развития различных цивилизаций, локальных культур и частных социальных состояний. Стало быть, в тех «конгениальных императивах», которые предъявлялись наличной действительности в качестве «идеальных пожеланий», подспудно выражалась и более здравая мысль о том, что фактическое протекание социальных событий вовсе не обязательно совпадает прямо с общей направленностью истории, если ее рассматривать не локально, а в достаточно широких, трансисторических масштабах. И как бы ни были наивны апелляции к «высшей истине» происходящего, к «идее прогресса» или «сущности» человека, они по крайней мере заостряли внимание на том обстоятельстве, что в теоретическом объяснении социально-исторических сдвигов «горизонтальное», казуально-генетическое объяснение произошедших событий задним числом не может обойтись без выявления «вертикальных» связей истории, образующих сущностные детерминанты ее. Там, где критики философии истории усмотрели только «телеологию», смутно угадывалась целосообразность множества внешне рядоположенных и разрозненных факторов «социального взаимодействия».

Наследником этих конструктивных идей философии истории стал марксизм. Маркс был первым, кто подверг критике спекулятивно-идеалистический способ мышления об истории с позиции требований объективной науки, отверг изначальные постулаты о «природе человека», «назначении» общества, «цели» истории и указал на несостоятельность телеологических и моралистических рассуждений о реализации в истории некой идеи. Но вместе с тем Маркс развивал положения о человеке как субъекте истории, о внутренней целостности исторического процесса, о его сущностных законах (о том, что законы, определяющие ход истории в конечном итоге, не сводятся к действию налично преобладающих факторов и тенденций в какой-либо ограниченной ситуации), о гуманитарной значимости общественно-исторической науки, интерпретируя эти положения с позиции материалистического историзма. Для буржуазной социологии такой путь переосмысления идей философии истории был исключен.

Если говорить о методе, то социологию отличает от социальной философии прежде всего совершенно иная трактовка природы общественно-исторических обобщений. Дело тут, повторяем, не в степени допускаемой отвлеченности и умозрительности концептов, а в том, что общие понятия социологии утрачивают суб-



стантивное, историко-объясняющее значение. На них уже не возлагается функция раскрытия детерминант, общей направленности и смысла исторического процесса<sup>1</sup>. Содержательные обобщения мыслятся по преимуществу как абстрактно-общие генерализации, выявляющие сходные, повторяющиеся явления или моделирующие суммарные и статистически средние равнодействия совокупности факторов. Собственно же теоретические понятия считаются обычно чисто методологическими, мысленными конструкциями, пригодными для систематизации эмпирического материала в идеальные схемы, но не для понимания содержания исторических процессов (идея формальной, аналитической социологии, обоснованная Г. Зиммелем). Посредством таких понятий-схем можно расчленять общественную жизнь на взаимодействующие элементы, исчислять равнодействия множества факторов, моделировать фактически происходящие изменения, производить сравнительный анализ различных общественных состояний, но невозможно ставить вопрос о скрытых в глубине совершающихся процессов определяющих законах общественно-исторического движения (если эти закономерности не сводятся ни к повторению общего, ни к равнодействию налично представленных факторов). Такой «метод социологии» в отличие от философского способа мышления был обоснован Э. Дюркгеймом и М. Вебером, а затем В. Парето, О. Нойратом, Т. Парсонсом, Р. Мертоном, К. Поппером и др.

Решающим обстоятельством, предопределившим такой метод социологического мышления, явилось опять-таки очищение «строгой науки» от гуманитарно-значимых концептов. Не случайно эталоном научности для социологии долгое время оставалось естественно-научное знание. Сначала это проявлялось в прямых аналогиях между законами развития общества и органической эволюции, в сведении человеческих потребностей и мотивов действия к характеристикам человека как биопсихического существа (последователи Спенсера «органицисты» и некоторые социал-дарвинисты), затем в выведении социальных взаимодействий из факторов, от природы заложенных в структуре человеческой психики (понятие «конации» у Л.Ф. Уорда, «энергетизм» Ф.Г. Гиддингса, «инстинктивизм» У. Мак-Дутэлла, «физикализм» и бихевиоризм О. Нойрата и Дж. Ландберга), наконец, в более или менее близких параллелях между методами естественных и точных наук и «методом социологии».

Правда, уже на рубеже XIX и XX вв. в социологии возобладали тенденции выделять специфически общественные, групповые, «интер-индивидуальные» де-

---

<sup>1</sup> В буржуазной социологии на протяжении столетия преобладала тенденция исключать из рассмотрения исторические процессы, вместо которых исследовались в основном лишь механизмы социального изменения. Правда, благодаря широкому признанию веберовской концепции «идеальных типов» в поле зрения социологов попали вопросы общественной типологии, а затем исторического сравнения, что позволило вновь обратиться к рассмотрению эволюции социальных организаций в ходе всемирной истории. Примером этого может служить поздняя работа Т. Парсонса «Общества. Эволюционная и сравнительная перспективы» [268]. Однако и эта историческая «перспектива» подразумевала лишь сравнительные сопоставления и моделирование «стадий» общественной эволюции, но не выявление каких-то детерминант истории в целом.

терминанты поведения, не сводимые к естественным механизмам человеческой психики, — «законы подражания» (Г. Тард), «обычай» и «нравы» (У.Г. Самнер), «чувство принадлежности» (А. Смолл), «сознание рода» и «чувство тождества» (Ф.Г. Гиддингс), «первичная группа» как психическая детерминанта личного самосознания (Ч.Х. Кули), групповое давление (Э.А. Росс) и т.д. Но именно эта тенденция объяснять феномены человеческого сознания (в том числе и нравственного) через «интерментальные» образования особенно отчетливо обнаружила антигуманитарную направленность социологии. Содержательная сторона человеческого сознания (какого рода идеи человек имеет о самом себе, о своем историческом назначении и о том, каким должно быть общество) с этой точки зрения оказалась вторичным продуктом и функцией «социального взаимодействия», группового «давления», массового «воздействия» и иных факторов суммарной «интеракции».

Дюркгейм и Вебер наиболее четко поставили вопрос о несводимости социальной реальности к той, которую может изучать естественная наука. Но именно в их концепциях общества вопрос о том, может ли социология включить в ткань своих теоретических построений собственно «человеческий фактор», приобрел критический характер. Дюркгейм видит отличие общества от той натуралистической модели его, которую создала органицистская социология, в том, что оно «есть нечто большее», чем «система органов и функций», «подобная физическому организму», «ибо оно есть центр моральной жизни» [301, т. 2, 1309]. Вебер же, в противоположность бихевиористской интерпретации человеческого поведения, считает, что социология должна включать «понимание» человеческого действия, т.е. изучать тот «смысл», который в него вкладывается субъективными мотивами действующего лица. Идущая от В. Дильтея идея «понимающей» науки о духе имела в виду именно гуманитарное познание исторической реальности как духовной культуры, предполагающее «вживание» в нее и «сопереживание» (т.е. в какой-то мере отождествление мышления теоретика с тем сознанием, которое он изучает). Таким образом, Дюркгейм и Вебер намеревались как будто бы восстановить гуманитарный характер общественного знания. Однако попытка реализовать это намерение в «научном методе» социологии доказала лишь несовместимость того и другого.

Выступая против ортодоксального позитивизма, Вебер стремился дополнить «номонологический» метод «идиографическим» (на разведении которых как методов «науки о природе» и «науки о культуре» настаивали неокантианцы). Совмещение того и другого было осуществлено в веберовской концепции «идеальных типов». С одной стороны, «идеальный тип» — обычное общее понятие, результат теоретической идеализации типического в виде абстракции, отвлеченной от многообразия эмпирической реальности. Во-первых, это — продукт простой генерализации сходных черт (т.е. «номонологическое» понятие), а во-вторых, результат «усиления» этих черт до предельной степени, в какой они могут и не встречаться в действительности. Вебер справедливо полагал, что только посредством такого доведения опытно наблюдаемых характеристик до предельной степени можно выявить значимость одних фактов по сравнению с другими, оценить их важность для теории, определить их место в системе целого. Но Вебер отказывается идти далее

по пути философско-исторического обобщения и осмысления эмпирических данных, что неминуемо привело бы его к восстановлению понятия сущности. Он считает, что уже в таком виде «идеальный тип», отдаленный от опытных данных, есть «фикция», «утопия», «воображение» теоретика, отнюдь не отображающие имманентной природы исторических явлений. Это — «чисто логическая» «идеальная конструкция», но не «изображение действительного». Субстантивная интерпретация общих понятий социологии была бы, с точки зрения Вебера, непозволительным «реализмом».

Дело в том, что, с другой стороны, «идеальный тип» — результат отбора теоретиком «значимого» для него материала, выдвижения на первый план «интересного», «важного», следствие избранной им «точки зрения», что предопределено ценностными установками теоретика (в этом плане «идеальный тип» есть уже «идиографическое» понятие), тем гуманитарно-культурным климатом и субъективным настроением мыслителя, которые и обуславливают интересы и цели теории. Мыслителю противостоит необозримая и не поддающаяся единой систематизации пестрая картина действительности. В этом отношении она «несубстанциальна», сама по себе не дает материала для выявления в ней самой какой-либо «сущности». Точно так же и ценностные установки теоретика не поддаются рационализации посредством каких-либо «метафизических» обоснований, онтологических выводов и удостоверений. Наука не в состоянии, согласно Веберу, дать объективно-рациональное основание установкам исследователя; этим может заниматься философия, к которой сам Вебер относится весьма скептически. В конечном итоге у Вебера получается, что объективность социально-исторического мышления заключается лишь в строгости метода и логических операций, но не в том, что оно может воссоздать единственно истинную картину истории. Одну и ту же реальность можно определить не однозначно, а посредством самых различных «идеальных типов».

Итак, Вебер, в противоположность позитивистской традиции, вводит в социологическое мышление культурно-ценностные моменты и тем самым как будто бы учитывает его гуманитарную значимость, но именно в этом пункте приходит, по существу, к отрицанию объективной достоверности исторического понимания, высказывает положения, аналогичные неопозитивистскому «фикционализму».

На примере Вебера можно зафиксировать еще одну особенность социологического мышления. Сталкиваясь с действием какого-то реального фактора (в социальной действительности или в мышлении о ней), рациональное объяснение или выведение которого невозможно без определенных философских посылок, социология принимает этот фактор как некоторый неанализируемый теоретически феномен, в качестве «иррационального остатка» науки. И дело не просто в том, что социология в отличие от философии истории «оставляет вопрос открытым» относительно тех детерминант действительности или сознания, о природе которых она пока что не располагает достаточным материалом. Эти неанализируемые факторы (у Вебера это — ценностные предпосылки теории) зачастую выступают в виде абсолютного предела социологического мышления, в качестве запрета на теорети-

ческие гипотезы или же, напротив, повода к допущению каких-то иррациональных факторов, якобы действующих в социальной реальности (ориентация действия на «абсолютные ценности» является для Вебера фактом иррациональным). История социологии изобилует примерами такого постулирования «необъяснимого»<sup>1</sup>. Такова оборотная сторона сциентистского скепсиса социологии в отношении философской «метафизики».

Нечто подобное произошло и с Дюркгеймом. Отвергая представление об обществе как организме, части которого функционально служат целому, Дюркгейм стремится по-новому осветить причины, приведшие к разделению труда. Он предлагает отказаться от какой-либо мысли о «цели», историческом назначении распределения функций в обществе («для чего это нужно» обществу), ибо такая постановка вопроса означала бы, что разделение труда объясняется теми конечными результатами, к которым оно привело лишь впоследствии. Объяснение этому может быть дано лишь посредством налично представленных потребностей общества. Но и эти потребности, согласно Дюркгейму, не подлежат социально-философскому выведению, а должны констатироваться как фактически данное. Зафиксировать их можно, лишь обращаясь к тем нуждам и интересам, которые явно выражены в «общественных представлениях». Логика рассуждения Дюркгейма с очевидностью показывает, что ему совершенно чужда идея *системной целостности*, каковой является общество (такая внутренне сочлененная структура, формация, которая не просто складывается из внешнего взаимодействия многих факторов, но сама предопределяет их место и роль в системе целого). Но показательно, что при таком «антиметафизическом» подходе к обществу детерминанты процесса исторических изменений и развития оказываются за пределами собственно теоретического объяснения.

Вот как сам Дюркгейм пытается объяснить происходящие в истории социальные сдвиги, возникновение новых цивилизаций и начало новых эпох (например, возникновение христианства, движение Реформации, эпоху Возрождения). В какие-то периоды истории коллективная психическая жизнь (она-то и порождает «общественные представления») предельно интенсифицируется. Благодаря близкому контакту между людьми возникает дополнительная психическая энергия, как «внешняя сила», управляющая индивидуальными чувствами и помыслами. «Следуя коллективу, индивид забывает себя ради общей цели...» Наступают «мо-

---

<sup>1</sup> Особенно явственно это выразилось у В. Парето, который, настаивая на «строго научных» методах социологии, вместе с тем приходит к выводу, что в основе человеческого действия и сознания лежат некоторые «резидиумы», иррационально-волевые импульсы, подспудно направляющие стремления людей в обществе и даже сами «рационализуемые» способы мышления («дериваты»). Точно так же Т. Парсонс считает, что в эмпирической науке, каковой является социология, «некоторые факты, касающиеся феноменов, ею изучаемых, остаются необъяснимыми — они суть изначальные данности... Эмпирический элемент во всякой области знания по необходимости иррационален — точно так же, как мистическое прозрение» [266, 393]. Например, «неэмпирические верования» («высшие ценности», представленные во всякой культуре) «находятся вне досягаемости методологии эмпирической науки», они «явно резидиумны» [267, 329].

менты коллективного брожения», «периоды творчества и обновления», состояния массовой «экзальтации», возрастает накал общественных страстей. Эти стихийные силы, рождающиеся из самого соединения индивидуальных чувств в «новый род психической жизни», образуют некий избыток энергии. «Они избыточны ради избытка, как в игре без какой-либо определенной цели, иногда в форме слепой разрушительной силы, иногда — в виде героического безрассудства». В результате этой бесцельной игры совокупных сил и «рождаются великие идеалы, на которых виждутся цивилизации» [301, т. 2, 1309].

Как мы видим, идея *совокупного целого* (т.е. такого тотального образования, которое само начинает направлять действие множества отдельных сил), вообще говоря, признается Дюркгеймом. В этом виде и выступает у него коллективная «психическая жизнь», «общественные представления», доминирующие над сознанием множества индивидов, подчиняющие себе взаимодействие без того разрозненных действующих лиц. Но эта тотальность рисуется Дюркгейму слепой, почти демонической силой, уже необъяснимой с точки зрения какой-либо системной целостности (общества как сложной структуры, истории как закономерного процесса). Вместо того чтобы выяснять причины особых эпох массового энтузиазма в истории, Дюркгейм принимает за начальную причину исторических процессов сам этот неведомо откуда истекающий взрыв коллективной энергии. По существу эта исходная причина (или основание исторических интерпретаций) иррациональна.

Понятие «коллективного сознания», рисуемого в виде императивной силы, навязывающей индивидам способы их поведения и содержание их представлений, является у Дюркгейма основополагающей идеей при объяснении социальных процессов и природы общества как целого. К наличию «коллективного сознания» собственно и сводится у него специфика социального по сравнению с царством природы. Эта идея в истории формирования социологической концепции общества имела весьма широкое значение (смыкаясь по своему содержанию с иными ее выражениями — «законы подражания», «сознание рода», «групповой дух» и др.).

Философско-историческое понимание общества (отчасти еще разделявшееся Контом и Спенсером) состояло в том, что оно есть некая *система*, имеющая субстанциальную определенность, где части органически подчинены или служат целому, а целое реализует или развивает потенции своих членов и является способом удовлетворения их потребностей. В основе этого единства лежит *конструктивный принцип*, закон или «смысл», выражаемые какой-то определяющей «идеей», «логикой». С этой точки зрения вопрос о том, каким должно быть общество и как следует поступать человеку, решается рационалистически: в устройении (или, соответственно, понимании) общества, выборе и оценке поведения надо руководствоваться общей идеей, принципом, понятием того, что есть общество и человек по своей сущности; в этом случае необходимое, должное, правильное или «действительное» отвечает назначению общества и жизни, смыслу истории. Моральная проблема относительно должного также решается исходя из того, что человек ра-

зумен и может сам, благодаря способности рационального усмотрения, принять истинное решение.

Согласно же социологическому пониманию, общество есть не субстанциальная определенность, а лишь результат стихийного взаимодействия множества факторов и «акторов». Изначально это не система, а агрегат, постепенно оформляющийся посредством узаконения определенных типов социального действия. Формула «общество есть взаимодействие» стала ключевым принципом буржуазной социологии<sup>1</sup>. Такая позиция характерна и для позитивистов, и для таких мыслителей, как Ф. Теннис (упразднившего «дихотомию» группы и индивида, поскольку, с его точки зрения, они существуют только во взаимодействии), Г. Зиммель (по мнению которого сущность общественных явлений состоит в «социации», контакте и взаимном влиянии людей), М. Вебер (который ориентирует социологию на изучение человеческого действия, являющегося, по его мнению, общественным лишь в том случае, если оно «объясняет поведение других индивидов и... ориентировано на него» [307, 88]).

Такой смысл и имела эта идея Дюркгейма. То, каким общество является на самом деле, что признается в нем «правильным», «истинным» и «должным», определяется совокупной силой массовой психологии, образуемой сочетанием, сложением и взаимодействием множества воль и действий. Не следует, по его мнению, ставить вопрос об основании, оправданности и объективной значимости «коллективных представлений» о должном вне волепринуждения со стороны общественного сознания.

Таким образом, проблема организации общественной жизни перемещается из плоскости содержательно-рациональной в нормативно-волевою: общество как целое конституируется не лежащим в его основе субстанциальным принципом или сущностной необходимостью, а воздействием, оказываемым на поведение индивидов. Общественная «интеграция» и «согласованность» поведения достигаются в основном не потому, что существует практическая целесообразность или высший смысл такого соединения (что люди могут понять рационально или посредством приобщения к некоей идее), а просто потому, что общество осуществляет над индивидами «социальный контроль».

Понятие социального контроля постепенно приобретает в буржуазной социологии значение основного фактора общественной организации. «Структурное» и «институциональное» понимание общества по существу своему является нормативистским; «установленные образцы социального действия», по Парсонсу, являются «центральным структурным элементом», образующим «скелет» или «анатомию» социальной системы [269, 276, 278, 311]. Представление о том, что основной формой социальной связи являются нормативы, восходит, с одной стороны, к

---

<sup>1</sup> Вот самое обычное, представленное в учебном пособии, определение предмета социологии: «Социология есть наука о взаимодействии между людьми и о воздействии этого взаимодействия на человеческое поведение» [280, 3]. О значении понятия «взаимодействие» в современной буржуазной социологии см. также у Н.В. Новикова [111, 15–19].

концепции Самнера о роли «обычаев» и «нравов» и теории Ф. Знанецкого о групповых «ценностях» и «установках»; с другой стороны — к Г. Зиммелю, указавшему, что общество как устойчивое целое образуется не просто взаимодействием индивидов, а кристаллизацией этого взаимодействия в фиксированные нормы поведения, которые становятся для людей обязательными. Такое замещение субстанциально-системных объяснений природы общества концептом нормативной регуляции<sup>1</sup>, придание ему универсального значения и привело к пересмотру понятия нравственности. Его суть состояла в следующем. С одной стороны, социология как будто бы подчеркивает общественную природу моральных нормативов. Указывается, что человек не просто усматривает их очевидность, разумность или необходимость, а следует им и повинует в силу того, что они опредмечены в социальных механизмах, межличностных связях, групповых «образцах» и массовом волепринуждении. С другой стороны, общественные связи и механизмы понимаются как чисто внешние контакты и взаимовлияния, волевое давление, психическое воздействие, за которыми уже ничего не скрывается, кроме самого факта «взаимодействия». Тем самым вопрос о том, почему же нравственные требования к человеку имеют именно такое, а не иное содержание, был снят в качестве теоретической (якобы «метафизической») проблемы. Он свелся к чисто фактографическим констатациям — к тому, что такие-то нормативы «предписываются» и «разделяются» группой, функционально соответствуют «общепринятому» способу жизни (или внешним условиям этого способа жизни). Как раз в этом пункте интерпретации природы морали и всплыли принципиально необъяснимые в социологии явления морального сознания; их оставалось лишь признавать в качестве «изначальных данных», феноменологически описывать как нерационализуемые «резидиумы» теории ввиду их неместимости в «социальную систему».

Родоначальниками новой интерпретации понятия морали явились Дюркгейм и Самнер. Обычное социальное объяснение объективной и общепризнанной значи-

---

<sup>1</sup> Социологи не исключают того, что общественная «сплоченность», «консенсус» и «согласованность» действий индивидов поддерживаются также взаимными интересами «акторов». Но собственно социальным такое взаимодействие считается лишь тогда, когда совместные интересы становятся для людей нормативами, обязующими их (см. [267, 11—14, 37—42]). В нашей литературе уже указывалось, что в этом пункте современная буржуазная социология выступает против рационалистической интерпретации социального действия, а более конкретно — против индивидуалистической концепции «homo oeconomicus», согласно которой человек совершает действия в силу личного интереса и рационального знания ситуации. На смену ей приходит «коллективистская» доктрина, по которой действие актора определяется прежде всего общественными нормативами и ценностями, «экспектациями» окружающих и расчетами индивида на «одобрение» (см. [111, 89—96]). Этот мотив несомненно присутствует у Парсонса, а еще ранее у Дюркгейма, Вебера, Самнера и др. Однако дело здесь, по-видимому, не просто в критике концепции «homo oeconomicus» (ее по существу критиковал еще Гегель под видом частного интереса «природного индивида»), а в антиметафизической интенции социологии — в отрицании ею того, что общество есть субстанциальная система, в основе которой лежит какой-то конструктивный принцип объединения людей. Этой концепции противопоставляется представление о том, что общество как целое — результат институционализировавшегося в виде системы норм «взаимодействия» акторов.

мости моральных ценностей, по словам Дюркгейма, состояло в том, что они служат осуществлению взаимных интересов общества и индивидов. С этой точки зрения общество не только «законодатель» индивидуального поведения, но и «создатель и страж тех благ цивилизации, которым мы обязаны всей нашей жизненной силой»; «общество столь же благотворитель, сколь и господин»; это якобы и объясняет, почему «общество и его члены должны ценить одно и то же» [301, т. 2, 1306]. Дюркгейм же доказывает, что объективность и общезначимость моральных ценностей не могут быть объяснены какими-то социальными потребностями, соображениями общественной целесообразности или апелляциями к «безличному разуму человечества». Добродетель отнюдь не всегда состоит в «совершении действий, необходимых для благоденствия общества»; «существуют добродетели, которые безрассудны» и не отвечают «самым существенным интересам общества». Дело просто в том, что те или иные идеалы санкционируются коллективной волей; она-то и придает нравственную ценность поступкам, природа и общественные функции которых еще ничего не объясняют. «... Выдающаяся ценность, придаваемая этим объектам, не имеет ничего общего с их собственными характеристиками», — пишет Дюркгейм. «...Идеал может воплощать себя в чем пожелает... Коллективная мысль изменяет все, к чему прикасается... Словом, общество заменяет мир, открывающийся нашим чувствам, другим миром, который является проекцией идеалов, которые создает само общество» [301, т. 2, 1310, 1306]. Иначе говоря, моральные ценности не имеют под собой никаких объективных, предметных и субстанциальных оснований, а просто творятся совокупной волей, выражаемой в «коллективных представлениях». Всякий моральный авторитет в конечном счете является «порождением мнения», «социального давления» [204, 208—209].

Мораль, в интерпретации Дюркгейма, или «моральные факты», — это совокупность одобрений и осуждений, которые общество осуществляет в отношении множества отдельных поступков. К этой общественной санкции и волепринуждению и сводится смысловое значение моральных понятий «долг», «справедливое», «добро», «добродетель». Вопрос о нравственной «истине», о выборе «правильной» линии поведения сводится у Дюркгейма к повиновению той императивной силе, которая в силу присущей ей «избыточной энергии» неумолимо господствует над индивидом. Вне этого психического воздействия и повиновения ставить вопрос о том, что является добром и злом «в действительности» или «в сущности», считает-ся Дюркгеймом «метафизикой»<sup>1</sup>.

В этом же направлении движется мысль Самнера. В своей работе «Обычаи» он заостряет внимание на стихийных формах согласования и организации социального действия, в которых совершенно отсутствуют продукты «сознательного размышления». Таковы обычаи и нравы, формирующиеся бессознательно, в силу мас-

---

<sup>1</sup> Такие идеи Дюркгейм развивает в ряде своих основных работ [63; 203; 204]. Их воспроизводит последователь Дюркгейма Л. Леви-Брюль [242]. Однако в книге Дюркгейма «Моральное воспитание», опубликованной уже после его смерти, указываются идеи иного плана.



совой привычки. Индивид подчиняется требованиям обычая также бессознательно: «Каждый подвержен влиянию нравов, формируется ими до того, как обретает способность рассуждать о них». «Каждый поступает, как все». «Оправданием» нравов является сам факт их существования, «который держит нас в узах традиции, обычая и привычки». Нравы «содержат в себе свое собственное оправдание традицией, обыкновением и привычкой». «Они не имеют ничего общего с тем, что должно быть, будет, может быть, если этого сейчас нет». На основе господствующих нравов возникают «философские и этические обобщения». Но они не являются в действительности рациональным обоснованием нравов, поскольку сама практика поведения и общепризнанные ее каноны «порождают философию благоденствия», т.е. представления о том, что важно для существования общества, и соответствующую систему запретов, т.е. «нравственность, или моральную систему». Всякие нравы хороши для своего времени, условий и специфических интересов того или иного общества. «Дурные нравы — это те, которые не приспособлены к условиям и потребностям общества своего времени». Критика существующих традиций, возможность «дискутировать и рационализировать» о них возникают только тогда, когда нравы переходят «в законы и позитивные институты». Но попытки рациональным способом решить, исходя из «философских и этических обобщений», каким должно быть общество, навязать ему движение «к избранным и «идеальным» целям», как правило, приводят лишь к разладу в общественных нравах, т.е. к тому, что обычно называют «дурными нравами» [301, т. 2, 1037—1044].

Рассуждения Самнера о нравах как силе, обуславливающей «нравственность», еще не вполне последовательны с точки зрения той тенденции в социологии, которая только утверждалась<sup>1</sup>. Но общая переориентация проглядывает достаточно ясно. Рационалистическим концепциям общества, определяемого (обусловленного и постижимого) посредством каких-то субстанциальных и разумных оснований, противопоставляется модель стихийного взаимодействия, образуемого суммарным сложением сил и затем нормативно определяющего индивидуальное поведение. Спустя полвека такая интерпретация общества в качестве системы нормативов полностью сохраняется в социологии. «Общество, — пишут Р. Мак-Ивер и Ч. Пейдж, — это система обычаев и общепринятой практики, авторитета и взаимного содействия... контролирования человеческого поведения». «Общество существует только там, где социальные существа «ведут себя» одно в отношении другого...» [247, 6]. Мораль с этой точки зрения не «истина» и «правильное», с которыми должно согласоваться индивидам, а психическое волепринуждение общества, осуществляемое посредством обычаев, стихийного подражания, давления общест-

---

<sup>1</sup> Самнер еще не отрицает понятия общественной потребности, возникающей в определенных условиях; но об этом говорится весьма глухо. В других же случаях утверждается, что сами представления об общественно полезном суть порождение нравов. Самнер будто бы допускает возможность критики нравов и их целенаправленного изменения; но затем оказывается, что сама эта критика состоит в угадывании «новых веяний в нравах».

венного мнения и иных санкций. Если нравственное и состоит в адекватности личного общественному, то только в смысле функционального соответствия индивидуального поведения общепринятому. Мораль — это «инструмент» согласования совместного действия, это «установленные формы или условия общепринятой практики, характеризующей групповую деятельность» [247, 15]. Здесь важно обратить внимание на следующее. Социальный контроль вообще понимается как способ приведения индивидуального поведения не к норме как таковой (к должному, известному содержанию правильного действия), а к «групповым требованиям», к тому, что *считается* «правильным». Норма должного и фактически общепринятое не различаются между собой. Так социология по сути дела снимает кардинальную для этики проблему соотношения (противоречия, несоответствия) должного и сущего, нравственного и общепринятого.

Однако на пути такой интерпретации морали возникло существенное препятствие. Уже Дюркгеймом и Вебером было обнаружено, что «моральным» сами «акторы» считают совершенно другое — следование не общепринятому эталону и повиновение навязываемому обществом стандарту, или даже целесообразному с точки зрения социальной системы, а осуществление некоей «абсолютной ценности». Дюркгейм разрешает эту трудность в объяснении природы морали весьма просто: представление о «высшей добродетели» есть порождение «избыточной энергии» коллективной психической жизни, а потому и не связано с соображениями общественной полезности. Вебер же относит нравственное действие к особому типу мотивированного поведения. Наряду с действием «традиционным» (осуществляемым по принципу общепринятого), «аффективным» (детерминированным чисто психически) и «целерациональным» (общественно или индивидуально целесообразным) существует еще действие «ценностно-рациональное», «включающее осознанное убеждение в абсолютных ценностях нравственного, эстетического, религиозного и другого поведения, ценного исключительно ради него самого и независимо от возможностей внешнего успеха». По отношению к собственно рациональному пониманию действия как средства к какой-либо конкретной цели ориентация поведения на «абсолютные», «высшие» ценности (например, на «абсолютное добро» или на «верность своему долгу») «выглядит иррациональной», ибо здесь реальные последствия действия в расчет не принимаются [307, 115—117].

Так в социологии, особенно в «понимающей» социологии (включающей в анализ действия понимание субъективных мотивов актора), возникает критическая проблема. Феноменология морального сознания и мотива не вписывается в «систему социального взаимодействия»: нравственное действие по его «смыслу» не является ни общественно «конформным», ни социально целесообразным. Данная проблема была осознана и признана также Парсонсом, который впервые обнаружил ее при анализе взглядов Дюркгейма и обозначил как «этическую трудность».

С точки зрения Дюркгейма, рассуждает Парсонс, моральная норма есть норма социальная, т.е. общепринятая и общепризнанная, это то, что общество повелевает индивиду. Но такое «отождествление морального и социального грозит тем, что общественная конформность может быть возведена в высшую нравственную

добродетель»; «было бы явно опасным отрицать возможность, важность и даже желательность сопротивления (индивида. — О. Д.) на моральных основаниях социальному давлению». «Анализ человеческого действия показывает, — продолжает Парсонс, — что оно не может быть понято без какой-то системы высших (ultimate) ценностей. Эти ценности являются... своим собственным оправданием, а не средством к каким-либо дальнейшим целям» [266, 390—391].

Так у Парсонса и всплывает феномен нравственного сознания, оказывающийся необъяснимым в рамках социологии взаимодействия. Сам он говорит, что «чувство долга осуществлять добро представляется предельной (ultimate) характеристикой человека, которая уже не может быть объяснена». В самом деле, факт наличия «абсолютных ценностей» в индивидуальном сознании «несовместим с социальным порядком», поскольку у каждого человека может быть своя система высших ценностей, а в обществе — «неопределенное множество таких систем» [266, 391]. Правда, Парсонсу как будто бы удается обойти возникшую «этическую трудность». «Абсолютная ценность» выглядит таковой только для самого «актора», социолог же видит здесь только факт сознания, способ субъективной ориентации, который не обязательно сводить к какой-либо реальности. Но каким же образом можно все же объяснить наличие «абсолютных ценностей», пусть даже только в сознании индивидов? Здесь Парсонс и приходит к выводу о том, что в эмпирической науке некоторые факты и феномены «остаются необъяснимыми», они суть «изначальные данные», «внеэрациональные элементы» социологического познания [266, 393].

В более поздней работе Парсонса «Социальная система» проблема соотношения морального и социального рисуется несколько иначе. С одной стороны, общественная система образуется взаимодействием индивидуальных «акторов». Каждый из них ориентируется в своем поведении на других, на ситуации, которые образуются наличием других «эго», их ожиданиями и реакциями, что и предопределяет выбор всякого отдельного «актора». Эти элементы ситуации затем обретают специфические «значения», т.е. отображаются в общественном сознании в виде «знаков», имеющих общий для всех участников социального взаимодействия смысл. Стало быть, социальная система в более специальном понимании — это такое взаимодействие акторов, которое «включает сообща понимаемую систему культурных символов» [267, 5]. Поэтому поведение индивидов в обществе не просто согласовано посредством взаимных ориентаций, но «ориентировано нормативно», «конформно», согласуется с общепринятыми ценностями, «конвенциями». Индивид склонен поступать «конформно» потому, что он «инструментально заинтересован» в том, чтобы реакции окружающих были для него благоприятными, чтобы они приносили ему максимум «удовлетворений» и минимум «лишений» [267, 5, 7, 11]. (Детерминация действий индивида в этой схеме не выходит за рамки механизмов «нравов» и «общественного давления», а сам он поступает подобно «разумному эгоисту», «homo oeconomicus».)

Но с другой стороны, если каждый будет рассматривать общество только как средство для своих «инструментальных целей», т.е. руководствуясь принципом «оптимизации удовлетворений», то это «может разрушить солидарность коллек-

тивности» (ведь индивид пока что согласуется с «нормативным порядком» лишь в той мере, в какой это ему «выгодно») [267, 41]. Парсонсу остается только допустить, что у индивидов существует и иная структура мотивов — чувство «приверженности» к общим ценностям как таковым, независимо от того, что́ это им дает. Выполнение должного выступает как собственная «потребность-склонность» актора. (С этой точки зрения, человек поступает, в терминологии самого Парсонса, «незаинтересованно», «ответственно», «морально».)

Мораль в данной интерпретации Парсонса выступает как способ «интеграции» социальной системы посредством духовной «солидарности» ее участников. Она сводится к поддержанию наличного «нормативного порядка» ради него самого. Однако Парсонсу так и не удается объяснить, откуда у индивидов возникают чувства «приверженности» к общепринятым моральным ценностям. Тем более ему не удается объяснить, почему в обществе «узаконяется» именно та, а не другая система ценностей (сам он считает, что ответить на этот вопрос невозможно) [267, 293].

Все дело в том, что содержание нравственных требований к человеку не сводится к поддержанию того «нормативного порядка», который представлен в общепринятых способах поведения (в этом состоит одно из отличий морали от простого обычая). Более того, функции морали не сводятся к «интеграции» социальной системы, каковой бы она ни была. И сам Парсонс вынужден признать, что содержание моральных ценностей не может быть выведено целиком из «оперативных функций социальной системы». Социолог наталкивается здесь на какие-то более глубинные детерминанты общественного бытия и сознания человека, которые были с самого начала исключены теорией «взаимодействия».

В конце концов и сам Парсонс вынужден признать, что содержание «абсолютных ценностей», «неэмпирических верований» (куда относится и мораль) выходит за границы тех теоретических объяснений, которые может дать «система взаимодействия». В одной из своих последних работ Парсонс относит эти ценности к сфере культуры, которую он выносит за рамки социальной системы. Культура, по словам Парсонса, — это элемент «внешней среды» наличной социальной системы, но не ее собственная часть: она есть нечто унаследованное от прошлого по традиции, но превосходящее всякую социальную систему. Хотя культурные ценности как-то и направляют социальные действия, сами они не объяснимы с точки зрения той или иной социальной системы. Они служат способом оправдания, «узаконения» существующего в обществе «нормативного порядка», делают «подобающим» следование ему. Но «функция узаконения независима от оперативных функций социальной системы» [268, 11]. Культура — это способ «отнесения» мотивов действия и «высшей реальности», которая на самом деле реальностью не является. В этом смысле всякое культурно-ценностное оправдание и обоснование действия, как говорит Парсонс, «религиозно», «мифологично» [268, 8, 11]. По отношению к конкретному содержанию социального действия культурные ценности суть лишь «символ», «шифр», наделяющие его «значением», но отнюдь не раскрытие содержательно-предметного назначения самого действия.

Подобная же ситуация — необъяснимость нравственных ценностей в рамках концепции социального взаимодействия — складывается и у других представителей «понимающей» социологии, например у Мак-Ивера и Пейджа. С одной стороны, как мы уже видели, они сводят мораль к механизмам психически-волевого давления общности на индивида, но с другой — вынуждены признать существование специфически личных мотивов и оснований нравственного поступка, не сводимых к системе социальных велений и санкций и иногда даже противоречащих ей. «В этом отношении моральная свобода индивида существует как факт социальной жизни». Более того, утверждается, что «индивид, рабски следующий кодексу народа или класса, религиозной или иной группы, не может осознать и выполнить более высокий общественный долг» [247, 141, 206, 208]. Однако ни «факт» личной свободы, ни необходимость выполнять «высокий» долг в отличие от «рабского следования» групповому кодексу поведения не обосновываются авторами социологически. Эти специфические нравственные феномены полностью выпадают из концепции «социального взаимодействия», остаются для нее необъяснимыми рационально «резидиумами». Совершенно прав американский социолог У.Л. Колб в своем заключении о том, что «источник моральных ценностей остается неразрешенной проблемой» в данном направлении социологии [18, 139].

Вот почему само понятие «мораль», «нравственность» в конце концов оказывается исключенным из научного аппарата социологии позитивистской ориентации. Здесь не только идея «понимающей» социологии, но и само «структурально-функциональное» понимание общества считаются устаревшими. Объектом критики становится также и разделение между понятиями культуры и общественной системы, проводимое Парсонсом и Мертоном. Общий смысл «ревизии», осуществляемой в отношении «структурального» понятия общества и социального контроля, состоит в следующем. Общественный контроль не служит для того, чтобы поддерживать «нормальное» и пресекать «отклоняющееся» поведение, а сам создает и «нормальное», и «отклоняющееся» поведение. То и другое совершенно условно, образуется конвенциями на сей счет, а вовсе не значением действий для социальной системы или самим содержанием поступков человека. Необходимо делать «упор на функции, а не на содержание», пишет Э.М. Лемерт. «Правонарушение», «отклонение от нормы» или «порок» являются таковыми не из-за «формы или сущности поведения», а в силу «символически окрашенных реакций», которые эти действия вызывают. Поэтому «социологи должны быть озабочены не сущностными определениями отклонений... а тем процессом, посредством которого организации признают или не признают их как моральный дефект или болезнь...» [174, 92, 95, 96]. Общество или индивиды через групповое взаимодействие могут произвольно изменять «правила игры»; в некоторых случаях вырабатываются «скользящие нормы», которые меняются с изменением ситуации; принятие или отклонение нормы зависит от тех функциональных целей, которые преследуют индивиды. Поэтому «вместо того, чтобы спрашивать, как общество направляет и контролирует индивидов, надо

говорить о том, как общество получает свою организацию и движение от поведения индивидов...» ([174, 85—86, 90], см. также [264]).

В иных же случаях понятие морали не просто отбрасывается, как ненаучное, а подвергается радикальному перетолкованию. В этом отношении весьма характерно рассуждение Дж. Дугласа. «Традиционное», «структуральное» понимание общества социологами сводилось к тому, что в обществе существует общность моральных представлений, достаточная для поддержания социального порядка. Однако этот порядок должен поддерживаться и при отсутствии такого морального соглашения. Поэтому в противовес тому, что многие члены общества ощущают несправедливость существующего порядка, создается «мистификация» такого единства, видимость «общего морального опыта». К такой «мистификации» и сводится «конструирование» обществом «моральных значений». Начиная с Дюркгейма социологам казалось, что решение вопроса о том, что должно и что непозволительно, не составляет проблемы для людей, находящихся в одной и той же социальной ситуации. На самом деле индивиды не приходят к согласованным решениям данного вопроса. Здесь возможно только «рабочее соглашение», т.е. «решение о том, как достигать целей, доступных в данной ситуации, а не искать каких-то окончательных решений, которые можно было затем абсолютизировать (или сделать не зависящими от лиц, целей и ситуаций)». Такие «рабочие соглашения» должны достигаться исходя лишь из «ближайших целей» [199, 13—16]. В условиях «быстроизменяющегося общества» и конфликта частных интересов традиционное слово «мораль» перестало доносить подлинный его смысл, его надо, делает вывод Дуглас, «заменить каким-то новым термином, например, «этика»», которую следует понимать как «правила взаимодействия» в наличной ситуации ([199, 25—27], см. также [212]).

«Новые идеи» современных буржуазных социологов относительно иного толкования социального контроля, понятий «нормального» и «отклонения» от нормы, сведение морали к «мистификации» или к «рабочему соглашению» на счет «достижения ближайших целей», конечно, идут значительно дальше, чем те интерпретации нравственности, которые основываются на концепции «социальной системы» (Парсонс, Мертон, Мак-Ивер, Роуз и др.). Но нетрудно увидеть и то, что в этих идеях просто доводится до логического завершения та общая тенденция социологии, которая выразилась в основополагающей теоретической модели «социального взаимодействия». Эта тенденция в основе своей является релятивистско-функционалистской, она с самого начала была чревата опасностью утилитарно-прагматистского или волюнтаристско-иррационалистического истолкования природы морали. Как раз эта сторона социологических интерпретаций нравственности обрела смысл общего поветрия и расхожей идеи, приобретшей широкую известность за пределами профессиональной социологии. Ее так или иначе используют философы-неопозитивисты в своих этических концепциях и от нее отталкиваются философы-экзистенциалисты, претендующие на преодоление узости «строго научного» мышления об обществе и человеке как моральном существе.

### 3. НЕОПОЗИТИВИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МОРАЛИ

Если социологическое понимание нравственности исходит из того, что это способ нормативной регуляции, общественный институт, контролирующий и направляющий поведение людей, то философия неопозитивизма всегда была далека от такого социально-содержательного анализа механизмов и функций морали. Об этом недвусмысленно высказываются сами неопозитивисты (например, Айер и Стивенсон). То, что нравственность играет какую-то роль в жизни общества, может признаваться (впоследствии сам Айер заявил, что он никогда не имел в виду умалить общественную «важность» морали). Но это обстоятельство в качестве «всем известного факта» как бы выносится за скобки в философии морали, считается просто не относящимся к научному определению нравственных суждений и понятий. Такой подход к анализу явлений морали вполне закономерно вытекает из неопозитивистского понимания предмета философии: ее задачей считается исключительно анализ языка («языка науки» в логическом позитивизме и «обыденных языков» в более поздней лингвистической философии).

Однако затем обнаруживаются два существенных обстоятельства. Во-первых, эмотивистская и лингвистическая интерпретации природы нравственности имплицитно в значительной мере основываются на представлениях о ней, широко представленных в буржуазной социологической литературе. Так что здесь хотя бы и неявно имеется социально-содержательное (как мы увидим, функционалистское) понимание морали. Во-вторых же, сам этот логико-лингвистический анализ далеко выходит за рамки узкоспециализированного исследования явлений морального языка, а содержит в себе выводы относительно природы нравственности в целом. При этом рассмотрение ее сквозь призму «логики науки» или описанных «обычных языков» приводит к существенным абберациям в толкованиях природы и самого понятия нравственности. Последнее обстоятельство и заставляет нас проследить истоки особого, неопозитивистского понимания морали, корнящиеся в весьма специфическом характере, предмете, посылаках и методах данного типа философствования.

Логический позитивизм (ведущее направление в позитивизме 30—40-х гг. XX в.) провозгласил единственной собственно философской проблемой формально-логический анализ знания. С этой точки зрения «научной философией» является только «логика науки», ее языка (или знания вообще, поскольку оно может быть апробировано, проверено и интерпретировано в научном смысле). Это не имевшее в прошлом прецедента понимание предмета философии означало не просто ограничение и сужение области философского интереса (хотя несомненно, что такая модель философии выражала в себе узкопрофессиональное представление ученого о задачах и способах своей мыслительной деятельности). Если бы сами логические позитивисты адекватно осуществили таким образом сформулированную ими программу, то их философия превратилась бы в некоторую всего лишь специально-научную дисциплину (логику или лингвистику). Но в том-то и дело, что неопозитивистская «логика науки» постоянно притязала на обсуждение собственно и традиционно философских вопросов («проясняла» и окончательно «разрешала» их посредством язы-

кового анализа или «преодолевала» эти вопросы, объявляя их «мнимыми проблемами»). Здесь мы имеем дело с довольно своеобразным способом философского мышления, в том числе и о мире в целом, с совершенно особым видением этого мира и места человека в нем, даже если это отрицается во всеуслышание.

В истории неопозитивизма все время происходила дискуссия вокруг вопроса о том, в каком смысле и можно ли вообще интерпретировать логический и лингвистический анализ в качестве «картины мира». Еще в 1918 г. Рассел выдвинул проект «атомистической метафизики», которая есть не что иное, как «логический атомизм»: из определенного вида «логической доктрины» здесь выводится «определенный тип метафизики»<sup>1</sup>. Предполагалось, что мир в целом имеет структуру математической логики. Таким образом, онтологические проблемы решались в зависимости от логической интерпретации знания и утверждалось, что они могут быть более адекватно поставлены и разрешены в рамках логики и грамматики языка. Такова же была в общем позиция и раннего Витгенштейна. Эта позиция по существу была явно экстраполяцией «логического анализа» на вопросы общеполитического мировоззрения.

Впоследствии логические позитивисты Венского кружка подвергли критике эти «метафизические пережитки» Рассела и Витгенштейна. И могло показаться, что речь идет о полном исключении миронистологических положений из «строгой науки». Однако реальный смысл логико-позитивистской интерпретации знания был далек от этого. В манифесте Венского кружка «Научное миропонимание» (само название примечательно) задача философии мыслится как образование единой, всеохватывающей науки, «обнимающей все познание реальности, доступное человеку»<sup>2</sup>. Эта «всенаука» (Einheitswissenschaft), т.е. по замыслу миропонимание в целом, должна была посредством логического анализа «элиминировать метафизические проблемы», показать их «бессмысленность». По выражению Карнапа, философии остается «не система, а только метод, а именно метод логического анализа» [193, 238]. И все же этот «логический анализ» содержал в себе вполне определенную «метафизическую» позицию: феноменалистское представление о познаваемом объекте; превращение предмета в одноплановую «плоскость», «поверхность», в которой «нет никаких глубин», в том числе «сущности» (выражения, употребляемые в «Научном миропонимании»); узко сенсуалистическое толкование соответствия между «фактическим положением дел» (matters of fact) и эмпирическими суждениями (понятие «непосредственного опыта» в принципе верификации); не всегда явно выраженные субъективистские принципы гносеологии (представление о «чувственных данных» как единственном содержании знания).

Позднее Рассел обозначил свою философскую позицию как «нейтральный монизм». В определенном смысле этот термин может быть весьма меткой характе-

<sup>1</sup> См. его работы [283, 11; 284, 178]. Подробнее об этом см. в книге В.С. Швырева [163, 20–22, 25–32, 39–123].

<sup>2</sup> Так излагал эту программу Дж. Йоргенсен много лет спустя, когда задним числом более четко выявился ее смысл, см. [237, 4].



ристичкой той основной тенденции, в направлении которой шла дальнейшая эволюция неопозитивизма в целом. Кризис «радикального эмпиризма» Венской школы, имевшего характер более или менее ясно выраженного сенсуалистского феноменализма, привел к значительной перестройке логического позитивизма. Проблема соотношения субъекта и объекта в классическом понимании этих терминов все более очищается от «метафизической» их интерпретации. Сперва на место взаимоотношения познающего субъекта и познаваемой им реальности подставляется «корреспонденция» или «соответствие» между фактуальными суждениями и данными опыта. Знание в целом изображается не как отношение субъекта-человека к вне его находящейся действительности, а как некая нейтральная, не идеальная и не материальная конструкция. Это и не объективно достоверное содержание представлений о мире, и не субъективно представляемый предмет, а просто система оперативных знаков — совокупность суждений, присущие им самим значения (присущие безотносительно к тому, что ими обозначается в реальности) и формальные принципы построения систем. В рамках этой структуры говорить о соотношении субъективного и объективного, познающего и познаваемого как принципиально разнопорядковых сферах просто не имеет смысла. (Правда, и эту интерпретацию знания логические позитивисты выдерживают далеко не всегда, подчас высказываясь в духе то субъективного идеализма, то стихийного материализма.)

Но надо заметить, что подобное «преодоление» субъект-объектного отношения было намечено еще в «Логико-философском трактате» Витгенштейна (см. [94, 115—117]). Последний высказывался в том смысле, что «мыслящего, представляющего субъекта нет», что «метафизически» понимаемого субъекта, «философского Я», не обнаруживается в мире — это, напротив, предельная «граница» мира [35, § 5, аф. 631, 632, 641], за которой открывается пустота, проблемная бессодержательность и бессмысленность наших представлений. (Подобное переосмысление субъекта совершается не только в неопозитивизме как особом направлении современной буржуазной философии. Такова общая тенденция, наблюдаемая, например, в феноменологии Гуссерля и экзистенциализме, о чем будет говорить особо.) Точно так же и понятие объекта в «метафизическом» его понимании элиминируется Витгенштейном как «псевдопонятие». «Объект», с его точки зрения, дан нам лишь через посредство структуры языка; говорить же о том, что находится по ту сторону языка, просто невозможно, ибо все наши рассуждения об этом находятся опять-таки в границах языка.

Наиболее показателен в этом плане отказ логических позитивистов от принципа верификации, непосредственно чувственной проверки «протокольных» или «базисных» суждений путем прямого их сопоставления с индивидуальным актом восприятия («непосредственного опыта»). Прежде всего сам «непосредственный опыт» мыслится теперь не как *генетический источник* знания, а как гипотетически мыслимый способ его обоснования. Если ранее логические позитивисты представляли свою схему верификации как некоторую модель реального *процесса* познания, способ *выведения* теоретических положений из предшествующего им чувственного опыта, то теперь речь идет только о том, каким образом можно *свести*

теоретические утверждения к *форме* эмпирических, т.е. о чисто языковой процедуре. Критерий же истины усматривается в том, можно ли *представить* синтетически-содержательные суждения в качестве корреспондирующих опыту. Кроме того, неопозитивисты приходят к признанию того, что «субъективный опыт всегда индивидуален» и потому вообще не может быть критерием «научной объективности» [272, 46]. Проблема знания, истины, значения располагается теперь не вокруг сенсуалистически представленного опыта, а в плоскости логических связей, отношений *внутри самого языка*. Признать нечто реальностью, пишет Карнап, значит включить это нечто в систему других вещей, «признанных реальными в соответствии с правилами каркаса» (структуры языка). «Быть реальным в научном смысле значит быть элементом научной системы», а не частью «мира вещей». Вопрос о реальности — это вопрос «относительно структуры нашего языка» [73, 301]. Таким образом, проблема реальности в целом относится у неопозитивистов «лишь к проблеме выбора той или иной языковой системы» [94, 117].

И последнее. «Законы природы», с этой «нейтрально-монистической» точки зрения, рисуются как «инструкции» для образования обобщенных языковых высказываний (Шлик). «Допущение ненаблюдаемых сущностей» теперь оценивается не как «метафизика», непозволительная в строгом знании, а как вполне необходимая в науке операция «систематизации» (Гемпель), создание «полезных формальных конструкций», «вспомогательных средств», «сокращающих схем» (Фейгль). Иначе говоря, «метафизические» проблемы не просто снимаются как «мнимые» (что можно еще было истолковать как субъективистский феноменализм), но встраиваются в чисто языковую схематику, обретая характер «технических», «операциональных» интерпретаций, моделей, необходимых в качестве особого рода логических и лингвистических приемов.

Так язык становится для неопозитивистов по существу единственной «реальностью», доступной для философского толкования мира, и одновременно универсальным способом прочтения, моделирования и разрешения всякой проблемы (познавательной, «метафизической», научной, а затем и гуманитарно-культурологической, в том числе и этической). Лишь и плоскости «языковой реальности» всякая такая проблема и обретает якобы смысл. Таким образом, в логическом позитивизме совершается не просто сужение поля философских занятий или очищение «строгой науки» от тех вопросов, которые считаются неразрешимыми и бессмысленными, а нечто прямо противоположное — универсализация логического анализа до процедуры мироистолкования. Язык здесь обретает значение некой всеобщей репрезентации действительности, а его анализ — единственного философского способа ее раскрытия.

Подытоживая эту общую тенденцию логико-позитивистской философии — сведение всей картины мира к некоторой единой плоскости, не имеющей глубинных измерений; исключение понятия сущности и субъект-объектных отношений; редуцирование знания к формализованной схематике, в которой можно было бы алгоритмизировать решение всякой содержательной проблемы; попытки представить эмпирическое содержание знания в качестве пассивного, лишённого внутрен-

ней логики объекта для совершаемых над ним операций; достоверность знания как чисто формальные характеристики построения систем языка, — можно следующим образом представить выраженное здесь миропонимание.

В классической философии научность и истинность знания понимались как способность человека дать целостную и внутренне достоверную картину мира, включая и его значимость для человека. Этот мир раскрывается человеку как некое всеобъемлющее целое, обладающее многими, взаимно несводимыми измерениями, имеющее сущностные, глубинные протяжения, в каковых и образуется его собственный, онтологический смысл и жизненная значимость для человека, объективная «заданность» его «назначения». В неопозитивизме же мир утрачивает прежде всего эту свою глубину и многоплановость, а потому затем и онтологическую значимость для жизни человека. Под научностью понимается лишь построение формально непротиворечивых систем, никак не соотносимых ни с «потусторонним» миром «вещей», ни с субъектом как обладателем знания мира. Знание не есть какого-либо рода *отношение* человека к действительности, а представляет собой всего лишь «нейтральную» конструкцию, не обозначающую «чего-то другого», а обладающую значимостью сама по себе. В эмпирическом своем содержании знание есть совокупность утверждений о «фактах» (но отнюдь не о «вещах»), а в логической своей форме — принципы внешнего упорядочения этих «фактов». Говорить о практической значимости этого знания можно лишь в смысле операционально-технической его приложимости, но только не в смысле оснований целеполагания, выбора направления деятельности, ценностных ориентаций и долженствований.

Последнее положение является одним из главных пунктов неопозитивистской критики философского рационализма, включая метафизику XVII в., Просвещение и немецкую классику: из «фактов» невозможно вывести «ценности»; из знания того, что «есть», — суждения о том, что «должно быть». В этом отношении знание также «нейтрально», безотносительно к выбору человеком его жизненной ориентации, мотивов и решений к действию. Вопрос об этом выборе находится вне компетенции науки, вообще вне области знания. В конечном же итоге оказывается, что этот выбор (в том числе и моральный) совершается в зависимости от личных предпочтений, склонностей, влечений. Такое «очищение» знания от «метафизической» проблематики в конце концов приводит к тому, что это знание утрачивает мировоззренческую значимость (точнее, придает мировоззрению характер личного произвола); раскрываемое в нем «положение дел» оказывается лишенным для человека жизненного смысла (точнее, ему самому предлагается вносить в него какой угодно смысл), а целеполагающая деятельность — не имеющей каких-либо оснований, волюнтаризмом по отношению к законам мира.

По существу здесь мы имеем дело с особым рода подспудной, скрытой за сциентистскими запретами «метафизикой». По мере того, как мир в целом лишается глубины, многоплановости, сущностных измерений и «бытийственного смысла» (последняя характеристика применяется к «научному воззрению» в антипозитивистской экзистенциальной философии), для человека как субъекта уже не остается в нем места. Активно-субъектное, мироистолковательное и практическое начало

в человеке выносятся за границы этого мира, представляется как нечто внеположенное его законосообразности. Хотя сами неопозитивисты стремятся вообще снять проблему субъекта в познании, данная проблема вновь всплывает в практической сфере. И тут вопрос сводится либо к признанию «незаданности», произвольности, неопределимости и недетерминированности выбирающего себя субъекта, либо к констатации чисто психической его детерминации через спонтанные влечения. В известном смысле и познавательная деятельность позитивистски интерпретированного субъекта оказывается произвольной по отношению к действительности — он ее организует извне, упорядочивает «атомарные факты», «опытные данные» посредством «удобных» или «полезных» конструкций.

Такое изображение отношения человека к предметной реальности есть не что иное, как абстрактно-философское выражение техницистски-утилитарного в самом широком смысле понимания человеческой деятельности. Действительно, для такого рода практической активности и соответствующего воззрения на мир характерны следующие моменты: лишь внешнее упорядочивание предмета деятельности, одностороннее отношение к нему как пассивному объекту операций и манипуляции; изымание отдельных элементов действительности из их универсальных связей с остальным миром, атомизация реальности; представление о внешнепредметной данности как о чем-то нейтральном, аморфном и безжизненном, на что активность человека налагается извне (как субъективистский «произвол» над реальностью); понимание целей деятельности как «свободных» по отношению к «внешним» закономерностям мира, с коими приходится считаться лишь в плане выбора средств и методов<sup>1</sup>. Философским истолкованием этого техницистского отношения к миру и человеческой деятельности и явилась неопозитивистская редукция многоплановых соотношений и взаимодействия человека и мира к «языковой реальности» — к одноплоскостной формализующей схеме, в которой можно «проигрывать» различные функциональные зависимости и корреляции без раскрытия их онтологических оснований.

В более поздней школе неопозитивизма, в так называемом лингвистическом анализе, или аналитической философии, предметом изучения становится уже не научный, а «обыденные языки», не идеальные модели языка, а «естественный» язык в том виде, в каком он употребляется «обычными людьми». Здесь еще более очевидной становится установка неопозитивизма на изучение «языковой реальности» как единственно доступного философскому осмыслению объекта. «Обычное словоупотребление», ситуации, «контексты» рассуждений, вкладываемый людьми обычно смысл в употребляемые ими слова и высказывания составляют теперь единственное поле философского опыта и его критерий. «Обыденное употребление» как некое окончательное удостоверение правильности применения языка за-

---

<sup>1</sup> Об этой связи между плоскостийским представлением современного позитивизма о мире, нейтрально-объективистской интерпретацией знания и утилитарно-техницистским отношением к действительности в сфере социальной практики современного капитализма см. более подробно в работах О.Г. Дробницкого и Т.А. Кузьминой [61, 67—77, 54—58; 57, гл. 2, § 1].

нимает в «лингвистическом анализе» место пресловутого «непосредственного данного» Венского кружка. Проблема значения в аналитической философии получает новое толкование. — Это не вопрос о том, что вообще обозначается тем или иным термином (где еще скрыто отношение языка к предмету, хотя бы только мыслимому), а о том, в каком смысле употребляется слово или высказывание, т.е. вопрос, целиком ограниченный самой «языковой реальностью». Отсюда известный лозунг аналитиков: «Не задавайте вопроса о значении слов, спрашивайте об их употреблении» [163, 206, 177].

С этой точки зрения сформулировать, адекватно поставить и разрешить какую-либо содержательную (научную, философскую или житейско-практическую) проблему значит просто выразить ее в той лингвистической форме, в какой она обычно, в обиходной, практической или мыслительной ситуации, формулируется (что обычно по этому поводу говорят, как выражаются, какой смысл сюда вкладывается, что высказывается эксплицитно и что подразумевается имплицитно, какие приводятся доводы и какие чаще всего считаются убедительными и т.д.). Считается, что обычное языковое выражение и есть истинное содержание и логическая структура данной проблемы. Задача философии как «науки» сводится тем самым к комментированию и «прояснению смысла» обыденных представлений, поскольку они нашли отображение и фиксацию в «естественном», житейском языке.

Из этих логической и лингвистической интерпретаций предмета и задач философии и возникает в конечном итоге характерное для неопозитивистов толкование понятия морали. Покуда ранние логические позитивисты как будто бы не претендовали на рассмотрение собственно этических проблем, а предлагали всего лишь анализ логического значения моральных суждений, могло показаться, что речь идет только о создании новой философской дисциплины — метаэтики, но не о переосмыслении понятия самой нравственности. Но развитие неопозитивистской философии морали привело к тому, что ею стало захватываться все более широкое поле собственно этических вопросов, пока, наконец, не было заявлено, что вся традиционная этическая проблематика без какого-нибудь ущерба «могла бы быть переписана» в плане анализа морального языка [265а, VII]. Вопросы о специфике, природе и функциях морали стали решаться в плане «языковой реальности» нравственности, под тем углом зрения, под каким явления морали выступают в виде лингвистических феноменов. Отношения между людьми в нравственности были подменены взаимоотношениями языковых агентов — «говорящего» и «слушателя». Отличительные признаки нравственности устанавливаются в качестве формальных и семантических особенностей моральных терминов и высказываний.

Конечно, анализ морального языка, в том числе значения суждений и терминов, их модальности, логических связей и т.п. может стать специальной научной задачей — предметом особого раздела логики или вспомогательной процедурой в этике, позволяющей многое прояснить в традиционных этических понятиях. Однако какие-либо выводы относительно морали в целом, ее природы, функций и т.п. могут быть сделаны по ходу такого анализа лишь при условии, что моральный

язык будет рассматриваться как символически-знаковая форма выражения какой-то фиксируемой в ней реальности, как конденсат культурно-исторического опыта, выражение каких-то отношений человека к миру, другим людям, обществу и т.д. Иначе говоря, моральный язык — всего лишь плоский экран, на который проецируются весьма разноплановые, имеющие множество измерений отношения и связи человеческого бытия. «Языковая реальность» же неопозитивистов — это отнюдь не обнаружение чего-либо еще. Она рассматривается чаще всего как нечто самодовлеющее, как система знаковых выражений, обладающая имманентными характеристиками, безотносительно к человеку как субъекту различных отношений. В этом подходе к анализу языка проявляется общая эмпирико-описательная установка неопозитивистской философии (установка на фактографическое воспроизведение языковых феноменов в их непосредственной данности или на обнаружение логических и гносеологических характеристик знания исключительно внутри самого языка), как будто бы исключающая «привнесение» в изучаемый объект «метафизических» концептов. Но в том-то и дело, что эта эмпирико-описательная установка приводит к таким философским операциям над языком, как будто бы он сам по себе несет в себе все те значения, которые могут быть приписаны только человеку и его историческому миру. В моральном языке проблема субъект-объектного отношения неопозитивистами снимается точно так же, как в их мироистолковании в целом. Язык нравственности выступает здесь в виде некоторой первоначальной, самодостовой и все в себя вобравшей «данности», каковая уже не нуждается в объяснениях и выведении и сама может служить единственным источником философско-теоретических представлений о природе морали. (Отсюда и происходит в конечном счете методологическая установка на определение морали и моральных понятий посредством терминов обиходного словоупотребления, т.е. отказ от собственно теоретического определения.)

Школы логического и лингвистического анализа, конечно, по-разному представляют себе задачу исследования морального языка. Логико-позитивистская трактовка задач философии в каком-то смысле находится еще в русле сциентистских представлений конца XIX — начала XX в. об универсальной приложимости, значимости и возможностях науки (опытной и точной науки, эталон которой дают естествознание, логика и математика). Способ научного мышления выступал для ранних неопозитивистов как высшая способность человеческого разума и как идеальная модель, критерий, посредством которого можно измерить и удостоверить «осмысленность» всякого вообще языка. Когда в 20—30-х гг. возникла эмотивистская этика, то в соответствии с этой иллюзией она представляла себе задачу философии морали как простое приложение моделей языка науки к языку морали. В результате такого механического перенесения критериев оказалось, что моральные высказывания и термины — всего лишь «псевдосуждения» и «псевдопонятия». Их нельзя верифицировать и как-либо обосновать, они не обладают описательно-индикативным значением, не являются ни истинными, ни ложными и т.д. Словом, эмотивисты пришли к чисто негативным характеристикам явлений морального языка: они *не есть* то, чем явля-

ется научное знание, и потому к ним философия морали высказала лишь скептически-нигилистическое отношение.

Затем неопозитивисты попытались выявить специфическое, собственное значение моральных суждений и терминов. В отличие от научно-познавательного значения смысл моральных предикатов и высказываний состоит, по представлению эмотивистов, в том, что они, во-первых, выражают эмоциональные установки говорящего, а во-вторых, воздействуют на эмоциональное состояние слушателя, побуждая его разделить чувства говорящего, настроиться соответствующим образом и совершить предписываемые ему действия. Таковы экспрессивная (выразительная) и воздействующая функции моральных суждений и понятий.

В этой эмотивной интерпретации явлений морального языка содержалось уже не только представление о непосредственно обнаруживаемом в контексте языкового общения психологическом воздействии одного человека на другого (о том, что происходит, когда первый говорит что-то второму), но понимание того, что такое мораль вообще, как она обуславливает сознание и деятельность человека. Неопозитивизм в этом вопросе притязает на принципиальное открытие: во всей предшествующей этике моральные суждения и понятия толковались как описания и характеристики объектов, тогда как на самом деле они несут в себе совсем иной смысл — выражают эмотивные установки говорящего и склоняют слушателя к каким-то действиям. В этом-де и заключается секрет того, что моральные суждения способны детерминировать поступки: из утверждения, информации о чем-либо еще не вытекает логически необходимость совершения действия, тогда как непосредственное воздействие на волютивно-аффективное состояние человека, содержащееся в эмотивном значении моральных суждений, «включает механизм» действия; «это первое звено в цепи мускульных движений, завершающихся поступком» [278, 198]. Так громадная по своей сложности философская, социологическая, этическая и психологическая проблема перехода идеи, мысли и убеждения в действие была сведена к проблеме языкового анализа. С этой точки зрения детерминация нравственного поступка всецело входит в значения и функции морального языка.

Нетрудно заметить, что такая интерпретация «морального воздействия» суждения на сознание и поведение человека сводит собственно нравственную проблему — требования к человеку и его выполнения, выбора, решения, мотива и вменения — к методам и способам психоманипулятивного управления извне аффективно-моторной сферой его психики. Мораль, как это здесь представляется, — всего лишь инструмент, *средство* внушения людям каких-то установок и действий (это область «уверещиваний» — *persuasion*, от слова *persuade* — склонить к чему-либо). Нравственность — это не то, что может быть вменено самому действующему субъекту в ответственность, а то, каким способом можно заставить и побудить его к желаемому кем-то другим действию. Это всего лишь техника индоктринации — все равно каких — установок. Если в науке и знании мы имеем дело с доказательствами, свидетельствами опыта, логическими обоснованиями истины, то в морали — только с более или менее эффективным и успешным «убеждением», с тем,

что удалось или не удалось внушить людям под видом представлений о «подобном», «добром», «дурном» и «постыдном». «Всякая попытка убедить людей в том, что нечто представляет собой добро или зло, — пишет Рассел, — ...зависит от искусства вызывать чувства, а не от апелляции к доказательствам» [285, 235]. «Моральные суждения обосновываются и опровергаются доводами, которые связаны с ними не логически, а психологически», — говорит Стивенсон [297, 115]. Неудивительно, что при такой интерпретации нравственности в ее сферу у эмотивистов попадают «политика», «пропаганда», стимулирование в людях всякого «энтузиазма», авторитарные приказы, коммерческая реклама, личные волеизъявления, выражения индивидуальных или групповых склонностей, симпатий и желаний.

Но даже если снять со счета эти явно вульгарные интерпретации нравственности (от которых сами эмотивисты впоследствии отрекались), то остается в силе определение моральных суждений посредством их «скрыто императивной» функции. Оценки и предписания морали считаются лишь выражением чьего-то желания, чтобы другие поступали таким-то образом. В соответствии с таким толкованием значений морального языка эмотивисты существенно уточняют свое понимание эмотивных его функций.

Говоря об экспрессивном значении моральных высказываний (в своих оценках и предписаниях я выражаю только свои же собственные чувства), эмотивисты формулируют особый вариант чисто индивидуалистического понимания нравственности. Как говорит Айер, «каждый человек имеет право употреблять слово «правильно» в отношении того, что он морально одобряет» [176, 159]. С этой точки зрения правомерность нравственной позиции человека основывается на том, что она соответствует его внутреннему настрою. «Все идеалы, — пишет Э. Мур, — являются равно законными и одинаково произвольными при том только условии, что они являются истинным выражением чувств, которые их подсказывают» [255, 376]. В этом и состоит моральная автономия (свобода) личности: что бы ей ни индоктринировали другие в качестве единственно правильного убеждения, у нее есть свои особые чувства на сей счет и соответственно сугубо личные оценки. Вопрос о необходимом в обществе согласовании моральных убеждений индивидов попросту снимается: если кто-либо «по видимости противоречит мне», высказывая иную оценку тех же самых фактов, то он, точно так же, как и я, «выражает свои моральные чувства. Так что нет смысла задавать вопрос о том, кто из нас прав» [175, 159]. Данную интерпретацию моральных суждений можно охарактеризовать как доведенную до крайности позицию индивидуалистического волюнтаризма в этике (мораль — сфера самовыражения индивида, считающегося только со своими «внутренними» установками, но не с тем, что ему вменяется другими).

Однако в эмотивизме оказывается превалирующей иная тенденция: в нравственности считается главным «средство воздействия». И в этом плане для экспрессивного значения моральных суждений уже не остается места. У Айера, например, высказывается следующее положение: «выражать» чувства в суждении вовсе не обязательно означает «испытывать» эти чувства, ибо человек может, «не противо-



реча сам себе», проявлять вовне одни, а переживать совсем иные чувства. Поэтому «законность нравственных суждений не определяется характером чувств их автора» [175, 153, 163]. Таким образом, моральный субъект в эмотивизме из личности, верной своему внутреннему Я, превращается в некоего актера, изымающего свое эго из произносимых им вслух высказываний. Он разыгрывает в языковом общении с другими эмоции, которых он сам может и не испытывать. Все это вполне согласуется с чисто манипуляторским толкованием назначения морали (то, что выражает человек в своих нравственных оценках и предписаниях, так это исключительно желание, чтобы другие поступали нужным ему образом). И более того, здесь последовательно проводится линия на исключение «метафизических» проблем и понятий из философии: моральный язык с его бихевиористическими функциями оказывается единственной «реальностью», в том числе и исключительным носителем человеческих чувств, тогда как понятие субъекта, «внутреннего Я», исчезает. Так окончательно выясняется, что в эмотивизме при адекватном приложении логико-позитивистских установок к этике для личностных проблем нравственности (самовыражение личности, ее внутренняя подлинность, индивидуальная автономия, принятие сознательного решения) не остается места. Не субъект, одаренный сознанием и чувствами, а только язык выступает здесь в качестве единственной человеческой реальности.

Итак, в логико-позитивистском понимании природы морали мы обнаруживаем следующие ее интерпретации. Это, во-первых, сфера *психического* (влечений и склонностей, их экспрессии и аффективно-волевого воздействия). Во-вторых, это не содержательное решение вопроса о том, как должно поступать человеку, а лишь *техника* манипуляции, вопрос о средствах и методах внушения эмоций и действий посредством воздействия на подсознательную сферу психики человека. Наконец, в-третьих, мораль — это не отношения между людьми, обществом и индивидом, человека с самим собой и т.д., а чисто *лингвистический феномен*, язык, рассматриваемый в его бихевиористических функциях. В результате такого препарирования понятия морали исключаются в качестве «мнимых» такие проблемы нравственности, как вопрос о правильности избранной человеком позиции и ее обосновании, о сознательности принимаемого решения или воспринятого от других убеждения, о верности своему Я, о соотношении разумного убеждения и действия, внутренней убежденности в чем-то и открытого выражения своей позиции. В эмотивизме устраниваются тем самым такие проблемы и категории морали, как совесть, ответственность, общепринятая норма и осуществляемый последовательно в поведении общий принцип. Если в каком-то смысле и признается регулятивная функция морали, то отнюдь не в том, что она служит удовлетворению каких-то потребностей общественного человека, организует и упорядочивает поведение множества отдельных лиц в системе социального целого. Все это просто не интересует эмотивистов (считается прерогативой историков, социологов, этнографов, психологов) как выходящее за границы логико-позитивистского понятия нравственности.

В лингвистической философии собственно этическая проблематика занимает значительно большее место, чем в логическом позитивизме. Усвоив печальный

опыт скоропалительных «радикальных переосмыслений» эмотивистами традиционных представлений о нравственности (которые уже в 40-х гг. вызвали отрицательную реакцию среди западных философов и широких читательских кругов, ознакомившихся с трудами эмотивистов), аналитики гораздо более осторожны в своих суждениях о природе морали. Здесь мы видим более внимательное и пристальное отношение к явлениям морали и ее языка, стремление выявить их весьма специфические характеристики, весьма разнообразные смысловые значения понятий и суждений нравственности. Аналитики отказываются прилагать к моральному языку какие-либо готовые формально-логические схемы (в чем они упрекают эмотивистов), а пытаются вычитать в нем самом особенности «морального рассуждения». Эмотивистов обвиняют в «чрезмерном увлечении логикой» и забвении «повседневных фактов»; считается, что можно «доверять логике лишь до тех пор, пока она удерживает связь с жизнью» [302, 58, 117].

И тем не менее общие методологические посылки неопозитивистской философии здесь целиком остаются в силе, а потому под анализом нравственности по-прежнему понимается почти исключительно рассмотрение морального языка. Более того, оставляются вне сомнения принципиальные положения логических позитивистов о природе морали: некогнитивное, императивно-рекомендательное значение моральных высказываний; отсутствие логической связи между констатациями факта и оценочно-долженствовательными суждениями; невозможность научного обоснования какой-либо моральной позиции средствами научной философии; невозможность социально-исторического оправдания нравственных представлений и некоторые другие. Правда, эти положения в аналитической этике не доводятся до крайних выводов, которые могли бы быть восприняты читательской аудиторией в качестве обоснования нравственного нигилизма, волюнтаризма или цинизма. Они обретают эзотерически-специальный характер, дополняются массой оговорок, подчас звучат недосказанно или даже двусмысленно.

Посмотрим же, каким образом аналитики поправляют эмотивистов, исключая «крайности» их концепции, по-новому интерпретируя высказанные ранее положения о морали.

С точки зрения лингвистической этики эмотивисты не правы в том, что моральные суждения вообще нельзя обосновывать. Они могут обосновываться в нескольких смыслах. Во-первых, в том смысле, что в контексте той или иной культурно-языковой традиции считаются приемлемыми и законными такие-то и такие-то аргументы, доводы и соображения в качестве оснований моральных оценок и предписаний. С этой точки зрения логика обоснования моральных суждений есть не что иное, как культур-психология, общепринятые в какой-то общности представления о «логике», «достаточных основаниях», «убедительности» аргументации. Скажем, для религиозного человека вполне достаточным основанием морального императива является то, что так ему велит бог [265, 169]. Во-вторых, основанием частных предписаний и оценок могут служить более общие принципы, исходные постулаты морали, если говорящий и слушатель их равно разделяют. Но предельно общие принципы уже никак не обосновываемы, в выборе этих посылок

решает личное предпочтение. Наконец, в-третьих, нормативно-оценочные высказывания можно обосновать посредством фактов, но при том только условии, что сами эти факты уже осмысленны в определенном ценностном их значении, т.е. выступают уже как феномены оценочного языка.

Таким образом, по всем означенным пунктам проблема обоснования моральных суждений из теоретической (логической) превращается в обыденно-языковую (как она выступает в языковой традиции и культурно-психологических ассоциациях). И вопрос с этой точки зрения состоит вовсе не в том, может ли научная этика оценить, проверить, обосновать или опровергнуть обиходные способы рассуждения, а в том, чтобы просто установить, что в самом обиходном языке считается убедительным, «хорошим доводом». Нравственность в лингвистической этике перестает быть предметом теоретического изучения, таковым предметом становятся ходячие представления о ней, зафиксированные в языковой форме.

Далее. Аналитики подвергают критике чисто «увещательную» интерпретацию моральных суждений, приводящую к отождествлению нравственности с «пропагандой». Такая интерпретация, по убеждению аналитиков, снимает проблему личной автономии и рациональности (сознательности) выбора. Казалось бы, речь идет о том, что в морали, когда один человек убеждает в чем-то другого, первый высказывает некое достоверное положение и его основания, а второй может самостоятельно их осмыслить и сам прийти к выводу о том, как ему следует поступить. Такова классическая интерпретация трансляции знаний, убеждений и в том числе моральных представлений, рационализирующая этот процесс передачи значений в виде разумно-мыслительного общения. Но все дело в том, что в лингвистической этике отрицается существование общезначимых истин нравственности.

Рациональное убеждение, аргументация и обоснования считаются аналитиками возможными в морали в том случае, если оба агента общения являются носителями одних и тех же социально-культурных установок. Как будто бы тем самым аналитики, в отличие от эмотивистов, начинают учитывать общественно-исторические основания нравственности. Мораль для них выступает как социальное порождение, выполняющее в обществе известные регулятивные функции. Однако, во-первых, здесь имеется в виду лишь такая социальная обусловленность морали, как она была представлена в буржуазной социологии позитивистского направления (общественный характер нравственности состоит в том, что она есть совокупность общепризнанных в группе установок). И далее, во-вторых, эта фактическая обусловленность личных моральных убеждений общественной средой, предмет чисто эмпирических констатаций, по логике мышления аналитиков, не имеет отношения к определению природы собственно моральных суждений. Напомним, как Монтефиоре разграничивает нормативно-оценочное и дескриптивное употребление моральных суждений (см. с. 111—112). Поскольку человек высказывает нравственное выражение в том смысле, в каком оно употребимо в обществе, он не выражает своих личных моральных убеждений, а лишь «цитирует» то, что говорят другие; это, строго говоря, не моральное суждение вообще. Когда же он говорит от себя лично, т.е. выражает свои собственные установки, он уже не обязан считаться с

тем, что считается общепризнанным в обществе, и даже с тем, что объективно необходимо для существования общества. Правда, и высказываясь в таком духе, человек не может не испытывать на себе влияния общества, в котором он живет. Но эта его связь с обществом является лишь *психологической* зависимостью (здесь снова дают о себе знать некоторые ходячие социологические интерпретации морали). А потому *логически* индивид свободен принять какую угодно позицию в морали. Так что вопрос об основании моральных суждений аналитики считают не относящимся к социальным функциям нравственности. (Мы уже знаем, к каким выводам это приводит, — к обнаружению «двух понятий морали», общественной и личной нравственности.)

Аналитики указывают, что выбор личной позиции в морали совершается человеком в зависимости от предпочитаемого им типа общества, в котором он хотел бы жить или которое он считает наилучшим для всех людей. Но и это положение отнюдь не является признанием общественного назначения морали: выбор «желательного», «предпочтительного», «наилучшего» общества, как считается, определяется исключительно личными установками, склонностями и желаниями.

Так в противовес эмотивистской манипуляторской интерпретации морали лингвистическая этика обосновывает, разворачивает в целую систему концепцию нравственности как сферы личного самовыражения. Однако и эта концепция распадается, оказывается внутренне несостоятельной.

Классическая индивидуалистическая интерпретация морального выбора состоит в следующем: человек сначала уясняет себе, что он такое, каковы его подлинные интересы, естественные, изначальные стремления или каков он в «понятии человека», каким он лично еще должен стать, а затем на основании этого самосознания он устанавливает, определяет свои моральные принципы. (Такова схема выбора человеком своих убеждений, представленная в рационалистической этике, скажем, в Просвещении, у Канта и Фихте, у утилитаристов и др.) Совершенно иначе механизм выбора *общих* принципов представляется аналитикам. Здесь оказывается, что выбор моральной позиции не является результатом сознательного уяснения человеком своих собственных установок. У Хеара, например, получается, что человек, исходя из своих личных установок, тем не менее, не способен сделать эти установки рациональным *основанием* своего выбора, он может следовать им лишь стихийно, бессознательно.

«Несомненно, — пишет Хеар, — что мы придерживаемся таких-то, а не иных принципов потому, что мы являемся такими, а не иными». Но «это вовсе не значит, что мы можем вывести суждения типа «Я должен всегда...» из суждений, характеризующих, каким человеком я являюсь...» (Это противоречило бы неопозитивистскому положению о невыводимости моральных суждений из фактографических.) «Это означает, что иметь моральные принципы определенного рода и *значит* быть человеком определенного рода. Следовательно, я не мог бы иметь моральные принципы, отличные от тех, какие я имею (ибо я *такой*, а не другой человек), но я также не могу начать выбирать моральные принципы, предварительно спросив себя, какого рода человеком я являюсь, и затем выводить мораль-

ные принципы из посылок, содержащих подобную информацию» [221, 303]. В том же духе высказывается Ноуэлл-Смит: хотя «тот тип жизни, который будет действительно удовлетворять человека, будет зависеть от того, какого рода он человек», отсюда не следует, что выбор моральных принципов совершается или может выводиться логически на основании «психологических описаний» [265, 278].

Смысл вышеизложенного сводится к следующему. Свобода выбора человеком своих моральных принципов состоит в том, что у этого выбора *нет оснований* — ни в сфере «внешних фактов» (общественной жизни, исторической действительности), ни в «природе» самого индивида. Выбор совершается спонтанно — как обнаружение внутренних расположений и склонностей и вне сознательного отношения человека к себе (самосознания, самоуяснения), т.е. импульсивно. Однако эта свобода является лишь формальной (*логически* индивид может предпочесть что угодно), тогда как *фактически* выбор полностью предопределен психической конституцией человека (он не мог бы принять другие принципы, ибо он «такой, а не иной человек»). Таким образом, в действительности человек *не решает*, какие принципы он *должен* принять; за него «решает» стихия непосредственных влечений, над которой он уже не властен. Из сознательного субъекта человек низводится до психологического существа, которое в общем уже не отвечает за свои решения. И по мере того как понятие «метафизического» (разумного) субъекта устраняется из лингвистической концепции выбора, нравственность в ее начальных истоках сводится к механизму чисто психологической детерминации человека.

На что опирается данная концепция морального выбора? Во-первых, в плоскости чисто психологического рассмотрения человека картина выбора, решения и побуждения может выглядеть именно так, как она представляется аналитикам: индивид действительно часто не знает, почему он предпочел то, а не другое, и тем более основания своего выбора; подчас человеком движут подсознательные импульсы, в том числе и тогда, когда он внешне рационально формулирует все «за» и «против». Просветительно-рационалистическая интерпретация выбора вряд ли может служить объяснением *фактических механизмов* побуждения и действия человека (хотя Просвещение, например, притязало и на изображение психологической картины мотивации индивида в эмпирическом смысле). Однако в собственном философском и этическом плане при анализе выбора имеет значение другое — не то, как фактически человек действует в повседневной ситуации, а то, каковы основания выбора и может ли человек в принципе сознательно решать вопрос о том, как ему следует поступать. Эта этико-философская проблема в лингвистическом позитивизме снимается, вопрос в конечном счете сводится именно к психологии.

Во-вторых, аналитическая интерпретация выбора связана с общепринятыми в неопозитивизме догмами «языкового анализа» (в частности, с непреложным тезисом о взаимной несводимости суждений фактографических и ценностных). И более того, конечные выводы аналитиков формулируются в плане логико-лингвистических констатаций. И тем не менее оказывается, что эти выводы содержат в себе

определенное понимание природы духовно-практической деятельности человека как субъекта; лингвистические модели обретают значение философских жизнеис толкований, интерпретаций смысла человеческого бытия. (Отчасти это сознают сами неопозитивисты. Хеар, например, признает, что его доктрина в данном пункте смыкается с экзистенциалистским учением Сартра.)

Итак, за логико-формалистическими и лингвистически-описательными выкладками неопозитивистов скрываются вполне содержательные философские проблемы. Понимание и истолкование этих проблем воспринимается ими из сферы обыденно-каждодневного опыта (через «естественный» язык), а также из ходячих социологических представлений («плюральность» исторической действительности; функционалистское толкование назначения и механизмов морали; сведение социальной обусловленности человека к внешним психологическим воздействиям, культурным стереотипам и обычно-традиционным связям и др.). Но этот обыденно-практический и социологический опыт переосмысливается через призму логико-языкового анализа, в котором усматривается единственно достоверный способ собственно философского мышления. Вследствие этого проблема определения природы и специфики нравственности сводится к обнаружению логико-лингвистических особенностей моральных суждений. С достигнутыми в этой области результатами мы уже знакомы (прескриптивность моральных суждений, их универсализуемость, отличие от технических предписаний и т.д.). Ограниченность этих результатов и содержащиеся в них методологические просчеты обусловлены самим характером неопозитивистского философствования.

#### 4. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЕ ПОНИМАНИЕ «ПОДЛИННОЙ» НРАВСТВЕННОСТИ

На противоположном полюсе современной буржуазной философии находится то ее направление, которое в отличие от позитивизма выразило антитехницистские и антисциентистские унастроения века. Здесь также нашел отражение кризис либерально-прогрессистских идей XIX столетия и подвергаются критике универсалистские системы социальной философии, философии истории, антропологии и этики, но совсем иначе, чем в позитивистской философии и социологии. Преодоление идейного наследия прошлого совершается не по линии изживания ценностно окрашенных мировоззрений, на смену которым приходит «нейтральное» описание природной и социальной реальности, фактография и чисто формальные мыслительные схемы, а напротив, резюмируются в критике идеи «научного разума», социально-функционального и теоретического подходов к человеку. Человек здесь рисуется в совершенно иных своих измерениях, чем существо природное, детерминируемое психически, или общественное, выступающее в виде агента социального взаимодействия.

Речь идет в первую очередь об экзистенциализме, который, однако, не является уникальным и обособленным феноменом в современной философии Запада, а

венчает собой целую серию концепций, идейных течений и философских движений, начавшихся еще в середине XIX в. У истоков этого общего направления стоят Киркегор и Шопенгауэр, оно становится широким течением в «Философии жизни», затем разветвляется на ряд взаимно пересекающихся и идейно перекликающихся концепций (персонализм, философия духа, неоортодоксия, философская антропология, поздняя гуссерлевская феноменология и др.). Экзистенциализм, сам не будучи единой школой, выделяется среди них тем, что наиболее радикально и всесторонне перестроил схематику философского мышления, унаследованную от прошлых столетий.

Данное направление в философии можно характеризовать как антропологическое в самом радикальном, до конца доведенном выражении этой установки. Здесь человек, его специфический способ бытия, не только попадает в фокус философского внимания и считается отличительно философской темой, но и точка зрения самого человека, взвешивающего вокруг себя из глубин своего интимного Я, становится единственно возможной точкой отсчета в мироистолковании, собственным способом экзистенциального философствования о мире. Антропоцентризм подчас даже сознательно провозглашается истинным воззрением философии. С этой позиции, противопоставляемой рационализму и метафизике Нового времени (и более широко — послесократовской философии), не человек должен быть определен по отношению к всеобъемлющему, абсолютному и равному себе универсуму (или его метафизическому эквиваленту), а как раз наоборот. Картина мира в целом должна быть обрисована так, как мир дан, представлен человеку — как феномен сознания и «жизненный мир» человека, жизненная ситуация или судьба, косное сопротивление человеческой активности или «сподручность», нечто чуждое и непроницаемо-анонимное для человека или же, напротив, предметы, наделяемые им смыслом. Философия берет на себя роль исповедника человека, его сокровенных мироощущений и сама превращается в его доверительное самоисповедание.

При таком понимании задачи и способа философского размышления гуманитарная и в том числе этическая проблематика попадает в сферу особым образом переосмысленной «онтологии», учения о бытии как таковом. В результате понятие нравственности получает совершенно иное по сравнению с традиционным толкование. Мораль, прежде всего, понимается предельно расширительно, выводится непосредственно из «бытийных» категорий. Но при этом оказывается, что онтологически интерпретированная нравственность отнюдь не является детерминантой человека извне, космологической или метафизической обусловленностью или заданием его действия. Она, напротив, представляется способом самовыражения уникально-личностного, неповторимо-уникального в человеке. Чтобы понять, каким же образом происходит эта, с одной стороны, универсализация моральной проблемы в качестве «онтологической», а с другой — превращение ее в сугубо личный вопрос жизни, необходимо в самых общих чертах рассмотреть исходные принципы экзистенциалистской философии, прежде всего то, как здесь понимается соотношение человека и окружающего его мира.

В экзистенциалистской онтологии мы встречаемся с двумя как будто несовместимыми тенденциями. С одной стороны, это намерение предельно развести понятия человека (его сознание и способ бытия) и мира объектов, а с другой — снять противостояние субъекта и объекта, представить бытие и сознание как нерасчленимую целостность, предшествующую этому традиционному разграничению. Сведение этих противонаправленных тенденций достигается в экзистенциализме посредством того, что классический вопрос о соотношении мышления и бытия, человека и предстоящего ему мира переносится в совершенно иную плоскость.

Каким бы образом в предшествующей философии ни трактовался человек в его отношении к миру — как часть или высший пункт развития природы; единственный творец в мире неодухотворенных и пассивных предметов или абсолютный субъект, продуцирующий всю реальность в качестве не-Я; субъективный разум, раскрывающий повсюду в действительности разум объективный, или сознание, пассивно воспринимающее впечатление извне; *tabula rasa* как пустоеместилище идей, воспитываемых душевных и моральных качеств или же, напротив, как микроскоп, разворачивающий в себе и из себя все многообразие Вселенной, — во всех этих случаях дуальности или тождества субъекта и объекта человек представлен, по оценке экзистенциалистов, по аналогии со всей остальной действительностью. Он рисуется некоей конструкцией или абстрактным «началом», чистой логикой продуцирования идей или психическим механизмом, творящим субъектом или пустымместилищем, но во всех случаях «предметом» — и именно потому, что его увидели теми глазами, которыми до того присмотрелись к внешнему миру, объективирующим взглядом естественной науки и мирозерцания. Человека при таком видении мира можно сколько угодно отличать от остального мира «вещей», он может занимать по отношению к нему любое положение, но при всех различиях и противостоянии человека внешней действительности он рассматривается как нечто принципиально сопоставимое с нею, как член или противочлен мира объектов. Экзистенциалисты же намерены не просто развести, противопоставить человека и остальной мир, но усматривают в первом нечто уникально-несличимое, реальность совсем иного порядка, лишенную предметности (пусть даже внеприродной, идеальной, сколь угодно абстрактной предметности тождественного себе «чистого Я»). Человека как субъекта просто невозможно как-либо зафиксировать, сделать предметом анализа и понятийного выражения. В нем нет ни априорных форм сознания, ни продуцирующего мир начала, а потому из него и невозможно реконструировать Вселенную (хотя, как может иногда показаться, нечто подобное и совершается экзистенциалистами). Напротив, только внешний человеку мир может обладать определенными, предметными характеристиками (именно потому, что он представлен, противоположен человеку как субъекту), но это — результат уже особого взгляда на мир.

В соответствии с исходной антропологической установкой и «мир объектов» в экзистенциализме несет совсем иную смысловую нагрузку, чем в обычных типах философии прошлого. Это не просто реальность, существующая безотносительно к человеку, сама по себе, а уже культурно осмысленный предшествующей филосо-



фией (и всем ходом западной цивилизации) феномен. Вычленение такой реальности, очищенной от человеческой субъективности, есть уже специфическая, а именно, научная посылка (на науку всегда в той или иной мере ориентировалась классическая философия Нового времени). Противоположение или принципиальное совпадение субъекта и объекта здесь имело тот смысл, что человеку вменялось в задачу — и в этом усматривалось его назначение — конструировать мир по его собственным законам, созидать и преобразовывать его в предметно-практической деятельности (равно в сфере материального производства, социального реформирования и культурно-исторического созидания), а потому и воссоздавать его в мышлении «как он есть» или по логике абсолютного разума. Этот образ человека-строителя, внешне-утилитарно мотивированного или вписывающего свою жизнь в самосозидание природного и социального процесса, и является предпосылкой особого взгляда на мир как предметную, объективную реальность. Экзистенциалисты же настаивают на том, что эта сторона или способ деятельности человека и соответствующего отношения к миру и самому себе еще не является его «подлинным» бытием и его сокровенным смыслом. А потому они разделяют широко представленное уже в философии жизни убеждение, что человек в его «самости» должен внутренне отстраниться от предметных результатов своей деятельности, от движения экзотерической, фактической истории и внешних успехов цивилизации. Это представление теперь доводится до того, что человек рисуется «заброшенным» в социально-историческую и всякую вообще эмпирическую ситуацию, но остается в ней «покинутым», предоставленным самому себе, переживает ее как нечто «внешнее», «фактическое», «случайное», чуждое, а то и «абсурдное», по отношению к которой он должен постоянно доказывать свою «инакость»<sup>1</sup>.

В конечном итоге объективная реальность, как она была представлена наукой, философией и вообще мышлением западной цивилизации, оказывается «нечеловеческой объективностью». Это или отторгнутая от субъекта и представленная ему анонимная, плотная, инертная «масса», феноменальная видимость (Сартр), подчас и особого рода иллюзия науки (Бовуар), «чистая инструментальность» (Аббаньяно). Или же предметный мир — это результат некоторого перерождения и омертвления «подлинной» реальности, чего-то истинно изначального; нечто поверхностное и хаотичное, лишь внешне упорядоченное, только наличное, но не «исконное», т.е. «сущее», но не само «бытие» (Хайдеггер).

Пути экзистенциалистов в истолковании предметности заметно расходятся. У Хайдеггера, например, «сущее» сокрыло в себе «бытие». Последнее — «исти-

---

<sup>1</sup> В этом явно отсвечивают кризисные умонастроения времени, типичные для позднекапиталистического общества. В их основе лежит усматриваемое несовпадение между научно-техническим и социальным прогрессом, развитием цивилизации западного мира и между гуманитарно-духовными запросами и творческими потенциями человека в личностных измерениях его бытия. Последний чувствует себя неустроенным в мире всеобщего строительства, преданным забвению в царстве вездесущей социальной целесообразности. Подробнее об этой взаимосвязи между критикой науки и изменившимся отношением к социально-исторической практике см. у Т.А. Кузьминой [89].

на», «смысл» всего сущего, как бы реальность более глубинного порядка — было якобы утрачено метафизикой и научным мирозерцанием; за него выдавалось на самом деле лишь «внешнее», «сущее». У Сартра же «в-себе-бытие», напротив, самодостаточно. Но в том лишь смысле, что оно ничего уже за собой не скрывает, а есть самообнаруживающийся феномен («бытие сущствующего — это именно то, что *проявляется*»; «видимость не скрывает сущности»; между «быть» и «казаться» нет различия [287, 11—12]<sup>1</sup>. И еще в том, что оно инертно, косно, не содержит в себе движения вовне (что присуще лишь человеческому бытию). Что же касается смысловой значимости «в-себе-бытия», то она является целиком проекцией на мир человеческой субъективности. «Неверие в глубинный смысл вещей — существенное свойство человека абсурда» [190, 63], — высказывает ту же мысль Камю. Однако в том и другом случае «объективность» в научном и метафизическом представлении сама по себе лишена для-человеческой значимости и одновременно самоосновательности, изначальности.

Такое переистолкование мира объектов повлекло за собой (или с самого начала подразумевало) совершенно иное понимание назначения и смысла человеческой деятельности, в том числе и моральной. Поскольку эта «объективность» (не только мир природы, но и включающая социально-историческую «внешнюю» действительность) оказалась лишенной самостоятельной значимости (бытийного смысла) и чуждой человеку в его «самости», постольку она утрачивала и нравственно-обязующее для него значение, перестала быть основанием морального выбора и его оценки. У человека нет обязанностей перед историей и общественной действительностью; эти внешние «обстоятельства» ставят человеку «ситуацию пребывания», в которой он вынужден действовать, но не содержание нравственных императивов и целей. «Собственно человеческое» протяжение морального действия состоит в том, что хотя оно и определяется по отношению к наличной ситуации, но само заключается в самоутверждении человека как такового. Поскольку человек не конституируется историей, а лишь «заброшен» в нее, постольку и в содержание нравственного долга не может быть включено сохранение или преобразование общественной реальности, осуществление исторического движения, вообще что-либо «внешнее», фиксируемое в виде предметного результата<sup>2</sup>. Ясно, что при таком истолковании моральной задачи и ее оснований само понятие нравственности должно трактоваться как-то совсем иначе, чем во всей предшествующей истории человеческой мысли.

Последовательное, до конца доведенное изъятие «самости» человека из предметного мира означало и то, что за собственно человеческое в экзистенциализме принимается нечто совсем иное, чем в концепциях классической философии. Там индивидуальный, «частный», «эмпирический» человек рассматривался как частица, момент или репрезентативный экземпляр человечества. И прежде всего именно

---

<sup>1</sup> См. у В.Н. Кузнецова [87, 61—65].

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. у Э.Ю. Соловьева [133, 79—80].

в этой плоскости соотношения целого и части разыгрывался конфликт (и его преодоление) субъективного (индивидуального, случайного, произвольного, ограниченного) и объективного (всеобщего, абсолютного, разумно-необходимого, универсального). Согласно этим концепциям, только принадлежность индивида к роду, его способность превосходить свои эмпирические границы «частного лица» и восходить к совершенству целого, к «понятию» человека как своей сущности, быть воплощением, образцом, исполнением или служителем «идеи человечества», — только это и делает его лично человеком, в том числе и моральной личностью (что особенно явно выразилось в понимании моральности Кантом и нравственности Гегелем). Такое толкование человека с экзистенциалистской точки зрения (начиная с Киркегора) и делает его частью «внешнего мира», переходящей субъективностью перед бесконечной и равной себе объективностью, релятивным моментом в рамках всеобъемлющего абсолюта. Здесь же за исходную точку рассуждения берется именно индивидуальный человек, каковой и рассматривается как «самоценность», уникальность, принципиальная неповторимость в противоположность «безликому экземпляру рода» (Ясперс).

Но с этой точки зрения человек предстает уже не в своем общем *понятии*, универсальных или равных для всех определениях, не как «сущность» (т.е. нечто заранее данное до всяких эмпирических, индивидуальных воплощений), не как «абстрактная идея» человечества, а именно как «конкретный» человек (термин, употребляемый Киркегором), — личная судьба, жизнь и опыт во всей многоликости и непредусмотренности единым «прообразом». Индивидуальная личность иногда (Сартром и Бовуар, например) признается единственным «абсолютом». И при этом как раз ее объективная обусловленность считается «случайностью», «фактичностью», лишь внешним и частным обстоятельством (от этого «факта» нельзя отвлечься, поскольку человек «заброшен» в мир, но не это его положение само по себе задает и решает человеческие проблемы и придает смысл его существованию). Тогда как самоопределение человека, безотносительное к этой внешней обусловленности, признается подлинным его «основанием». Но в том-то и дело, что этот «абсолют» лишен какой-либо изначальной определенности, субстанциальности, бесконечности во времени. Напротив, всегда подчеркивается, что человек — существо *конечное* в противоположность призраку бессмертного и вечного человечества. Человек прежде всего — Da-sein, «тут»-«теперь»-«вот»-«так»-бытие, «присутствие» (Хайдеггер и Ясперс), «сейчасное» и «здешнее» пребывание в ситуации. Это — сама релятивность, индивидуальность, уникальность, мыслимая как единственно возможный и подлинный абсолют. Что же касается «самоосновательности» человеческого бытия, то она как раз и состоит в его «безосновности» (Сартр, Камю, Бовуар), в самопроизвольности и спонтанности. (Несколько иначе истоки и способ человеческого существования представлены у христианских экзистенциалистов, а также у Хайдеггера, особенно в поздних его работах.)

Для интерпретации понятия морали такое переосмысление человека в его «самости» имело весьма радикальные последствия. В это понятие вкладывается

теперь совсем иное содержание. Как экзистенциальный субъект, человек отнюдь не должен восходить к некоему предельному совершенству, идеальному образу, в коем воплощены высшие возможности человечества в целом. Мы уже видели, что его нравственная деятельность направлена не на достижение каких-то предметных результатов, а на культивирование собственной «подлинности». Но и это понимается не в традиционном смысле самосовершенствования, последовательного наращивания внутренних моральных качеств. Такой задаче самовоспитания противопоставляется акт «кризисного прозрения» и «радикального обращения» (Ясперс) или же постоянное самоудержание в состоянии самопреодоления, усилия над собой, крайнего напряжения (Камю, Бовуар). При этом имеется в виду не изживание в себе одних и формирование других свойств характера, а безысходная в своей нескончаемости борьба с «неподлинным» способом бытия, мотивами, стремлениями, самообманом и иллюзиями (в том числе и с самой мыслью о достижении где-то в финальном итоге конечной цели), — борьба с тем, что неискоренимо присуще человеку, конфликт, составляющий непреходящее положение и обязанность человека. С этой точки зрения выполнение моральной задачи — «неопределенное топтание на месте» (Бовуар и Камю).

Все без исключения экзистенциалисты подчеркивают драматический характер человеческого существования (идея столь же близкая ряду «философов жизни», неортодоксам и персоналистам). В моральной плоскости это неустанное борение с собой и обстоятельствами, безрезультатные попытки чего-то достигнуть, стремление реализовать свои возможности, наталкивающиеся на сопротивление неподатливого мира, крушение планов и развенчание надежд. Вне этих намерений и усилий человеку существовать не дано, но ему столь же не дано их осуществить. Причем поражение и успех в принципе равнозначны, ибо всякое воплощение проекта в действительность затрагивает лишь «внешнюю объективность», но не ситуацию самого человека. Человек поэтому — «напрасная страсть» (Сартр и Бовуар). Человеческое действие «бесполезно», но, согласно Камю, «ничто так не воодушевляет, как сознание своего безнадёжного положения»; «ежедневное напряжение» властвования над собой, «восстание против собственного положения» — «все это «ни за что», только для повтора и только для того, чтобы топтаться на месте» [190, 74, 75, 95].

Кроме того, эта «подлинная» нравственность исключает существование каких-то общечеловеческих, универсальных и преданных индивидуально человеку нормативов: они исчезают вместе с «понятием человечества». Исполнение своего долга состоит не в осуществлении общего принципа в его конкретном приложении к частной ситуации (как понимала моральную задачу вся предшествующая этика), а в самовоплощении собственной уникальности, вплоть до «бунта» против всего общепризнанного или общеобязательного, исторически заветного или вновь выдвигаемого задания для всех.

Итак, обычное понятие морали преобразуется в двояком смысле. Это не задача достижения чего-то, хотя бы только как отдаленная перспектива, а само внутреннее состояние человека, безрезультатно пытающегося чего-то достигнуть.

Смысл нравственности, как говорит Сартр, состоит не в том, чтобы «быть», стать чем-то, а в том, чтобы «делать», что-то предпринимать и совершать. По Камю же, он состоит в том, чтобы вечно находиться в состоянии противоборства, самоиспытания, готовности принять поражения и начать все сначала. Это как бы непрестанное экспериментирование над собой, проверка своих внутренних возможностей без надежды на их реализацию. Как представляет это себе Ясперс, мораль — это «рыцарское желание борьбы», «воля к самоиспытанию, каковая стремится испытать и удостовериться себя тем, что она способна выдержать» [232, 83]. И, далее, нравственность — это не исполнение должного, а самовыражение себя (или же «бытия», «трансценденции») как собственного проекта (или судьбы). С этой точки зрения в общем уже и неважно, к чему именно стремится человек; здесь «равнозначен всякий опыт» (Камю), а источником моральных ценностей является «множество конкретных, отдельных людей, стремящихся к своим собственным целям» (Бовуар) [180, 26]. Морали «законничества», «послушничества» (имеется в виду Кант) противопоставляется нравственность свободного порыва, необязательного почина, произвольного «энтузиазма» (Бердяев). Таким образом, экзистенциалисты в переосмыслении нравственности идут отнюдь не по пути традиционной концепции «спонтанной добродетели», обычно противопоставлявшейся моральности исполнения внешнего долга. Их «подлинную» нравственность столь же невозможно интерпретировать как мораль свободного личного самообязательства. Все дело в том, что здесь не остается места ни для критериев, которыми можно было бы оправдать спонтанные порывы экзистенциальной личности, ни для понятия добровольного служения свободно избранной идее. Моральная проблема во всех отношениях замыкается «вопросом о себе».

Перед нами философское изображение «человеческой реальности», как она воспринимается и переживается личностью, выброшенной из колеи общественно-исторической деятельности (равно и культурно-созидательной работы поколений, и утилитарно-практически ориентированной активности, и социального служения, и реформаторских или революционных преобразований). Отстраненное отношение к «внешней» действительности и самоотличение себя от нее, озабоченность «сутобо человеческими» проблемами, жизненный процесс в его драматически-эмоциональной напряженности и окраске, пребывание каждый раз в уникально-неповторимой ситуации и поиск смысла собственного каждодневного существования — таковы некоторые измерения этой «реальности». Под углом зрения этого специфически личного, индивидуального восприятия жизненного мира и утрачивают значимость универсалистские схемы и системы морали, конструирующие ту или иную общую концепцию человечества.

Значит ли это, что понятие человека как такового («вообще») в экзистенциализме лишается всякого смысла и о нем просто невозможно говорить в общеполитических категориях? Отнюдь нет. Пафос экзистенциализма и близких ему школ состоит в выявлении «фундаментальных истин человеческого существования» (Марсель), «универсальных черт положения людей» (Сартр) в противоположность социально-историческому релятивизму, социологическому функционализму,

описательной или психологической культур-антропологии. «Конкретный человек» совсем не существо эмпирическое. Его миро- и само-восприятие интерпретируется не в виде психологии (социальной, исторически конкретной психологии или организации внутренней структуры психики), а как *онтология* — нечто изначальное, вневременное, необусловленное. Но каким же образом можно совместить эти противонаправленные интенции — онтологичность и личностное начало в человеке, исключение одновременно и универсальных определений, и эмпирически конкретных характеристик? Разрешение этого парадокса происходит благодаря тому, что человек в его «самости» толкуется в экзистенциализме как-то совсем иначе и под иным углом зрения, нежели во всей предшествующей философии.

Попытаемся проникнуть в ту парадоксальную логику, которая образует внутреннюю схему экзистенциалистских построений. Поскольку человек лишен и внешних обуславливающих его предпосылок, и внутренне присущей ему «природы» и поскольку он, следовательно, не имеет какой бы то ни было раз навсегда данной определенности, постольку он не обладает никакой «сущностью». Но поскольку он вместе с тем есть нечто уникальное, отличное от мира и вполне самостоятельное, противостоящее миру, он должен обладать какой-то сущностью. Совмещение данных антитез возможно лишь в виде положения о том, что сущность человека есть «ничто», ничто определенное и одновременно определенность посредством этого «ничто» (в противоположность конкретно-содержательной определенности всего остального мира вещей). Но человек опять-таки не есть и что-то абстрактное, равное себе в этой пустоте и бессодержательности. Как существо «конкретное», он не сущность, а *существование*. Последнее имеет тот смысл, что философия, если она берется определить, что такое человек, должна искать в нем не что-то данное, равное себе в многообразных его проявлениях, потенциально заложенное в нем, что затем актуализуется в действии, движении и состоянии. Напротив, эти преходящие состояния и переходы в иное, пребывание и проявление, нахождение в ситуации и вечное обновление, устремленность и *становление*, словом, сам жизненный процесс в его пульсации и беспокойстве, — все это и есть определенность человека, он сам как существование (*Dasein*, экзистенция). Здесь мы имеем дело не с реализацией некоего принципа или начала, а именно с самообнаружением человека, за которым нет ничего предданного, субстанциального. «Бытийственность» человека — это то, что им и с ним *совершается*, а не то, что он есть (раз и навсегда или хотя бы только налично, в данный момент).

В этом растворении традиционно-философской субстанциальности в «бытийственности», сущего в процессе, ставшего или становящегося — в становлении, в радикальном отрицании того представления, что всякое движение есть реализация потенциально предданного, что статика логически предшествует динамике, что структура или хотя бы только абстрактное «начало» предопределяет события, действия и проявления, — в этом пересмотре состоит один из самых важных поворотов к экзистенциальному философствованию.

Данный поворот к иным способам философской концептуализации человека, если даже он осуществляется на уровне самой отвлеченной онтологии, выражает

вполне конкретные жизненные мироощущения. В его основе лежит принципиально иное понимание проблемы человеческой жизни, в том числе смысла и значения моральной деятельности. Выше уже говорилось о том, что экзистенциализм (а также философия жизни, диалектическая теология) подчеркивает драматизм и трагичность человеческого бытия — неисполнимость замыслов и проектов, отторженность смысла жизни от социально-исторических процессов, вечный разлад человека с собой по поводу поисков своей «подлинности», отсутствие внешних ориентиров в моральном выборе и пр. Посредством же экзистенциального переноса человеческого бытия как вечного становления, возвращения, к тому же не имеющего никакой конечной цели и предметного результата, сам этот драматизм и его безысходность обретают значение подлинно человеческого удела и призвания. Трагедия, поражения, падения и противоборство с собой — это не жизненный путь человека к чему-то, не испытание и искупление на пути к спасению в христианско-эсхатологическом толковании, не цена истории, которую человек платит ради достижения собственных целей, а *единственный, исчерпывающий* смысл человеческого существования, если угодно, его назначение. Отсюда и принципиальная бесцельность морального подвижничества, в бесплодности которого, в готовности человека принять все поражения и признать бесперспективность всякого замысла в «критической ситуации» и заключена «чистота», «незаинтересованность» нравственного мотива.

Этот взгляд на жизнь можно было бы истолковать как доведение до крайнего завершения уже давно вызревавшей и этике антитезы целесообразности и самоценности добродетели, подвижничества и его практического значения. Но все дело в том, что в экзистенциализме это подвижничество, самоотверженность и бореие воспринимаются не столько в нравственно-оценочных категориях, сколько в эстетической, героико-драматической и романтической их значимости и привлекательности. В жизненном подвиге человека важна в конечном счете не его направленность (во имя чего он совершается), а именно сама жертва, величие духа, измеряемое масштабом поражения и утраты, противление судьбе посредством полного ее приятия в качестве «собственного», «заслуженного» удела, верность своему Я через самоотдачу перипетиям жизненных обстоятельств и стихии своих страстей, отчаяние в смысле отказа от жизнеустроительных планов и мужество безнадежности, воодушевляющее больше всякого успеха. С этой точки зрения эстетизация «человеческой драмы» (она не просто несчастье, но и величие человека) имеет значение не то, как вписывается индивидуальная судьба в общий «ход вещей», а деяние в перспективу «иерархии ценностей», но каждый преходящий момент существования сам по себе (не «вечность жизни», а «вечная жизненность» — повторяет за Ницше Камю), не «качество» опыта (т.е. его достоинство, измеренное по шкале моральных ценностей), а его «количество», интенсивность переживаний, сила страстей и богатство впечатлений. Жизнь становится «приключением».

Примечательно, как в этом плане обретают совершенно иное значение некоторые моменты морального опыта. Понесенное наказание или всеобщее осуждение воспринимаются не как заслуженное воздаяние или симптом совершенной ошибки,

а как еще один подвиг, жертва и символ мужества. Вина и стыд — результат не какого-то определенного действия, а существования в мире «других», которые смотрят на меня, наделяют меня «внешностью», характеристиками, «природой». «Экзистенциальные» качества личности, могущие быть только осужденными с точки зрения «обыденной» морали, неожиданно обретают позитивное значение, во всяком случае становятся достойными сочувствия. Отсутствие надежных моральных критериев и ориентиров изображается не как облегчение человеку, а как «неудобство», «беспомощность», «покинутость» (Сартр). Камю и Бовуар, обсуждая формулу «все позволено», вменяемую экзистенциалистам, представляют дело таким образом, что данное положение не снимает с человека стеснительных рамок самоограничений, а, наоборот, взваливает на него новое бремя ответственности, делает его положение «затруднительным».

Культивирование героических, стоических и романтических идеалов и придание им специфического звучания в экзистенциалистской программе существования, эстетизация жизненных судеб и поражений человека — все это, так сказать, гуманитарно-литературное, беллетристическое выражение некоторых специфически личностных умонастроений, переживаний и самоощущений «заброшенного в мир» индивида. (Особенной образностью и эмоциональной насыщенностью это описание обладает в «Мифе о Сизифе» Камю.) Но независимо от этого данный поворот в способе философствования был совершен и в области, весьма далекой от «бытийственной» сферы, — в гносеологии. Наряду с идеями и мотивами философии жизни экзистенциализм, как известно, воспринял некоторые методологические установки Гуссерля.

Так, положение о том, что человека в его исконности нельзя сделать объективированным предметом и зафиксировать в понятии, восходит к гуссерлевской интерпретации сознания как интенциональности (из которой равно исходят Сартр и Хайдеггер).

Если мы хотим понять, что такое сознание, то, с точки зрения Гуссерля, мы должны иметь в виду, что оно по самому своему существу есть *направленность* на предмет, устремленность, отношение к нему, а не какая-то иная предметность наряду с познаваемым предметом (Я, тождественное себе, или идеальный предмет, конструируемый мышлением). Оно раскрыто, обращено вовне, исходит ко всякому предмету<sup>1</sup>. Движение сознания происходит только в этом направлении, но никогда не наоборот — от предмета к сознанию. (Вот поэтому-то и непозволительно от созерцания внешнего мира и его конструирования переходить к рассмотрению субъективности человека, пользуясь знанием о предметной действительности и его критериями.) Иначе говоря, саму интенциональность невозможно объективировать, сделать предметом рассмотрения. Можно, конечно, опредметить, зафиксировать в понятиях какие-то процедуры, методы и образования сознания, но только не его изначальные истоки, не сам способ его самодвижения. Исконное сознание все

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. в статье П.П. Гайдено [131, 82—93, 101—106].



время убегает вглубь от пристального взгляда саморефлексии. Оно разверзается в бесконечность своей безначальности. Что-то говорит в нас, судит о мире, смотрит на него, раскрывает себя в этом акте созерцания, обращено к миру и т.п., но о самом этом «что-то» уже ничего нельзя сказать, ибо оно только исходит из самого себя, но никогда не поддается обратной процедуре (самоанализу, интроспекции или логической формализации).

Для Сартра это «что-то» — лишь условное обозначение несуществующей исходной точки движения, «ничто», которое в силу своей «пустоты» стремится заполнить себя. Хайдеггер же это «что-то» и называет бытием, которое «высказывается» в нас, проясняет, обнаруживает себя, но само остается «неизреченным», «невысказанным». Оно неотделимо от человека (есть «бытие существования»), является «самым близким» ему, он ему непосредственно «причастен», но именно поэтому бытие невозможно «представить», для этого оно «самое далекое», «невыразимое». «Человек, — говорит Ясперс, — есть нечто большее, чем он может знать о себе» [235, 267]; он «больше того, что, становясь предметом познания, показывает себя» [233, т. 1, 202]; он есть что-то такое, подобного чему «он не находит нигде в мире, — нечто непознаваемое, необоснуемое, внепредметное, ускользающее от любой исследующей науки» [234, 57]. О том же пишет Камю: «...Если же я попытаюсь понять это Я, в коем я столь уверен, если я предпринимаю попытку определить и понять его в целостности, то это Я расплывается в моих руках и протекает меж пальцев, словно вода... Для меня самого мне навсегда суждено остаться чужим» [190, 21—22].

С одной стороны, такая внепредметная интерпретация сознания, экзистенции, «самости» человека позволяет экзистенциалистам предельно заострить свой тезис об уникальности человека, представить его единственным субъектом в мире объектов. Только он способен мыслить, переживать, воспринимать и истолковывать мир. Лишь он может судить о всем сущем. О нем же самом в его истоке судить невозможно. Невозможна, стало быть, наука о человеке как таковом (хотя и существует целый ряд специальных теоретических дисциплин, изучающих в качестве своего «предмета» какие-то уже «отпавшие», не принадлежащие самому человеку порождения и процессы). А следовательно, и этика как теоретическое воспроизведение сущности морального действия несостоятельна: она может изучать лишь «неподлинное», внешне опредметившееся в человеке, где остаются скрытыми те сокровенные акты, которые совершаются личностью на уровне ее «бытийственности». Этика, далее, не способна что-либо решать, обосновывать и формулировать за человека и для него (т.е. давать ему ту или иную систему нравственности с готовыми формулами поведения); он сам вынужден («покинут», оставлен «без помощи») решать все свои проблемы. Отсюда в конечном счете и возникает в экзистенциализме учение о безраздельной, абсолютной личной ответственности человека, — о том, что выбирать и решать он должен «в полном одиночестве», не опираясь на какие-либо объективные основания и критерии. В этом и усматривается *специфика подлинной моральности*, как ее представляют себе экзистенциалисты.

Но, с другой стороны, человек и сам, наедине с собой, не может ничего сказать о себе, об истинных истоках своих стремлений, решений, представлений и понятий. Интенциональность, необращаемая направленность его сознания вовне, означает неустранимую спонтанность движения его субъективности (или экзистенции). Человек волит, намеревается, выбирает только «из себя», но никогда не может апеллировать к себе как «сущности», чтобы *узнать*, что ему должно делать. Он не может, скажем, «познать себя», дабы затем, на основании этого знания, принять решение и выбор, согласующиеся с его Я. Он не может подвергнуть свое его самоанализу с целью понять, что он за человек и почему должен так поступать (ибо «что он за человек» и решается посредством выбора — сравни это с концепцией неопозитивизма, изложенной на с. 170). Человек не в состоянии осознать предпосылки своего мышления, воления и интенции, подвергнуть их проверке на истинность, обоснованию или критике. Он, наконец, не способен посредством интроспекции понять истоки своих внутренних акций: его сознание «непрозрачно» и действует по ту сторону возможностей интеллектуальной рефлексии. Словом, если человек что-то и решает, открывает для себя, выбирает, намеревается сделать, исходя исключительно из самого себя, то он делает это только спонтанно, иррефлексивно, *безотчетно*<sup>1</sup>. Или, как еще выражают это положение экзистенциалисты, человек действует только как цельная, нерасчлененная личность, участвуя во всяком акте «весь без остатка», не отличая себя от своих преходящих состояний, а свои акции — от объективированных их оснований; поступает «он сам», не различая, что он лично хочет и что по необходимости учитывает вовне, осознает и понимает, с чем вынужден считаться.

Так производится окончательный расчет с традиционной рационалистической интерпретацией самодетерминации человека, с пониманием его выбора и решения как разумного акта. По этой общепризнанной ранее схеме человек сначала уясняет себе, что он такое (по своей сущности, понятию человека, в идеале, каким он еще должен стать, или же по своей индивидуальной природе и естественным интересам), а затем, исходя из этого понимания и самосознания, решает, что ему следует желать, предпочесть и делать. Всякое такое основание, резон, соображение, при-

---

<sup>1</sup> Такой характеристике экзистенциального действия как будто бы противоречит то, что Сартр, например, склонен иногда трактовать всякое действие и внутреннее душевное движение человека как «сознательное» (всякое тайное стремление и намерение, даже скрываемое от самого себя, на самом деле известно человеку; он знает, чего он хочет, и потому ответствен за самое бессознательное побуждение). «Экзистенциальный психоанализ» Сартра иногда выглядит как некоторого рода «самоотчет» человека, которому не дано скрыться от самого себя в малейших и сокровенных своих душевных движениях. Но все дело в том, что такое «самосознание» человека никак не участвует в самодетерминации действия, в самом акте выбора, а является лишь своеобразным саморазоблачением — признанием того, что все им совершенное и пережитое есть он сам, целиком, а не непреднамеренный результат действия «бессознательного», «психики», «природы», т.е. чего-то не зависящего от его сознания (см. об этом в статье Л.И. Филиппова [154]). Делая «бессознательное» и «психику» человека частью его «сознательного» Я, Сартр на самом-то деле сводит это Я к движению некой стихии, к тому, что происходит с человеком помимо его воли и мотивированного решения.

нятие чего-то во внимание, признание необходимого или обязательного является, с точки зрения экзистенциалистов, уже результатом более изначального, еще до того совершенного выбора, исконного порыва, предпочтения, своей избранности, озабоченности, проекта и т.п. Человек сначала становится в какое-то жизненное расположение к миру, и только под углом зрения этой настроенности и способен принимать нечто в расчет. Когда человек что-то решает, то приведение им оснований, доводов «за» и «против», осознание своих мотивов, выделение существенных обстоятельств и пр. лишь внешне «рационализуют» спонтанный акт выбора, а по существу сами сводятся именно к этому выбору, субъективному предпочтению. Таким образом, экзистенциально истолкованная свобода — это полный антипод классически интерпретированной «свободы разумной», деятельности «со знанием дела», на основе самосознания или с пониманием объективных обстоятельств. (Напротив, «обстоятельства», сопротивление мира человеческой активности, препятствия и условия возникают, как представляется это Сартру, лишь постольку, поскольку человек уже выбрал линию действия.)

Это сказалось и на экзистенциалистской интерпретации *морального выбора*. Традиционно он понимался как выбор между добром и злом, как разрешение альтернативы, возникающей перед человеком, когда он либо совершит требуемое от него действие, выберет единственно правильный принцип, либо же отступит от требований нравственности, впадет в заблуждение, в чем и будет виновен. В экзистенциализме же сами понятия добра и зла оказываются лишь функцией совершаемого избрания, его следствиями. В крайнем выражении такая интерпретация выбора приводит Сартра к положению, внешне напоминающему сократовское: человек не может по доброй воле предпочесть зло. Но этому положению придается совершенно иной смысл: что бы человек ни избрал, — это для него благо. И наконец, как можно заметить, в экзистенциальном выборе снимается классическая антитеза морально должного и естественного влечения. Дело выглядит таким образом, что стихия, влекущая человека, и есть единственное его «здание» и он просто не в состоянии представить себе должное в отличие от того, что он уже делает. Очевидно, что таким образом представленный выбор выражает в себе не моральное отношение, а что-то совсем другое.

В рационалистической традиции проводится четкое различие между деятельностью мышления и волевым актом. Для экзистенциалистов же такое различие утрачивает фундаментальную значимость. На уровне «онтологическом», в плоскости «бытийственной» (т.е. там, где на самом деле «все происходит и все решается») уже невозможно различить акт сознания и действия. По сути это одно и то же, хотя «внешне», при рациональном рассмотрении человека, одно отделяется от другого. Стало быть, акты сознания, сводимые классической интерпретацией к мыслительным операциям и процессу познания, в плане исконной целостности бытия человека, предшествующей всякому разделению теоретического и практического, когнитивного и волевого, суть «действие мысли», «действие», «бытие-сознание» (Хайдеггер), «внутреннее действие», «практика» (Ясперс), «изначальный выбор», где «выбор и сознание — это одно и то же» (Сартр). Как

истолковывает деятельность человеческого духа Камю, разум — только инструмент мышления, но не оно само. В сознании человека действует и все решает отнюдь не логика умозаключений («ученая классическая диалектика», операции «безучастного разума»), а в конечном счете «простая убежденность духа», «особое беспощадное и не останавливающееся ни перед чем логическое мышление», «проходящее пути сердца до самого конца»; «решимость» и «страстное желание», «воля» и «мужество» нечто признать, а не способность нечто познать [190, 10, 13, 14, 20, 44]. Таким образом, познавательное (или мироистолковательное) отношение человека к реальности в экзистенциализме само интерпретируется в конечном счете (в «онтологической», «фундаментальной» его значимости) как интенционально-позиционное, волеуправляемое, внутренне-настроенное. (У Хайдеггера экзистенциальное сознание имеет особые оттенки: оно отдается судьбе, претворяет бытие через себя, «заставляет бытие — быть».) Здесь мы подошли к конечному выражению, логическому завершению исходной антропологической установки экзистенциализма, в котором проблемным фокусом философского размышления становится именно индивидуальный, «конкретный», «живой» человек. В самом деле, если за исходную точку рассмотрения взять индивидуальное сознание и его психические проявления, то окажется, что эмоционально-волевая настройка, потребности и влечения, аффективная окрашенность восприятия и установочные доминанты первичны по отношению к собственно рассудочной деятельности — к тем «выводам» и «умозаключениям», которые человек готов принять внутренне. Теперь становится до конца понятным, во-первых, что означали для экзистенциализма открытые Гуссерлем «интенциональность» и «позиционность» мышления, и во-вторых, почему в экзистенциализме объективная действительность выступает как проекция человеческой субъективности. Например, высказывание Марселя о том, что «мыслить какую-либо вещь существующей значит мыслить самого себя как ее воспринимающего» и что существование объектов имеет смысл лишь в их «непосредственном отношении к сознанию», имеет отнюдь не гносеологическое значение (и далеко не подобно, скажем, «принципиальной координации» Авенариуса), а практическую, смысложизненную тональность (цит. по [213, 38]).

Итак, в экзистенциализме познавательное в «бытийственной», первоначальной стихии сознания сливается с практическим. От этой нерасчлененной целостности и «отпадают» в качестве уже омертвевших, препарированных образований наука, мораль и все другие сферы сознания, в рациональной абстракции мыслимые как раздельные. Хайдеггер указывает, что «этика», «логика», «физика» появляются в качестве обозначений различных областей лишь тогда, когда мышление утрачивает свою исконную простоту. «...То самое мышление, которое мыслит истину бытия как первоначальную стихию экзистирующего человека, уже само по себе есть первоначальная этика. Но такое мышление есть не только этика, ибо оно столь же и онтология» [225, 109]. В том же духе высказываются неопротестанты Барт и Тиллих: этику невозможно выделить из единого учения о боге и человеке. Или, еще иначе, современное (экзистенциальное) мироощущение в отличие от классического питается не метафизическими, а моральными проблемами (Камю).

В самом деле, экзистенциалистская «онтология» насквозь пронизана моралистическим пафосом — призывами к «подлинности», осуждениями «ложной веры», отчужденного пребывания человека в Мире, оценками, под углом зрения которых человек должен как-то совсем иначе посмотреть на себя и отнестись к своему бытию, своему уделу. Эта долженствовательно-оценочная модальность «онтологии» вполне последовательно выражает ту «истину» экзистенциализма, что бытие человека вообще есть некоторого рода «задание». Это и приводит экзистенциалистов к универсализации моральной проблемы. Марсель говорит о том, что моральный выбор — это выбор между бытием и небытием (т.е. «истинным» и «неистинным» существованием). Бовуар же выводит нравственность непосредственно из того, что человек не является «природой», «сущностью», определенной в себе, а потому он и должен выбирать. По Хайдеггеру, «из самого бытия может прийти указание предписаний» [225, 114]. Но поскольку понятие нравственности выводится экзистенциалистами прямо и без каких-либо посредующих звеньев из общеонтологических характеристик человека как такового, постольку проблема определения специфики морали ими снимается в принципе.

Что же касается экзистенциалистского понимания, толкования смысла «подлинной» нравственности, то оно, радикально отличаясь от общепризнанного, несет в себе ряд взаимно несовместимых моментов. Каким образом можно соединить изначальную «заданность» человеческой реальности с отсутствием всякого конкретно-содержательного «задания»? Если сама реальность жизненного опыта, его наполненность имеет значение вне какой бы то ни было иерархии ценностей, то о каком долженствовании можно говорить? И каким это образом может долженствование что-то требовать от человека, если оно полностью сливается со стихией спонтанного порыва? И что, в конечном итоге, может означать моральность как непосредственное выражение человеческого бытия в его целостности и неразложимости?

Положения экзистенциализма относительно уникальности человеческого сознания и бытия, его предметно-понятийной невыразимости, о спонтанности действия и об отсутствии сущности у человека, придание становлению, состоянию и пребыванию существования значения единственной истины и смысла жизни — все это, как в фокусе, концентрируется в понятии «экзистенции». В отличие от классического (восходящего к средневековой схоластике) понимания *existentia* как сущего, наличного, выражаемого посредством термина «есть», Хайдеггер раскрывает смысл данного понятия как «эк-зистенцию» (вне-существование), «эк-статичность», «эк-стазис». Открытость бытия, согласно такой интерпретации, состоит в том, что человек «всегда находится впереди самого себя», есть «нахождение-вне-себя-самого». Об «исконной нетождественности» Я человека самому себе говорит Марсель. О том же пишет Сартр: бытие сознания есть всегда «не то, что оно есть, и то, что оно не есть», оно осуждено пребывать «вне себя самого» и как раз в этом заключена его подлинная (экзистенциальная) сущность. Так в экзистенциализме была переосмыслена гуссерлевская «интенциональность» сознания: его «откры-

тость вовне», обращенность к миру есть непрестанное выхождение за собственные пределы, трансцендирование, движение «исхода».

В частности, «эк-зистирование», или «трансцендирование», означает, что человек не исчерпывается тем, что он есть на самом деле, налично, теперь или чем стал в прошлом; он не есть то, каким он реализовал себя в своих поступках, творениях и личном облике. Он есть прежде всего свои возможности — неисчерпаемые, неограниченные и не реализуемые до конца. Он определяется через будущее (свои проекты, замыслы и устремления), а не через прошлое; через долженствование, а не через свою действительность. Из этой онтологической устремленности бытия-сознания вовне и возникает, согласно экзистенциалистам, долженствование как способ существования человека. Экзистенция, по словам Ясперса, — это не то, о чем можно сказать «есть», а то, что «должно быть», становление и устремленность за свои границы. Бовуар, раскрывая смысл сартровской концепции «вне-себя-бытия», так растолковывает «онтологическое» значение и основание экзистенциалистского понятия морали: только потому, что человеческое бытие не совпадает с самим собой, а человек пребывает вне своей сущности и лишен полноты «в-себе-бытия», для него и обретает значимость понятие «должно быть». «Моральный мир не есть мир данный... Именно мир, желаемый человеком, как его воля, выражает подлинную реальность» (т.е. «реальность», у которой нет сущего и каковая состоит в стремлении к иному) [180, 16, 25].

Итак, мораль дана человеку в качестве того, чего у него нет. Она возникает как проявление онтологической «недостаточности» или «незавершенности» человека, в силу чего он и становится устремленностью вовне, к другому и из себя. К этому изначальному движению «из себя» и сводится смысл нравственного долженствования. Мораль — это преодоление себя, отрицание своего фактического состояния. Таким образом, экзистенциалистское *Dasein*, существование есть не просто преходящее состояние, текучесть, пребывание, становление, но, главное, — самоотрицание, самоотречение. В этом своем качестве оно и обретает характер долженствования. (То же самое мы встречаем у М. Шелера: человек — это «вечный Фауст», «всегда стремящийся преодолеть границы своего бытия «теперь-здесь-так» [288, 65—66].)

Обратим внимание: в экзистенциалистской интерпретации долженствования улавливаются некоторые моменты, действительно присущие нравственности, — преодоление человеком себя, борьба с собой, самокритика, обуздание и переделка своей «природы», выхождение человека за свои «эмпирические» пределы. Своеобразие же этой интерпретации не просто в том, что эти моменты доводятся до крайнего, заостренного выражения. В классической интерпретации морали это «выхождение за» всегда имело смысл *восхождения* человека как «частного лица» и «эмпирического характера» к вполне определенному идеалу, исполнения «конечного» его назначения, движения к тому, что дано «истиной» человеческого бытия, непосредственно не совпадающей с тем, что человек есть фактически или «по природе». Смысл же «эк-зистирования» совершенно иной. Мы уже знаем, что движение вовне здесь не имеет цели, а значимо как таковое. Всякое данное состояние

преодолевается не потому, что оно не соответствует должному, «назначению» человека, а просто потому, что оно определено (все равно в каком качестве). И долженствование определяется не через идеальное состояние, которого следует достичь, а через отрицание всякого конкретного и статичного состояния. Как говорит Сартр, «существование есть неантизация фактичности, т.е. неантизация бытия, которая и есть его (человека. — О.Д.) бытие по способу долженствования» [287, 520]. По выражению Шелера, человек — это *bestia cupidissima rerum novarum* (зверь, алчущий нового).

Таким образом, в экзистенциалистском осмыслении «онтологического» долженствования доводятся до предельного заострения мотивы эстетизации, героизации и романтизации человеческого бытия. Однако в этих представлениях о безначальности, бесфинальности и непрестанном самоотрицании существования мы можем разглядеть две принципиально различные и в чем-то даже противоположные жизненные позиции, далеко не подобные истолкования смысла бытия. Напомним, что у Сартра то, что трансцендирует в человеке, заставляет его «пребывать вовне» и постоянно «оставлять позади себя» свою сущность, не является каким-либо позитивным началом. Это — ничто, чистая отрицательность, недостаточность как онтологические характеристики человеческой реальности. В силу своего изначального беспокойства, неантизующего отношения к себе человек и должен постоянно преступать через себя. За этим самоотрицанием у Сартра (а также у Камю и Бовуар) уже ничего больше не стоит. Человек здесь — чистая субъективность («безосновность», самопроизвольность, абстрактная неудовлетворенность собой, выдвижение все новых проектов и ниспровержение всего устойчивого).

Такую субъективистски-нигилистическую интерпретацию человеческого бытия подвергают критике Ясперс и Хайдеггер. По оценке Ясперса, это — чисто имманентное изображение человека, приводящее только к отрицательной его самодостоверности; для человека здесь нет никакой «основы» вне его. В практическом плане такое понимание человека приводит к отрицанию предпосылок нравственного действия<sup>1</sup>. Сам Ясперс склонен трактовать трансценденцию как нечто находящееся вне человеческой субъективности, что только и может быть источником «внутреннего»: «Человек не может быть понят из самого себя... То, в силу чего человек есть, является трансценденцией. В отличие от человека, она не пребывает в мире» [235, 358]. У Марселя человеческое действие — «ответ» на «призыв» трансценденции, бога. По Хайдеггеру же, то, что «высказывается» в человеке и заставляет его «эк-зистировать», есть «бытие» (категория, отличная от *Dasein*, человеческого существования). В связи с этим Хайдеггер вносит поправку в положение Сартра о том, что благодаря экзистенциальному анализу мы оказываемся «в плоскости, где есть только люди»; с его точки зрения, надо было бы сказать: «Мы находимся в плоскости, где имеется главным образом бытие» [225, 79—80]. Правда, в отличие от религиозных экзистенциалистов, Хайдеггер не усматривает в

---

<sup>1</sup> См. об этом в статье П.П. Гайденоко [131, 104—105].

бытии что-то находящееся вне человека; но оно тем не менее у него превосходит, объемлет человеческую субъективность.

Что же такое «бытие» Хайдеггера? Оно начало вневещное и вневещное (оно находится до такого разделения на субъект и объект), а представляет собой «стихию», «судьбу» человеческого существования. Эк-статичность Dasein — это и есть пребывание в «истине бытия», вхождение в нее, ибо открытостью обладает само бытие. Бытие есть возможность, но это и не потенциальность в отличие от действительности, а то и другое нераздельно; это — «спокойная сила». Бытие всегда уже «есть», и потому эк-зистирование посредством мышления и действия представляет собой его «исполнение». Таким образом, у Хайдеггера поступок человека наделяется не только негативными («экстатическими»), но и позитивными характеристиками («исполнение», «претворение»). Но спасение такой позитивности Хайдеггером достигается ценой превращения поступка человека в самодвижение («самоисполнение») некоего безличного начала. (В этом отношении экзистенция позднего Хайдеггера уподобляется «мировой воле» Шопенгауэра и «творческому порыву» Бергсона.) Не человек осуществляет бытие, а само бытие посредством человека раскрывает себя «в истине». Не человеку решать, что и как должно проявиться в бытии — «свершение сущего заключено в судьбе бытия». Для человека «судьба бытия» выступает как его «рок», а проблема его жизни состоит в том, «находит ли он в своей сущности рок, соответствующий судьбе бытия» [225, 75]. Бытие, таким образом, «располагает» человеком, «управляет», «властвует» им. А задача человека сводится к «охранению» истины бытия; он его «пастырь» и в этом состоит его «забота». Соответственно Хайдеггер приходит к выводу, что подлинно нравственный закон, т.е. закон, обнаруживаемый на уровне «бытийственности» человека, не является «человеческим произведением». Лишь поскольку человек, эк-зистируя в истину бытия, принадлежит ему, постольку «из самого бытия может прийти указание предписаний, которые должны стать для человека законом и правом». «Опору каждому поступку дарит истина бытия» [225, 114, 115].

Две различные смысложизненные перспективы, которые здесь воспроизведены, можно представить следующим образом. С одной стороны, это — эгоцентрически ориентированный активизм одинокой личности, ощущающей себя оторгнутой от окружающего мира, с другой же, напротив, жизнеспособность человека, растворяющего свое Я в некоторой первозданной стихии, в противоположность беспокойству первого индивида приходящего к умиротворяющему квиетизму. В первом случае человек берет на себя роль абсолютно автономного самозаконодателя, занят неустанным изобретательством все новых проектов, в силу чего он в конце концов вовлекается в бесконечный регресс бегства от себя, самопреодолений и самоотречений. Экстатичность, как мы видели, вообще присуща экзистенциалистскому умонастроению. Здесь же она доводится до полной отрицательности, до волюнтаристского — антиобщественного и антикультурного — деструктивизма («бунт», «восстание», «неприятие», «негация», «противление» — ключевые слова данного направления в экзистенциализме). Во втором же случае «экзистирование» обретает характер саморастворения индивидуальности и отказа человека от уверен-



ности в окончательной значимости самосозиданий<sup>1</sup>, оно скорее возвращение к «забытому», «исконному», к первоначальной «простоте» бытия. Это тоже антитеза созидательно-цивилизаторской работе, но не разрушение или нигилистическое трети-рование ее культурных продуктов, а как бы прохождение через историю назад, к «начальным истокам», к «преданному забвению». В каких-то своих мотивах данное мироощущение подобно раннеантичному мифологическому мирозерцанию: безусловное доверие к судьбе, укорененность в жизненной стихии, непосредственная, дорефлексивная и лишенная обостренного чувства индивидуальности вовлеченность в круговорот совершающегося, «интимная близость» к вещам как одухотворенным обнаружениям бытия. И соответственно нравственность (и противоположность выделившейся в специальную область «этике») истолковывается Хайдеггером как раннегреческий «этос» — «пребывание», «обиталище», где еще не различены долженствование и сущее<sup>2</sup>.

В обоих случаях подчеркивается, что нравственное (и вообще экзистенциальное) действие «безрезультатно», «непрактично». Но в одном случае оно представляется таковым в силу того, что результат — сущее, ставшее, предметное — уже не принадлежит человеку, и потому он должен все снова и снова ввергаться в новые предприятия и проекты, дабы сохранить свое отличие от мира вещей. В другом же случае человеческий поступок вообще не имеет «воздействия»; мышление — действие Хайдеггера превышает деятельность и производство не величиной свершенного и не результатом воздействия, а наоборот, малостью своего безрезультатного свершения». Благодаря ему «будто вовсе ничего не происходит» [225, 115, 116]<sup>3</sup>. Напрасному и безнадежному противоборству и неукорененности оттор-

<sup>1</sup> Сходные мотивы имеются в неопротестантизме. Нечто подобное хайдеггеровскому самоотречению субъекта в пользу «объемлющего» здесь выражено в отношении между богом и человеком. Как говорит К. Барт, на все человеческие самоутверждения (проекты, планы, программы устроения мира) бог всегда отвечает «нет». Бог только тогда говорит человеку «да», когда тот сам говорит себе «нет», т.е. когда отказывается видеть в своей социальной деятельности, в прогрессе цивилизации, науки, техники, общества в целом смысл своей жизни.

<sup>2</sup> Древнегреческое слово «этос», как известно, означает также «обычай», т.е. нечто исторически предшествующее моральности с характерным для нее разграничением должного и общепринятого в поведении. Некоторые суждения Хайдеггера о трагедиях Софокла, — в которых, по его словам, скрывается «этос» более первоначальный и истинный, чем в лекциях Аристотеля по «этике», — весьма напоминают тегелевскую интерпретацию непосредственной, дорефлексивной «нравственности» в противовес более поздней «моральности» с ее пафосом лично осмысленного долженствования и критицизма.

<sup>3</sup> Хайдеггеровское экзистенциальное «действие» чем-то весьма напоминает «у-вэй» (недеяние) древнекитайского философа Лао-цзы, т.е. поведение, не нарушающее жизненной гармонии и самостоятельного хода вещей, возвращающее человека к естественности, знающее свой предел и не совершающее насилия над стихией происходящего самого по себе, — действие «незаметное», лишенное крайнего напряжения воли и честолюбивых устремлений. Эта аналогия отнюдь не случайна. Вообще концепция Хайдеггера во многих своих пунктах поразительно перекликается с мотивами «Дао дэ цзина». «Дао» Лао-цзы весьма близко к прообразу «бытия», как его видит Хайдеггер: оно столь же невыразимо, безымянно, пусто, находится до всякой определенности, но дает определенность всему в мире. Добродетель (дао-дэ) у Лао-цзы точно так же состоит в исконной верности «дао» в его неопре-

нотой от мира личности здесь противопоставляются «верность бытию», «отдача бытию», «укорененность в бытии», его «исполнение». Субъективным проектам противопоставляются «сказание», «воспоминание о бытии», т.е. такое мышление и действие, где человек не ощущает себя его субъектом и автором, а «внимает судьбе бытия», является гласом и языком «истины бытия». (В неопротестантизме такой способ мышления и действия истолковывается как откровение: не человек испытывает и вопрошает бога, стремится познать его, дабы узнать и реализовать его волю, а сам бог говорит человеку, свободно дарует ему истину, раскрывает ему себя сам; единственный субъект — это бог, тогда как человек — лишь восприимчив божественного внушения, объект его воли — см. об этом [88, 111—112].)

В обеих интерпретациях человека подчеркивается, что подлинным протяжением его бытия является не действительность, осуществленная и реализованная человеком, а возможность, незавершенность, раскрытость, неисчерпаемая беспредельность. Но в одном случае эта возможность как способ бытия человека целиком заключена в нем самом, в его неукротимом стремлении «быть не тем, что он есть». В другом же — эта стихия безграничных возможностей коренится в самом бытии. Оно собственно и есть эта безграничность, беспредельность, «объемлющее» (Яс-перс), до всяких определений данное «вместилище всего». (Хайдеггер в этой связи особым образом интерпретирует гераклитовское «Εὐλόγῃα» (единое есть все): это означает «Все сущее заключено в бытии», т.е. каково бы ни было сущее и что бы оно ни представляло собой конкретно, в своей изначальной доопределенности, бескачественности и безграничности, все это и есть бытие.) Из бытия возникает все определенное, но само оно неисчерпаемо и в силу этого не подпадает под какие-либо характеристики (аналогично «Дао» Лао-цзы и «беспредельному» даосов).

Однако при всех этих различиях между двумя пониманиями человеческого существования и его мира в обоих направлениях экзистенциализма обнаруживается что-то глубоко родственное. Так или иначе, но в бытии человека изыскивается нечто беспредельно-всеобъемлющее — что-то такое, в каковом растворяются и утрачивают четкость все конкретные определенности и границы действительности, в которое как бы ниспадают и рушатся предметная отчетливость и конкретная осязаемость мира, прочность его конструкций и надежность его оснований. По существу это «беспредельное» и есть предельно общая и фундаментальная категория экзистенциалистских мироистолкований; в ней можно разглядеть основную интенцию данного типа философии.

---

деленности и противоположна искусственным «добродетелям», порожденным цивилизацией и установленным людьми. «Дао» определяет жизнь человека и как естественная необходимость, и как моральное долженствование одновременно, причем вне разграничения действующей причины и понуждения воли. Оно, как закон, действует без «насилия» и «принуждения», т.е. подобно «ненавязчивому управлению» бытия у Хайдеггера. Идеал опростившегося мудреца, ходящего «незаметными тропами», у Лао-цзы аналогичен тому, как хайдеггеровское «первоначальное мышление» «нисходит в убогость своей обыденной жизни». Антицивилизаторские мотивы, имеющие, разумеется, каждый свою конкретно-историческую окраску, также присущи обоим философам (см. [56, 115—138]).

Рационалистическая философия в поиске миросозидающих принципов в качестве исходной своей категории называла такое, пусть даже самое абстрактное начало, из которого можно было бы *вывести*, дедуцировать все конкретное многообразие сущего. Реконструирование мира как внутренне сочлененной целостности и выставлялось задачей философии. Против этого миросозидания и направлен основной пафос экзистенциализма: каков бы ни был облик обрисованного философией мироздания и какой бы прочной и надежной ни казалась нам эта Вселенная — все это лишь конструкции разума, ищущего успокоения, чувства уверенности в определенности. «...Ум, который хочет понять действительность, — пишет Камю, — только тогда получает удовлетворение, когда он превращает действительность в форму понятий... И открой мышление в калейдоскопе явлений какие-то вечные отношения, открой, что эти отношения и само мышление подчинены единому тождественному принципу, тогда мы могли бы заявить о счастье разума...» [190, 20]. Как представляют себе действительную ситуацию человека экзистенциалисты, под этим систематическим единством, схематикой рациональных конструкций и надежностью постулатов разворачивается темная бездна, полная неопределенности и зыбкости, непредсказуемости возможностей, скрываемая тщетными попытками разума придать миру законосообразность, завершенность, «уютность» и «понятность».

Смысл этого обращения к «беспредельности» мира раскрывается в отношении экзистенциалистов к исторически сформировавшейся европейской культуре. В противоположность гуманизму эллинизма и Ренессанса, Просвещению и классическому рационализму ими исповедуется идея «неподлинности» европейской цивилизации и особенно ее современных достижений. Критическое отношение к результатам социально-исторического прогресса и выражается отвлеченно в «невыразимости» бытия, «незавершенности мира» или его «абсурдности».

Здесь надо иметь в виду следующее. Мотивы критицизма в отношении существующего положения вещей почти всегда присутствовали в классических философских системах Нового времени. Но там выявление ограниченности наличной действительности предполагало открытие некоторой более широкой перспективы, более высокой возможности, универсальности потенций человека и т.п. Именно этот смысл имело в конечном счете противопоставление «истины» эмпирическому факту, идеала — действительности, долженствования — сущему, сущности — явлению. В экзистенциалистской же концепции «беспредельности» совершается окончательный отказ от поисков каких бы то ни было «истинных», «абсолютных» определений мира, поскольку в самой универсальной системе усматривается все та же «конечность», «ограниченность». А потому «истина» бытия представляется как «неисповедимое», «неизреченное», «тайное», «сокрытое» или неустранимо «парадоксальное». Иначе говоря, экзистенциализму глубоко чужды какие-либо конкретные философские программы, которые могли бы стать основанием для определенной социально-исторической позиции. Вот почему в конечном итоге подлинно нравственная установка человека в экзистенциализме рисуется как пресечение самого поиска универсальных абсолютов, всеобщих принципов и идеалов. Состоит

ли эта «подлинная» нравственность в готовности человека свергнуться в жизненную авантюру или в возвращении к истокам, к «всеобъемлющему единому», она во всех случаях сводится к «стиранию граней», к принципиальной неопределенности моральной позиции. По отношению к любой и все равно какой именно определенной моральной системе она есть полная отрицательность.

Мы проследили «онтологические» истоки и предпосылки экзистенциалистского понимания нравственности. Развертывание этих общеполитических постулатов в конце концов сомкнулось с отношением экзистенциалистов к современной цивилизации. Бессодержательность «подлинной» нравственности, как оказалось, — вполне логичное выражение крайнего критицизма, не делающего различий между разными формами социальной культуры. «Всеотрицающий» характер этой нравственности можно также вывести из того, как экзистенциалисты трактуют мораль социальную, мораль «в обычном смысле». Если можно вообще говорить об экзистенциалистском определении понятия нравственности, то только в том смысле, что это «определение» осуществляется по методу антитезы. «Подлинная» нравственность характеризуется как чисто отрицательный антипод морали «неподлинной», и только в этом, негативно-критическом плане. И потому опять-таки ее содержательные характеристики являются только отрицательными: она есть «не то», что есть мораль в обычном смысле.

С точки зрения экзистенциалистов, признаки «неподлинной» морали следующие<sup>1</sup>.

(1) Мораль выступает как социальный институт, выполняющий вполне определенные общественно-практические функции; ее задача — устройство, поддержание или перестройка общественной жизни, что вообще не может быть отнесено к сфере подлинного, собственно человеческого бытия. (2) Отсюда вытекает утилитарно-прагматистская ориентация морали, оценка поступков по их результатам, полезности или вредности для общества, по их значению для достижения каких-то иных, внеморальных целей. (3) Отсюда же следует предметно-внешнее понимание самого человеческого действия, как акции, совершаемой в мире «сущего», «вещей» и материальных процессов, но не как события, происходящего в самом человеке, в его сознании, воле, усилении, мотивировке, в сфере его отношения к самому себе. (4) Кроме того, моральные программы приобретают конъюнктурно-пруденциальную мотивировку — с точки зрения их практической возможности, исполнимости, благоразумности, реалистичности и возможной успешности. Это всегда мораль компромисса и расчета на благополучный исход дел, упования и надежды. (5) Общественная мораль — это поведение общепринятое, согласующееся с массовым

---

<sup>1</sup> Экзистенциалистская трактовка «неподлинной» морали в общих чертах совпадает с тем, как социальную нравственность оценивают и характеризуют философы гуманитарно-антропологического направления в целом (персоналисты, неопротестанты, антропологи, социальные критики типа М. Фромма, Л. Мамфорда, Д. Рисмана). Некоторые из воспроизводимых здесь характеристик социальной морали уже приводились нами в предыдущей главе, в рамках общей схематики современной буржуазной этической мысли.

обычаем, общественным мнением, «молвой», подвергаемое публичному суду и ориентированное на получение благоприятной внешней реакции. «Быть как все» становится повседневным принципом поведения индивида. Усредненность, нивелировка личности, подражательность, приспособление к окружающим, конформизм, стяжание внешней похвалы и взгляд на себя со стороны, с точки зрения других, и отказ от личной ответственности — таковы психологические черты «неподлинного» морального агента. (6) В силу массово-стандартизированного характера такой морали ей присущ дух каноничности, догматизма и формализма. Изыскиваются общие, для всех людей и на все случаи жизни пригодные формулы, принципы и правила поведения, в которых исчезает уникальность индивидуальных жизненных ситуаций и неповторимость личного выбора. (7) Эти общие, догматизированные формулы затем абсолютизируются в виде метафизических, трансцендентных, преданных конкретному человеческому опыту начал — потусторонних ценностей, равных себе сущностей, самодовлеющих долженствований. (С точки зрения Сартра, утилитарная конъюнктурность морали и абсолютизация нравственных принципов — всего лишь две стороны медали, полярные крайности одного и того же способа мышления, «духа серьезности».)

Воспроизведенные здесь критические характеристики «неподлинной» морали, как это нетрудно увидеть, подчас довольно остро подмечают в «общепринятом» понимании нравственности те ее черты, которые санкционированы ее обиходно-бытовой интерпретацией в «массовом», «потребительском», «технократическом», «манипуляторском», словом, в *буржуазном* обществе, поскольку последнее выступает как объект критики. Мы знаем теперь также, что некоторые из перечисленных признаков морали санкционированы теоретическими представлениями «научной» социологии позитивистской ориентации. Но что именно противопоставляется этой «обыденной», «прагматической» и «законнической» морали? Только позитивный ответ на данный вопрос может раскрыть содержательный смысл и идейную направленность этой критики, может оправдать какой-либо пересмотр «обычного», «общепринятого» понятия нравственности. В том-то и дело, что экзистенциальное понятие морали «определяется» лишь по способу «от противного» и ему даются по существу только негативные характеристики: это нравственность внесоциальная, внепрактичная, не фиксируемая в плоскости предметных процессов, событий и акций, не содержащая определенной позиции, не возможная (или не раскрываемая вполне) в качестве способа организации совместной жизни людей, не канонизируемая, не догматическая и т.д. и т.п.

Мы уже убедились в том, что экзистенциальная, онтологическая интерпретация «подлинной» нравственности на самом-то деле является попыткой окончательно разделаться с самим понятием морали как фиксацией каких-то специфических признаков, отличающих нравственность от стихии жизненного опыта во всей его многоликости. Область «истинной» нравственности здесь не какой-то особый аспект, сторона или срез человеческого бытия, а само это бытие, взятое в его текущести, экзистентности, движении вовне, неопределимости и безграничности. Это — жизненная судьба и перипетии совершающихся событий, драматизм повседневного

существования и переживания индивида, вовлеченного в круговорот происходящего или безнадежно отторгнутого от него. Это ничему не подвластное течение жизни, а не способ ее упорядочения, организации и устроения. Далее оказывается, что «подлинная» нравственность отнюдь не целенаправленность жизнедеятельности, а лишь внутреннее, психологически настроенное отношение к тому, что совершается с человеком. В конце концов под моралью подразумевается не один жизненный путь в отличие от другого, не альтернатива между добром и злом, между нравственным и безнравственным поведением, а способ субъективного присвоения и удостоверения, приятия или неприятия того, что вынужден или стремится делать человек.

Этот «особый смысл» нравственного деяния (подвига, борения, жертвы и пр.) лучше всего выявляем при сопоставлении экзистенциалистской концепции с этикой «моральной доброты». С точки зрения такой этики (Кант, еще ранее Лютер, а задолго до них стоики, отчасти киренаики) моральность есть не столько содержание действия, не то, что человек фактически делает и как поступает, а прежде всего мотивировка этого действия, то, ради чего и во имя чего оно совершается, насколько осознается его смысл. До известного пункта экзистенциалисты как будто бы идут по тому же пути: важно не то, что человек делает, а как он это делает — как сам относится к совершаемому, мотивирует ли свои действия «из себя», принимает ли на себя полную ответственность за свой выбор, готов ли принять все вытекающие из этого последствия и т.п. Но все дело в том, что сами «внутренние основания» решения и действия в экзистенциализме лишаются какого бы то ни было содержания. Важным оказывается и не субъективная определенность жизненной позиции, мотива, выбора, а сам факт выбора, признание своей автономии, способность к индивидуальному творчеству, готовность признать себя единственным автором содеянного и т.д. Нераздельная личная ответственность в конце концов сводится к чисто формальному удостоверению собственного авторства в отношении своих действий (о чем, например, прямо говорит Сартр). Выбор имеет здесь смысл как доказательство личной суверенности, но не как способ нахождения наиболее подобающей человеку линии поведения. Внутренняя «подлинность» (верность своему Я, искренность, добросовестность) — это не субъективное самоотождествление личности с нравственным требованием к ней и с практическим действием, осуществляющим это требование добровольно, а ощущение «тревоги», осознание своей «покинутости», признание «рискованности» и «необоснованности» совершаемого выбора. «Аутентичность» есть признание того, что истинный выбор совершается «вне доводов, вне оснований» (Сартр).

По мере того как моральный выбор лишается и объективных, и субъективных оснований, в экзистенциализме начинает распадаться внутренняя ткань и смысловая значимость нравственного действия, т.е. то, что они сами сделали целью своих «онтологических» изысканий в морали. Прежде всего, снимается вопрос о том, ради чего человек должен поступать так или иначе, чем он должен вдохновляться. Хотя, по заверениям Камю, «ничто так не воодушевляет, как сознание своего безнадежного положения» [190, 76], признание бесперспективности и бессмыс-

ленности совершаемого, этот утешительный афоризм имеет смысл лишь как некоторая формула психотерапии, как проповедь и рецепт духовной стойкости. Но ведь в моральной мотивации речь должна идти о совсем ином — «во имя чего» может понадобиться человеку эта стойкость, чему человек должен посвятить свою жизнь, если даже его жизненные предприятия, планы и расчеты рушатся перед сопротивлением обстоятельств, стихийным ходом вещей. В нравственности вопрос решается не просто о душевном самоизлечении от несбыточных надежд, стимулировании энтузиазма или упорства «несмотря ни на что», а об *оправдании* мотива. Вопрос этот — ради чего стоит жить и совершать усилия над собой — решается не просто в плане субъективной привлекательности или неприемлемости жизни, а как проблема *служения* (истине, идее, принципу, по крайней мере субъективно выражающих какую-то объективную человеческую потребность).

Сколько бы экзистенциалисты ни подчеркивали важность личной «подлинности» человека, его «верности себе» (или «истине бытия»), в структуре описываемой ими мотивации не обнаруживается никакого и внутреннего, субъективного стержня, побуждающего человеческий выбор. Личное Я оказывается бессодержательным, и личности, обращающейся к себе, просто не на что опереться. В каком-то смысле можно было бы согласиться с Сартром в том, что в морали человек не может детерминироваться своей «внутренней природой», т.е. своими естественными влечениями. (Уже Кант показал, что моральная детерминация через долженствование есть нечто совсем иное, чем фактическая зависимость поступка от «эмпирического характера», психики человека.) Однако Сартр также отрицает и существование в сознании человека «глубинного Я», т.е. такого начала, из которого могли бы исходить требования к «природе» или наличному состоянию индивида. Для него Я — это всего лишь результат уже совершенного выбора, но никак не его основание.

Экзистенциалисты указывают на возможность совершенно иного принципа самодетерминации: в моральном действии, по их представлению, речь идет не о реализации потенции или требования, заключенных в человеке, а именно о творчестве самого себя, о самосозидании Я в процессе выбора. Действительно, человек в нравственности не просто выражает вовне свой характер посредством «внешних» действий, но и создает, формирует свой облик совершаемыми им поступками, решениями, выборами. И с этой точки зрения, конечно, «сущность» человека есть столь же и результат деятельности, сколь и ее предпосылка. Непредуказанность, непрограммируемость человеческого самосозидания наперед должна, по замыслу экзистенциалистов, означать бесконечный простор для творчества, безграничность потенций человека. Но опять-таки эта беспредельность человеческого саморазвития, ее определяемость через будущее, через возможности может быть констатирована в экзистенциализме только задним числом, по уже совершенным фактически выборам. Покуда человек еще не совершил выбор, перед ним в экзистенциальной феноменологии личного опыта еще не раскрывается никакой перспективы — ее-то он и обретает посредством актуализованного предпочтения. Стремление к чему-то иному, вне Я находящемуся, — это всегда уже результат проявившейся

склонности, влечения, стремления. Таким образом, экзистенциальный психоанализ (у Сартра точно так же, как у Хайдеггера) фиксирует лишь наличный, фактически протекающий процесс выбора, но не его перспективу или горизонт, «заданность» или «открытость» к новым возможностям. Все это лишь приписывается человеку задним числом, когда содержание выбора уже предreshено. Говоря проще, экзистенциальный анализ феноменологии выбора имеет дело с психологией влечений и спонтанных импульсов человека, но не с актами самоопределения и самодетерминации. И человек здесь на самом-то деле лишается ответственности за то, что им самим совершается, даже в том специфическом смысле, какой вкладывают в понятие ответственности сами экзистенциалисты.

Что же мы получаем в итоге рассмотрения экзистенциалистского понятия нравственности? Мы проследили совершаемое в данной философии всестороннее переосмысление «обычного» понимания морали. «Подлинная» нравственность действительно имеет мало общего с толкованиями этого понятия в исторической культурной традиции и в философии прошлого. Она, прежде всего, интерпретируется крайне расширительно. Эта ее «безграничность» проявляется как в том, что она выводится непосредственно из «онтологии» человеческого бытия, так и в том, что она растворяется во всем потоке жизненного опыта.

Далее. Классическое понимание морали — это господство человека над собой, самоконтроль, самоограничение, самообуздание на основе самосознания, подавление одних и культивирование других стремлений, побуждений и действий. Это, говоря одним словом, целенаправленная организация человеческой жизни. Экзистенциальное же — наоборот, отдача себя во власть некоей беспредельной и неорганизуемой стихии (спонтанному порыву субъективности или же всеобъемлющему бытию), перед которой утрачивают смысл всякая разумность, планируемость и устроение жизни, результативность человеческого действия, ценности цивилизации (например, исторически сформировавшиеся типы гуманизма, понятия социальной справедливости). Только в этом (антицивилизаторском) смысле «экзистенциальная» нравственность и предполагает усилие человека над собой, напряжение и волю — преодоление человеком в себе тех «естественных» побуждений и устремлений (или же внутреннее отречение от них), которые выработаны в нем всем ходом развития общественной культуры и которые делают его социальным существом.

Здесь оказывается, что особенность экзистенциальной позиции человека состоит в отсутствии или в отрицании принципиальной важности какой-либо особой, конкретной нравственной позиции. «Подлинное», собственно человеческое находится по ту сторону всяких социально-исторических приверженностей, интересов, потребностей и ориентаций. И как раз к этой отрешенности (выступающей подчас под видом чисто субъективной «вовлеченности» и «ангажированности») сводится «беспредельность», принципиальная неопределяемость содержания экзистенциальной нравственности. Она состоит в «стирании граней».

Эта отрицательность экзистенциалистского понятия морали затем обнаруживается в том, что «подлинная» нравственность по своим отличительным признакам



есть всего лишь обратный оттиск, почти фотографический негатив, перевернутое отображение «обычного» понимания морали. И в качестве такого отрицательного антипода она и обладает какими-либо определениями, критериями и чертами.

На все раздающиеся в адрес экзистенциалистов обвинения в том, что они лишают смысла какое бы то ни было понятие морали, дается ответ, что им важно выделить и подчеркнуть в человеке совсем не то, что составляет интерес и значимость с точки зрения «обычных» трактовок нравственности (не то, «что» делает человек, а то, «как» он это делает; не антитеза добра и зла, а внутренняя «аутентичность» человека; не реализация какого-то начала в человеке, принципа и идеи, а свободное творчество, самосозидание и т.д.). Для этого экзистенциалистам приходится совершать ряд подмен понятий, приписывать им какой-то «совсем особый» смысл (таким образом переосмысляются понятия ответственности, выбора, сознания, действия и др.). Они склонны усматривать самостоятельное и высшее значение и ценность в том, что в морали имеет в действительности лишь подчиненное значение и только в особом контексте (так оказывается, что борение, подвиг и жертва имеют смысл сами по себе; важно не то, во имя чего человек жертвует собой, а сам факт жертвы, в том числе и добровольное принятие вины или наказания, «отречение» от «надежности» закона и т.п.).

Но когда мы пытаемся войти в своеобразные экзистенциалистские словоис толкования, в конце концов обнаруживается, что составляющее для самих экзистенциалистов «особый интерес» так же лишается смысла. (Самоопределение человека, его автономия, совершение «абсолютно свободного» выбора, безграничность открывающихся перед человеком возможностей и перспектив, его самоопределение через будущее, наконец, смыслозначимые измерения действия в отличие от его каузальности — все это оказывается фикцией, как только оно принимается всерьез и подвергается специальному анализу.) Выделение в экзистенциализме «особо значимых», но «преданных забвению» измерений в бытии человека остается лишь замыслом, вдохновленным «мироspасительными» мотивами. Но собственная ткань экзистенциалистских построений начинает тотчас же распадаться, а понятия, наделенные «особым смыслом», лишаются содержательного значения, когда мы постараемся разобраться в том, каким же образом осуществляется человеческая «подлинность», какова ее внутренняя структура и во имя чего ее должно обрести или возвратиться к ней.

Таков, говоря суммарно, общий итог экзистенциалистских поисков «уникальной», принципиально новой концепции нравственности, — поисков, которые составили целое направление в буржуазной философии последнего столетия (начиная с Киркегора, Шопенгауэра и философии жизни и кончая экзистенциализмом, где эти изыскания были доведены до всесторонней критики духа европейской истории и цивилизации).

## Часть вторая

# ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ

## Глава четвертая

### О СПЕЦИФИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ НРАВСТВЕННОСТИ

#### 1. МОРАЛЬ КАК ПРЕДМЕТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Критическое рассмотрение истории вопроса является предпосылкой теоретического анализа самой проблемы — определения понятия морали на основе марксистской методологии. В каком смысле формирование и развитие понятия нравственности в этике прошлого, контуры проблемы и состояние вопроса в современной буржуазной философии, социологии, социальной антропологии может служить отправным пунктом для выяснения специфики морали? Осмысление историко-философского опыта не просто позволяет воспользоваться его позитивными результатами и отбросить заведомо несостоятельные решения, но дает возможность воспроизвести *структуру самой проблемы*, уяснить ее природу и характер. Тот же исторический опыт свидетельствует о том, что для собственно теоретического, методологически осознанного решения вопроса необходимо прежде всего адекватно его поставить, уяснить условия задачи.

Речь в первую очередь идет об учете своеобразия самого предмета определения (морали) и о весьма специфическом отношении к нему теории (этики). Особенность задачи определения в данном случае состоит в том, что нравственность предстает перед сознанием теоретика не как непосредственно наблюдаемый объект, а как культурно осмысленный уже предмет, через призму исторического духовного опыта, вырабатывающего понятие морали в практике нравственной деятельности. Моральное сознание имеет свои собственные представления о том, что оно такое, и это обстоятельство существенно усложняет задачу теоретического определения нравственности. Здесь мы имеем дело с частью более широкой, общепhilosophической проблемы: какими способами должно изучаться человеческое сознание, духовная культура в отличие от явлений материально-предметной действительности? Вместе с тем специфика нравственного сознания заключается еще и в том, что оно, в отличие от научно-теоретического мышления, оперирует нормативно-ценностными категориями, представляет собой особую модальность мышления. Привнесение в теорию морали нормативно-ценностных концептов (и особенно в

процессе определения нравственности) является серьезной методологической ошибкой.

Таково самое общее соображение, предваряющее позитивно-конкретный анализ проблемы (1), к которому подводит обзор немарксистских концепций морали прошлого и настоящего: нравственность — это довольно своеобразный предмет анализа, порождающий ряд особых требований к его определению. Его следует раскрыть более содержательно.

Заслугой философии и этики нового времени явилось преодоление синкретических представлений о добродетели, характерных для античности, Средневековья и раннего гуманизма Возрождения. Нравственность постепенно выделялась в особую область изучения в рамках философии в целом; ее все более четко отличали от иных сфер человеческого духа — эстетического и религиозного опыта, эмпирико-теоретического знания и др. Однако вплоть до первой половины XIX в. этическая мысль не выходит за рамки расширительно-универсалистских толкований нравственности. Особенно это характерно для рационализма XVII столетия (типичными примерами могут служить Декарт и Спиноза). Этическая тематика, включая и вопрос о том, что такое мораль, выступает лишь как внешняя, экзотерическая (и даже неподлинная) форма выражения единой, общепрофессорской проблемы. В Просвещении мораль в общем была редуцирована к естественно-разумным определениям человека как такового. И хотя были выявлены общественные назначения и функции морали, осталась совершенно в тени ее специфика как особого, ни к чему иному не сводимого способа социальной ориентации человека (в отличие от ориентации научно-познавательной, общемировоззренческой, правовой, социально-практической и житейско-пруденциальной). Французский материализм XVIII в. был озабочен лишь тем, чтобы объяснить, для чего нужна мораль в жизни и из каких практических потребностей она возникает, а потому в основном ограничился подведением нравственности под ту схему социального и природного мироустройства, воссоздание которой считалось первейшей задачей философии в целом.

Вместе с тем уже в конце XVI в. в новоевропейском представлении о нравственности обозначилось иное измерение проблемы. Расцвет историко-мемуарной, публицистической и нравоучительной литературы привел, в частности, к тому, что мораль (нравы, вопросы добра и зла, проблемы выбора и совести) стали описывать как феномен обыденного опыта человека. И внетеоретическая фиксация возникающих в жизни моральных проблем, уникальных явлений нравственности и форм переживания тех и других самым обычным человеком оказалась более результативной с точки зрения выявления специфики нравственности, чем абстрактно-философские построения. (В качестве характерного примера такой литературно-гуманитарной фиксации понятия морали мы рассмотрели «Опыты» Монтеня.) В сущности, по тому же пути, хотя и в рамках уже специально-этической теории, идет английская сенсуалистическая философия XVIII столетия. Сентименталистская этика (и в этом отношении ей близка кембриджская школа) заостряет внимание именно на специфичности нравственных чувствований и представлений, на их несводимости ни к теоретико-познавательным, ни к утилитарно-эгоистическим («экономическим») установкам сознания. Но эта уникальность морального опыта

просто констатировалась как очевидный факт человеческой психики (или интеллектуального усмотрения), не подлежащий выведению и объяснению.

Так в этической теории исторически выявились два различных аспекта проблемы. С одной стороны, это задача философско-теоретического объяснения и выведения природы морали из какой-то более широкой, субстанциональной реальности, а с другой — вычитывание в нравственности таких свойственных ей самой черт и характеристик, не дедуцируемых из универсально-философских постулатов, которые уже не позволяют свести ее к чему-либо другому или к какому-то всеобъемлющему принципу или началу (субстанции, природе, универсальным законам мироздания, вселенскому разуму и т.п.).

Отчасти сочленение этих разнонаправленных (и в чем-то противоположных) задач было осуществлено в немецкой классической философии, в первую очередь Кантом. Здесь были подвергнуты критике натуралистический редукционизм Просвещения, представления о долге как разумно понятом интересе, выражающем естественную потребность человека, и отождествление нравственных идей с эмпирико-рассудочным знанием, разума практического и теоретического. В такой форме впервые была поставлена задача не только рационального объяснения, дедуктивного выведения морали из философских представлений о мире в целом, но и выделения нравственности в особую область, не редуцируемую к другим сферам духовного и практического опыта человека.

Но все дело в том, что само это выделение нравственности осуществлялось в немецкой классической философии под эгидой спекулятивного мышления. А потому были усугублены пороки рационалистического универсализма, связанные с верой в непогрешимость философского умозрения. В этом отношении особенно противоречивой выглядит фигура Канта. Его историческая заслуга в этике состояла прежде всего в том, что он с предельной добросовестностью и пристальным вниманием отнесся к своеобразию нравственных явлений (сплошь и рядом ограничиваясь чисто феноменологической фиксацией тех или иных особенностей морального сознания). Но как будто бы непредвзятое, имманентное воспроизведение нравственного мира человека на самом деле было способом утверждения определенной философской схемы (расчленения человеческого опыта на противостоящие одна другой сферы — природной чувственности и разумно-свободной воли, разума теоретического и практического). В конечном же итоге оказалось, что нравственность, выделенная из синкретности природно-чувственного, социально-практического, познавательного и житейско-пруденциального опыта, есть опять-таки царство разума и воли, присущих человеку как таковому («в понятии»), но только взятых в их абсолютности и всеобщности в противовес индуктивно-эмпирическому и обыденному рассудку и расчету. Мораль у Канта (как затем у Фихте и Гегеля) выступила в качестве связующего звена между индивидуальным человеком и идеальным миропорядком в целом, в качестве пути непосредственного приобщения личности к абсолюту. Принципы же нравственности были обрисованы как непреложные, универсальные и вневременные установления разума, трансцендентальные истины надмирного порядка. Спекулятивная дедукция и рационалистическое

постулирование явно возобладало над имманентно-доподлинным и конкретным изучением самой нравственности и предприняли философское осмысление тех черт морали, которые были обнаружены посредством простого жизненного наблюдения и освоения исторического опыта<sup>1</sup>. Этика еще не стала самостоятельной дисциплиной, осознавшей свои специфические задачи (она либо «метафизика нравственности» у Канта, либо частное приложение «философии духа» у Гегеля).

Можно зафиксировать, таким образом, следующее общеметодологическое положение (2), которое необходимо учитывать в анализе понятия морали. Реально происходящий в истории человеческой мысли процесс определения того, что есть нравственность, совершается как бы по двум основным каналам (о чем уже говорилось в начале первой главы и в первом параграфе главы третьей). Это, с одной стороны, культурно-исторический опыт, отражаемый в самих моральных представлениях людей (отчасти также в общегуманитарной литературе, несущей в себе нравственное содержание и пафос), а с другой — этическая теория, строящаяся на общеполитических посылах. Так или иначе происходит взаимопроникновение того и другого — освоение теорией обыденного морального опыта и обратное воздействие первой на второй (о чем также уже говорилось). В самой же теории морали образуются, так сказать, две различные точки отсчета и сочетаются два встречных движения мысли — более или менее сознательное восприятие, осмысление и воспроизведение данных морального опыта (того, с чем теоретик имеет дело, когда рассуждает о нравственности) и логическое развертывание собственно теоретических посылок, принципов и методов. Хотя то и другое в конечном счете имеет единые корни в общеполитическом развитии общественной практики и познания, в самой теории дело выглядит таким образом, что рационально-абстрактная схема и восприятие явлений морали сходятся из разных истоков.

Применительно к задаче определения понятия морали проблема состоит не просто в том, чтобы установить какое-то «равновесие» между общеполитическими посылами и учетом всего своеобразия явлений нравственности, а в том, чтобы соотнести функции теоретического выведения и доподлинного воспроизведения нравственных феноменов, какими они представлены в жизненном опыте человека (до всякой теоретической рефлексии), посредством осознания единых истоков, из которых те и другие исходят.

Таков идеал этики как теоретического учения о морали. Реальные же ее возможности измеряются тем, насколько теория способна репродуцировать все многообразие моральных явлений, отношений, связей, свойственными ей средствами, методами, логикой. За пределами рационально идеализированной системы всегда остаются какие-то «резидумы», не растворенный в абстракции «твердый остаток» реально-исторического, духовно-культурного и жизненно практического

---

<sup>1</sup> Об этих двух сторонах философии практического разума, не нашедших достаточного отображения в историческом экскурсе данной работы, см. более подробно нашу статью «Этическая концепция Иммануила Канта» [156].

опыта. Здесь-то и возникает опасность, с одной стороны, ограничить принципиальные возможности теоретического мышления констатациями «неразложимых очевидностей» или даже «иррациональных остатков», обнаруживаемых в морали, а с другой стороны, устранить эти «резидиумы» из поля зрения или подогнать их под общую схему ради соображений логической последовательности и завершенности системы. Мы уже видели, насколько остро данная проблема совмещения данных моральной практики и сознания и установок теоретической абстракции стоит в этике нового времени и особенно в современной буржуазной философской и социологической мысли.

Нерешенность проблемы, как мы убедились, породила целую серию антиномий в понятии морали. Абсолютистские дедукции нравственности из универсальных принципов не согласовались с достоверностями моральной жизни и ее житейского восприятия. В современной же буржуазной философии альтернативы и анти-тезы в понимании морали были доведены до предельного напряжения и взаимоисключения, что в конце концов приводит к расколу целостного представления о нравственности на ряд парных, взаимно не согласуемых понятий (мораль общественная и мораль личная; социальная, «неподлинная» мораль практической целесообразности и «подлинная» нравственность внеэрационального мотива и т.п.).

В современной буржуазной философии в целом распалось системно-монистическое представление о мире, в котором человек являет собой звено, ступеньку или часть в единой схеме универсума<sup>1</sup>. В этике же это выразилось в следующем. В противовес концепциям рационального, логически завершенного и «разумного» универсума, приобщение к которому мыслилось как назначение и смысл нравственности, были выдвинуты такие подходы к рассмотрению морали, которые ограничивались того или иного рода констатациями свидетельств самого нравственного опыта. Это либо установление теоретически неанализируемых «очевидностей» морального усмотрения (интуитивизм); либо описание «естественного языка» морали и контекстуальное выявление смысловых значений соответствующих суждений и терминов (лингвистическая этика); либо непосредственное, феноменологическое вхождение в «реальность сознания» (экзистенциальная и феноменологическая философия); либо ограничение задач социальной антропологии воспроизведением духовной структуры локальной культуры и отказ от теоретических «предварений», от включения этой культуры в общенсторическое целое (а ее нормативов и ценностей в единое понятие нравственности); либо, наконец, установка на эмпирический анализ социальных «взаимодействий» при отрицании субстанциально-сущностных понятий общества и точно так же феноменальные констатации присущих морали форм мышления (например, «абсолютных ценностей»), поскольку они не объяснимы с точки зрения «социальной системы». Таким образом, отречение от системно-рационалистических и субстанциалистских построений и обращение к «беспредпосылочным» обнаружениям «данностей» морального опыта объединяют весьма раз-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. в статье Т.А. Кузьминой [89].

народные концепции нравственности. В той или иной форме проводится мысль об ограниченности возможностей философско-теоретического мышления в противовес упоению рационалистической спекуляцией в прошлом.

Но в рамках этого общего для современной буржуазной мысли подхода обнаружилась другая критическая альтернатива. Каким образом можно воспроизвести в философии или социальной теории свидетельства морального опыта человека? Оказалось, что «беспредпосылочное» мышление может сделать это только двумя способами. Либо оно должно «войти вовнутрь» непосредственного переживания морального субъекта, встать на его жизненно-бытийственную точку зрения и воспроизвести ее имманентно в качестве единственно доподлинного способа «вычитывания» нравственной проблемы (феноменология, экзистенциализм). Либо же надо описывать явления морального сознания «со стороны», безучастно-нейтральным языком метаэтики, фиксируя их в форме внешнего, предметного объекта (например, в виде «морального языка», какой предстала нравственность в неопозитивизме).

Таким образом, этическое мышление в одном случае как бы полностью сливается со стихией жизненного морального опыта, «проясняет» его «из него самого», является его философским «самоисповеданием». В другом же, напротив, этическая теория противостоит нравственному сознанию как что-то ему чуждое, отрешенное, как рационально-эмпирическое, «строго научное» — иррациональному, субъективно-экспрессивному, формально-бессодержательное — спонтанно-произвольному.

Подобная альтернатива в отношении теории к моральному опыту и духовным ценностям вообще обнаруживается также в социальной науке. Наиболее заостренно она выступила в антитезе «понимающей» и бихевиористической социологии (в одном случае мыслитель «вживается» в духовную культуру, переживает ее уникальный дух, не притязая на ее рациональное объяснение в рамках истории в целом, в другом — он просто устраняет концепт сознания из теории). В «срединной» же теории социального действия (Дюркгейм, Вебер, Парсонс и др.) данная альтернатива рисуется в более смягченных тонах. С одной стороны, социолог может описать и объяснить моральные нормы и ценности как порождение различных ситуаций «взаимодействия», а с другой — поскольку некоторые («абсолютные», «высшие») ценности не укладываются в эту схему, он может лишь воспроизвести феномены морального сознания в качестве «резидиумов» науки, способом, аналогичным «мистическому прозрению» (Парсонс). В социальной же антропологии та же самая альтернатива выступает в виде двух разных методов анализа локальной культуры. С одной стороны, этнограф может выступить в роли «постороннего наблюдателя», «аутсайдера», научного регистратора, а с другой — «войти вовнутрь» этой культуры, «вжиться» в нее, сам мыслить ее категориями в качестве непосредственного «живого участника» и воссоздать ее логику на основе «внутренней очевидности» своего личного опыта. В первом случае он мыслит как представитель объективной науки, но уподобляет предмет своего исследования природному объекту; в про-

тивном же случае он воспринимает феномены культуры именно как человек, но при этом вынужден отказаться от научной объективности<sup>1</sup>.

Данная порочная альтернатива возникает в конечном счете потому, что мыслитель (теоретик научного плана или экзистенциальный философ) отказывается от идеи субстанциального единства реальности, исторического мира, охватывающих как внешнюю действительность, так и самого человека с его внутренним миром. Поскольку человек уже не рассматривается как часть универсума (не только природного, но и общественно-исторического), постольку его сознание, духовность и мораль в том числе невозможно вывести из общей картины миропонимания. Всякий предмет становится непроницаемым для теоретического мышления, непостижимым «изнутри», имманентно. То же самое и феномены сознания: их можно либо зафиксировать вовне, «описать со стороны», как всякий другой наличный, «естественный» факт, либо же «войти внутрь» его на правах «соучастника», но уже покинув объективно-предметную точку зрения науки.

Как мы уже видели (см. третий и четвертый параграфы предыдущей главы), в этике данные взаимоисключающие точки зрения приводят к следующей альтернативе. Либо этика — «строгая наука», в силу своей моральной «нейтральности» не способная дать объяснение и обоснование принципам нравственности, вывести понятие морали из неморальных теоретических концептов. Либо она не может сделать этого потому, что вообще отказывается от идеи научного обоснования и выве-

---

<sup>1</sup> Вот характерное рассуждение крупнейшего американского методолога в области этнографии П. Радина. Он указывает на очевидную «противоположность научного метода культурно-историческому». Отсюда проистекает драматическая альтернатива. С одной стороны, «в науке мы ставим себя вне фактов или, если угодно, над ними. Мы не являемся их частью. Однако (на самом деле. — О.Д.) мы являемся частью культурных фактов, которые мы описываем весьма реально. В тот момент, когда мы ставим себя вне фактов или над ними, мы их искажаем; мы совершаем их переоценку и превращаем их в факты иного порядка. Коротко говоря, мы сводим их к фактам физического мира». Но, с другой стороны, «неудобства, связанные с тем, что мы являемся частью тех феноменов, которые мы описываем, должны нанести непоправимый ущерб научному мышлению. Это бесспорно... Объективность в том смысле, к какому она присуща естественным и физическим наукам, невозможна для истории культуры, за исключением области культуры материальной... Слишком много здесь неосознаваемого, что весьма интимно связано с жизненной плотью» [276, 11—12].

Как и почему возникает такая альтернатива в теории и описании культуры? Дело вот в чем. Радин исходит из того, что «мы не имеем права выдвигать какие-либо предпосылки относительно природы локальных (aboriginal) культур. Они должны изучаться не только без предвзвешенных посылок, но и так, как будто мы имеем дело с *tabula rasa*. Ничего из того, что мы знаем о культуре нашей собственной цивилизации, и никакие свидетельства истории, которыми мы обладаем относительно исторически документализированных цивилизаций, не должны приниматься в качестве имеющих сюда отношение» [276, 5—6]. Иными словами, исследователь культуры должен прежде всего отказаться от идеи единства человеческой истории, в результате чего изучаемая им культурная реальность каждый раз выступает как изначально оригинальное, не имеющее общих корней («субстанций») со всем тем, что историк уже знает, а потому и не объяснимое с точки зрения каких-либо общих посылок, понятий и представлений об истории. В результате «локализованной» и «замкнутой» становится не только изучаемая этнографом культура, но прежде всего его собственный взгляд на вещи: он может смотреть на культуродную ему культуру либо только «со стороны», как европеец, либо обратив себя в туземца, мысля его понятиями.



дения в пользу «самодостоверностей» экзистенциального опыта. Но и том и в другом случае понятие морали не может быть теоретически определено посредством имеющегося позитивного знания о человеке, его истории, о мире, в условиях которого он живет.

Раскроем действительный смысл этой альтернативы. Проблема, которая с такой остротой возникла в современной буржуазной этике (и более широко — в философии и социальной теории), в сущности касается вопроса о гуманитарной значимости знания о человеке, о том, может ли философское учение о морали включать в свое содержание точку зрения самого человека, решать вопросы о смысле его бытия и давать ему жизненную ориентацию в мире. Мы обратили внимание на данное обстоятельство специально при анализе социологических интерпретаций нравственности. Но то же самое относится к неопозитивистской и экзистенциалистской философии. Первая очищает свою теорию от гуманитарно значимых, смысложизненных концептов в пользу нейтральной науки «без всяких ценностей». В итоге предмет философского миропонимания превращается в одноплоскостную конструкцию («языковую реальность», чисто техническую модель знания), где оказывается снятой проблема отношения человека к миру и сами концепты объективной действительности и «внутреннего Я» человека становятся псевдопонятиями. Вторая, наоборот, встает на заостренно выраженную гуманитарную («подлинно человеческую», антропологическую, «бытийственную», экзистенциальную) позицию, отрекаясь от научного способа мышления. Именно это взаимoisключение гуманитарной и научной точек зрения в конечном итоге и делает невозможным теоретическое определение нравственности.

В самом деле, такое определение предполагает, с одной стороны, выведение понятия морали из понятий научных, из концептов, содержащих позитивно-теоретическое знание о том, какие объективно исторические потребности породили нравственность, какие функции она выполняет. Определение морали должно включать понимание и объяснение ее природы в контексте более широкой, субстанциональной реальности, в рамках которой она возникает и развивается. Всякое определение вообще есть всегда в том или ином смысле подведение особенного под всеобщее. С другой стороны, определение понятия морали предполагает также раскрытие ее собственного содержания, того, что она говорит человеку, какие требования к нему предъявляет и как он их осознает, что вообще нравственность значит для человека. Поэтому такое определение должно включать точку зрения самого человека как морального субъекта, выявить особенности его нравственного воззрения на мир, проникнуть в содержание моральных понятий и представлений.

Итак, проблема содержательного определения природы морали может быть решена только через сочленение, с одной стороны, объективно научного исследования, теоретического выведения, концептуального объяснения и обоснования и, с другой стороны, гуманитарного воззрения на человека, в котором теория выступает как его историческое самосознание. Таково еще одно соображение (3), вытекающее из критического анализа состояния вопроса в современной буржуазной этической мысли.

Возможно ли такое сочленение в принципе?

Заметим, что для рационалистической философии прошлых столетий такое соединение двух точек зрения подразумевалось само собой. Поскольку человек — его внутренняя природа, интересы, запросы, стремления и цели, наконец, моральные обязательства — выводился рационально-теоретически из универсальных определений универсума, постольку философия, раскрывающая смысл и логику этого универсума, выражает и точку зрения самого человека. Она говорит за него и от его имени. Такая философия теоретическими средствами решает и практическую проблему (что нужно человеку, к чему должно стремиться, во имя чего он живет и т.п.). В этом смысле философия гуманитарна, оставаясь на позиции объективно-познающего разума («Науки» с большой буквы). И сама Наука (у Гегеля точно так же, как у просветителей) понимается как смысложизненное и жизнеориентирующее знание.

Каким образом проблема решалась классиками марксизма? В самом общем виде, применительно к философско-исторической теории, их решение выглядело следующим образом. С одной стороны, история есть процесс объективно-закономерный, его детерминанты, не зависящие от воли и усмотрения человека, могут изучаться методами науки. С другой же — история не просто движение безличной естественной необходимости, но процесс саморазвития человека. Сама объективная историческая необходимость есть не что иное, как предпосылки практической и духовной деятельности, созданные опредмеченной деятельностью прошлых поколений. Человек в этом смысле — субъект исторического движения. Поэтому философско-историческое воззрение в той мере, в какой оно является познанием природы общественного мира, есть одновременно теоретический способ самосознания человека, понимание им своей исторической ситуации и обобщенное выражение исторически развитых в нем потребностей, потенций и устремлений. Это — субъективное отношение к миру и объективное миропонимание в единстве. В рамках такой мировоззренческой интерпретации философии истории возможно выведение различных форм сознания человека независимо от «непосредственных очевидностей» его внутреннего, обыденного опыта, что исключает наивное морализирование в теории. Но такое выведение вместе с тем в своих конечных, практических выводах совпадает с определенными общественно-историческими ориентациями социальных субъектов.

Посмотрим на означенную проблему под углом зрения непосредственно интересующего нас вопроса. В ней можно выделить два аспекта — более общий, философский (3а) и специально-научный (3б).

Уже говорилось о том, что определение нравственности предполагает проникновение во внутренний строй морального сознания, понимание его собственной логики, т.е. «вхождение» теории «внутрь» изучаемого ею предмета (3а). Каким образом это возможно? Только ли через непосредственное «вживание» в дорефлексивные «очевидности» повседневного морального опыта? Очевидно, что подобное «самоотожествление» этического рассуждения со стихией нравственных переживаний, побуждений и представлений для определения еще ничего не дает, оно

ничего не объясняет (хотя и может, вообще говоря, играть известную роль в процессе уяснения теоретиком того, с чем он имеет дело). В лучшем случае оно «передает дух» морального сознания, иллюстрирует и демонстрирует своеобразие его мышления, но является лишь иным выражением того же морального сознания. Проблема решается каким-то совершенно иным способом. Напомним то, что говорилось о единых корнях и истоках научных и нравственных представлений о человеке. Теория морали способна истолковать нравственное сознание принципиально иными средствами — раскрыть его объективные предпосылки, предмет, на который оно направлено, и тот специфический способ, каким оно его осмысляет для себя. Таким предметом и одновременно предпосылкой нравственного мышления (воления, восприятия, переживания) в конечном счете всегда является социально-историческая реальность бытия человека. И моральное сознание решает — свойственным только ему способом — в общем те же самые проблемы, с какими человек встречается в исторической ситуации. Если этическая теория рассматривает нравственное сознание как особую форму представлений об историческом мире человека, то тем самым она видит свою теоретическую задачу и интерес в том же самом, что составляет духовную потребность морального субъекта. Это — раскрытие объективно данных предпосылок и перспектив человеческой жизнедеятельности и возможность выбора человеком субъективной позиции и образа действий, адекватных существующим условиям и его внутренним возможностям.

Стало быть, «отождествление» точек зрения этической теории и морального сознания совершается не на уровне повседневно-жизнейского, частноситуационного опыта индивида, а в плане мировоззренческого, общеисторического видения человеческого мира, его обобщенного понимания и истолкования. И, следовательно, гуманитарная значимость этической теории состоит вовсе не в том, что она «нисходит» к «простым очевидностям» личного опыта, взятого в форме обиходного или жизненного самоощущения индивида, а скорее в том, что она «восходит» к тем его истокам, историческим основаниям и предпосылкам, которые объективно определяют этот опыт, хотя отнюдь не обязательно осознаются в нем и выражаются вполне адекватно. (Между индивидуально-групповой психологией житейского морального чувства и исторически формирующейся логикой нравственного сознания человечества разница почти такая же, как между обыденным и научным познанием объективной реальности.) Иначе говоря, «войти внутрь» собственной логики мышления нравственности возможно, если адекватно раскрыта та внутренняя необходимость, которая эту логику предопределяет. Проблема, таким образом, в действительности выглядит прямо противоположной тому, как она рисуется современному буржуазному философу. Значение этики не в том, что она отказывается от теоретических посылок и удерживает себя на уровне дорефлексивных очевидностей жизненного переживания человека. Как раз наоборот, в той мере, в какой этика способна быть концепцией философского плана, исходить из общих посылок, содержащих в себе все достижения познания исторического мира, она может проникнуть в строй морального сознания и обрести гуманитарное звучание.

Изложенное выше соображение имеет прямое отношение к тому, каким образом должно определяться понятие морали. Если подойти к задаче узкоэмпирически или интроспективно, то феномены нравственного сознания предстанут перед теоретиком в виде совокупности самых разнородных фактов или «данностей» — индивидуально-групповых представлений, переживаний, установок, мотивов, побуждений, какими мы их обнаруживаем «в жизни» (в психологии людей). Тогда они необъяснимы и неопределимы. Описательный подход (в рамках исторических сравнений или этнографических обследований) способен выявить лишь различные, замкнутые локальной культурой «уникальные», каждый раз особенные образования — традиционно образовавшиеся способы мышления, имеющие «каждый свою логику» (точнее, психологию), стихийные «условности» и «конвенции», имеющие силу лишь в результате их общепринятости в рамках этнической группы, которые уже невозможно привести к единому понятию нравственности. Отсюда и возникает мысль о «нескольких понятиях» морали, каждое из которых может быть применено лишь к той или иной локальной культуре в отдельности. Более того, напрашивается вывод о том, что «общеобязательность» логики морального сознания коренится лишь в способах социальной «индоктринации», которую то или иное общество осуществляет в отношении индивидов. Моральное воспитание с этой точки зрения выглядит как простое усвоение и заучивание индивидом тех велений и оценок, которые обычно высказываются его ближайшим окружением, как пассивное «приспособление к среде». (Мы уже приводили примеры такой интерпретации морали — см. с. 91—102, 146—148.)

Теоретически обобщенное определение морали, раскрытие содержательного значения нравственных представлений и их личностного характера предполагает, напротив, видение общен исторической перспективы развития человеческого общества, понимание того, что есть история в целом. Дело в том, что в нравственном сознании отражаются не только локальные условия бытия какой-то отдельной общности, но и исторически всеобщий опыт многих эпох, различных обществ и классов. И соответственно единое понятие морали может быть получено в этике в том лишь случае, если нравственная практика фиксируется не на уровне ее социально-психологического, этнического и замкнуто-группового выражения, а в плане логически всеобщих, исторически закономерных форм мышления. Как раз это обстоятельство и отличает прежде всего точку зрения этической теории от способа быденно-жизнейского морального восприятия и переживания.

Здесь и возникает задача специально-научная (36).

Начнем с констатации удивительного парадокса, который мы наблюдаем в современной буржуазной этике. По замыслу «строгая научная» концепция морали (устраняющая из метаэтики ценностно-окрашенные концепты) у лингвистов-аналитиков имела в виду полное разграничение нравственного сознания и теоретического мышления. Однако предлагаемые дефиниции морали на поверку оказываются «популярным растолкованием» и переложением того, что люди «обычно подразумевают» под нравственностью. В дескриптивной и «беспредпосылочной» («нейтральной») дефиниции в качестве определяющих понятий фигурируют самоощу-

щения житейского сознания и даже моральные понятия. Такого рода «просчет» — привнесение в отвлекающуюся от нравственного содержания метаэтику ценностно-нормативных представлений — объясняется довольно просто. Сугубо эмпирический подход к определяемым феноменам способен выявить лишь то, что лежит на поверхности, т.е. то, что представляется «очевидным» обыденному и в том числе моральному сознанию.

На противоположном полюсе современной буржуазной этики мы видим не менее удивительные результаты. Экзистенциалистская философия, ставящая своей задачей «вычитывание» структуры моральной проблемы из самого жизненного сознания, приходит к интерпретациям нравственности отнюдь не субъективно-психологическим, а «онтологическим». С этой точки зрения мораль понимается как изначально данная характеристика человека как такового, т.е. истолковывается в чем-то аналогично универсалистским концепциям традиционного рационализма.

Аргументация *ad hominem* (характерная не только для экзистенциальных философов, но и для классического рационализма) вообще обычно приводит к тому, что проблема нравственная сливается с вопросом о самом существовании человека и перерастает в проблему вселенскую, общефилософскую. Не выделяется специфика этического исследования и снимается вопрос об особых методах этического анализа.

Итак, к этическому определению нравственности предъявляются специально-научные требования двойного порядка. С одной стороны, это определение должно быть теоретическим и не сводиться к воспроизведению моральных представлений и понятий под видом собственно научных концептов. Иначе говоря, этическое мышление должно «возвышаться» над тем сознанием, которое оно анализирует в качестве своего объекта и ставит целью определить. Это мышление не может пользоваться нормативно-ценностными суждениями и терминами, если говорить о формально-логической стороне дела. В противном случае определение морали будет содержать порочный круг, сведется к логической тавтологии (примеры такого определения см. на с. 124, 126). А если поставить вопрос более широко, то дефиниции нравственности посредством нравственных же понятий сводят теорию этики к морализированию, к тому, что она под видом научно обоснованных положений высказывает нравственные оценки и предписания.

С другой стороны, определение должно быть содержательным, т.е. не просто установить формальные признаки морали, но проникнуть во внутреннюю ткань определяемого предмета, воспроизвести его собственную логику в его имманентных характеристиках. Такое определение, как мы уже выяснили, не может быть ничем иным, как *выведением* логики морального сознания, его нормативно-ценностных способов мышления (волеия, мотивации, восприятия) из посылок внеморальных, но которые являются вместе с тем объективными, социально-историческими предпосылками нравственности. Речь должна идти о месте и роли морали в общественной жизни и историческом развитии, о тех духовных и практических задачах, которые люди решают для себя в форме нравственных требований к себе и к социальной действительности.

Более конкретно собственно теоретическая, специально-научная задача может быть резюмирована в нескольких пунктах.

Во-первых, это рассмотрение «базисного», исходного понятия, более общего, чем понятие морали. О таком «родовом» понятии уже упоминалось (см. с. 125). Это — «нормативная регуляция» деятельности человека. Ограничение подобным способом дефинитивной задачи и позволяет вычленив интересующий нас вопрос из всего комплекса общефилософских проблем о мире в целом, о месте человека в нем, о «сущности человека», его исконной способности поступать свободно и т.п., т.е. выйти за рамки тех предельно универсалистских посылок, которые характерны почти для всех этических концепций, представленных в истории.

Во-вторых, необходимо выявить особенности нормативной регуляции поведения как весьма своеобразного способа детерминации деятельности человека. Прежде всего, это не всякая вообще причина человеческих поступков (и потому нравственная детерминация не может быть сведена к «механике поведения», как она часто интерпретировалась в прошлом), а детерминант особого рода (на что обратил внимание еще Кант). Кроме того, нормативная регуляция — специфически общественное порождение и, стало быть, обнаруживает в себе и те черты, какими обладает общественно-историческая детерминация действий вообще.

В-третьих, общественно-нормативные регуляторы поведения имеют самый различный характер, и в связи с этим возникает задача выделения морали из ряда других ее форм. Нравственность, как уже говорилось, вычленяется из синкретности нормативных регуляций исторически, и соответственно определение ее специфики в значительной мере совпадает с ее генетически-историческим выводением. И вместе с тем такое выводение не может быть простым историческим экскурсом, но должно быть концептуально-логическим. Оно предполагает одновременно рассмотрение нравственности в ее ставшем, развитом виде и проецирование ее «завершенных» характеристик и свойств на ее историческое становление.

В-четвертых, содержательность определения требует раскрытия природы нравственности, выполняемых ею функций и — в самом общем виде — механизма ее действия.

В-пятых, определение, имеющее в виду содержательное рассмотрение природы морали, не может быть сведено к единой логической формуле (поскольку сами дефинитивы нуждаются в развернутом раскрытии их содержания). Его можно осуществить только через *последовательное введение* содержательно анализируемых признаков, порядок которых в общем и целом должен соответствовать структуре самого предмета.

И, наконец, в-шестых, такая последовательность определения в значительной мере связана с «многоэтажностью» структуры морали, являющей собой сложную систему взаимосвязанных элементов. (Уже указывалось, что отношение явлений морали к различным «этажам» системы в какой-то степени объясняет противоречивость ее характеристик, выявляемых посредством простых эмпирических констатаций, жизненных наблюдений или экзистенциальных «прояснений» и «самообнаружений» морального опыта.) Конечно, задача воссоздания структуры морали во

всей ее сложности далеко выходит за рамки интересующего нас вопроса. В данной работе она может быть решена только отчасти, поскольку речь идет об определении нравственности в самом общем виде<sup>1</sup>.

Таковы предварительно обрисовывающиеся условия и содержание задачи, попытка решения которой предлагается в следующих параграфах главы.

## 2. ЭЛЕМЕНТЫ НОРМАТИВНОЙ РЕГУЛЯЦИИ

**Невозможность эмпирического выделения морали.** Простейшим способом определения какого-либо предмета является ограничение сферы составляющих его явлений, выделение и указание совокупности относящихся к нему фактов в отличие от феноменов иного рода. Такая эмпирическая дефиниция нравственности (например, попытка выделить «моральные факты» среди других явлений общественной жизни, как это сделал Дюркгейм) сразу же сталкивается с непреодолимыми препятствиями.

Первое из них состоит в том, что нравственность не ограничивается какой-либо предметно обособленной, пространственно или иным образом локализуемой сферой явлений. Напротив, мораль присутствует во всех областях общественной жизни — частного быта и политики, межгосударственных и межличных, классовых и семейных отношений; она затрагивает поведение человека в сферах материального производства и экономических операций, духовного творчества и научно-познавательной деятельности, в общении с окружающими и в отношении индивида к самому себе.

Этот «вездесущий» и «всепронизывающий» характер явлений нравственности, невозможность ее эмпирико-предметной фиксации и исключительного отнесения к какой-либо более конкретной области в значительной мере объясняет, почему в истории этики преобладали расширительные толкования и универалистские интерпретации понятия морали. В этом отношении нравственность оказалась аналогичной человеческому разуму и познанию, которые также выдавались часто за всеобщую идеальную модель человеческой жизнедеятельности и даже «логику» развития универсума, истории, общества и культуры, за универсальную схему всего того, в чем философия усматривала систематическое единство и законосообразность<sup>2</sup>.

Кроме того, явления, обычно включаемые в нравственность, обнаруживают свою крайнюю разнородность. Сюда относят (1) *действия*, поступки индивидов и совокупное поведение («нравы») массовых групп, общностей, классов; (2) определенного рода *общественные отношения* между людьми и социальными группами

---

<sup>1</sup> См. об этом специальную нашу работу [59, (1) и (2)].

<sup>2</sup> Об этой особенности философии Нового времени см. [102]. Понимание данной ее особенности — в том числе характерный для этой философии перевод социально-практической и исторической проблематики на язык гносеологии и особым образом толкуемой логики — позволяет марксистским исследователям по-новому прочесть содержание концептов философской классики. Примером последнего может служить работа Н.В. Мотрошиловой [108].

(в морали выступающие как «справедливые», «гуманные» и пр.); (3) феномены воли, побуждения, мотивы, устремления человека; (4) *личностно-психологические свойства* индивидов (их «моральный характер»). Все эти явления в свою очередь как-то воспринимаются людьми, которые выражают к ним свое субъективное отношение. Эти субъективные реакции, оценочно и волютивно окрашенное восприятие и отношение к действительности также включаются в область моральных явлений (5). Соответственно перечисленные выше феномены наделяются *ценностными значениями* (6); т.е. каждый из них как явление морального мира обладает характеристиками (выступает как «добро» или «зло»), которые отличны от его предметно-конкретного содержания.

К сфере морали мы относим также (7) особого рода требования к человеку (нравственную необходимость), т.е. *детерминанты*, определяющие и направляющие его волю, переживания и поступки. В область нравственности включают также (8) особого рода понятия, представления, воззрения, т.е. *моральное мышление*. И, наконец, вся описанная совокупность явлений так или иначе обозначается и выражается в (9) *моральном языке*. Посредством особых терминов характеризуются и типы действия (например, «подвиг», «искупление», «измена», «воровство»), и побуждения («сочувствие», «стыд», «зависть»), и реакции восприятия («одобрение», «осуждение»), и отношения между людьми. Императивы и оценки, чувства и переживания, мотивы и понятия морали также имеют соответствующие лингвистические выражения в виде терминов и высказываний.

Таким образом, сфера нравственности представлена феноменами самой различной природы, имеющими к тому же разный онтологический статус (действия, отношения, ценностные значения, психология, мышление, язык). Более того, это образования *разного порядка*. Скажем, моральный язык — внешнее проявление и субстрат морального мышления, одновременно его «материя», «орудие» и «знак». В свою очередь, то и другое отражают в себе в идеальной или знаковой форме всю остальную область моральных явлений. Или же сопоставим моральные действия и побуждения. Эмоционально-волевые побудители, будучи «внутренней» причиной действия, сами по себе не обнаруживаются вовне (иначе как через «внешние» действия), являются его «скрытым механизмом». Но то и другое, воспринимаемое человеком «вовне» или «изнутри», через собственные переживания, скрывают за собой нечто уже никак чувственно не ощущимое, «бестелесное» — общественные отношения<sup>1</sup>, являющиеся их детерминантами иного, сущностного порядка. Стало

---

<sup>1</sup> Напомним, что К. Маркс писал в «Капитале» о природе общественных явлений и отношений. Это — «призрачная предметность», в коей не остается ничего от «чувственно-грубой предметности» физических тел; в общественном явлении «все чувственно воспринимаемые свойства погасли», поскольку сюда уже «не входит ни одного атома вещества природы. Например, если товар «ощупывать и разглядывать», то как собственно общественное явление (стоимость) он «остается неуловимым», «превращается в чувственно-сверхчувственную вещь». Материальные предметы являются лишь «вещными оболочками» общественных отношений [2, т. 23, 43, 46, 56, 81, 84]. К такого рода «сверхчувственным», сенсуально не воспринимаемым явлениям относятся феномены моральных ценностей. См. об этом подробно в наших работах [57, 311—343; 121, 36—39; 122, 189—230].



быть, в морали мы имеем дело не просто с совокупностью феноменов и факторов, взаимодействующих между собой в какой-то единой плоскости, а с многоплановой структурой, имеющей самые различные измерения детерминации, субординации, корреляции.

Мы уже знаем, что в этических концепциях прошлого и настоящего неоднократно предпринимались попытки сведения или приведения всего многообразия явлений нравственности к феноменам какого-то одного типа (к чувствам в сентименталистской этике, к особому рода идеям и качествам у Мура, к нравам у Сампера, к моральному языку в неопозитивизме и т.д.). В морали действительно имеет место нечто такое, что как будто бы позволяет сводить одно к другому: явления одного рода как бы охватывают собой, вбирают и выражают через себя явления иного порядка (как, например, все побуждения, переживания и реакции индивидов, отношения между людьми и социальные явления выражаются в совокупности совершаемых ими действий, а все феномены нравственности отражаются и обозначаются в соответствующих понятиях и лингвистических выражениях). Но это происходит именно потому, что явления одного плана служат формой обнаружения и воплощения или, наоборот, глубинной детерминантой и сущностью другого. Таким образом, мораль — образование весьма многомерное, не поддающееся редуцированию к какой-либо одной плоскости явлений. Разноплановость способов ее обнаружения и делает невозможным эмпирическое ее определение.

И, наконец, последнее обстоятельство. Если даже нам удастся указать какой-либо отдельный факт, событие, явление в качестве собственно морального феномена, будто бы целиком относящегося к сфере нравственности, то в действительности дело обстоит далеко не так просто. Допустим, мы возьмем в качестве «факта» нравственности какое-то специфически моральное действие (скажем, «подвиг», «самопожертвование», «обман» или «воровство»). Оказывается, что это действие имеет отношение и к другим сферам человеческого поведения. Оно есть одновременно и *какой-то иной* социально-практический акт (трудовой, познавательный, политический, бытовой и т.п.). Оно имеет множество и других плоскостей детерминации (определяется факторами экономическими, традиционно-культурными, психологическими и др.) и обладает сразу несколькими значениями (может подвергаться оценке одновременно политической, идеологической, экономической, правовой, утилитарной, эстетической). Так что с разных точек зрения один и тот же акт человека выглядит как моральный поступок и в то же время как что-то совсем другое. И, стало быть, простым указанием на этот акт мы еще нисколько не продвинулись в выделении особой сферы морали. «Явление» нравственности — это не непосредственно эмпирически обнаруживаемый, «зрительно» воспринимаемый объект в чистом виде, в его телесной нерасчлененности, а лишь *какая-то сторона*, аспект, срез эмпирически синкретного феномена. Чтобы ее вычленить, необходима теоретическая абстракция.

Сказанному будто бы противоречит наш житейский моральный опыт. Ведь когда мы говорим о «самопожертвовании» или «обмане», то тем самым мы выделяем моральный поступок, наблюдаемый в самой жизни. Для этого нет нужды в

какой-либо аналитической рефлексии, ибо мы воспринимаем такой акт, усматриваем и чувствуем его подобно любому другому опытному факту. Но такое «непосредственное» восприятие на самом деле является результатом громадной исторической работы формирования нравственных понятий и чувств. Эмпирически наглядное явление в действительности есть уже *культурно-осмысленный предмет*. Обитатель морального мира, нравственный субъект, «видит» моральные «факты» сквозь призму своего *морального* сознания и опыта<sup>1</sup>.

Если же теоретик в определении понятия морали воспользуется готовыми продуктами работы нравственного сознания по выделению, обозначению и осмыслению фактов общественной жизни, то его дефиниция будет содержать в себе логический круг. Он в этом случае будет мыслить и рассуждать не теоретически, а с точки зрения морального сознания; он будет оперировать нравственными категориями, которые он как раз и должен определить. Теория морали окажется скрытым морализированием<sup>2</sup>.

Итак, перечисленные обстоятельства, связанные с особенностями моральных явлений, исключают возможность эмпирической дефиниции (через указание и перечисление фактов). Определение нравственности предполагает довольно высокую степень абстракции, *теоретического* осмысления тех феноменов, с которыми мы сталкиваемся «в жизни». Оно должно быть *выведением* самых разнородных явлений морального опыта (сколь бы ни «очевидными» и «наглядными» они ни казались в рамках этого опыта) из научных понятий, полученных в результате совсем иного (внеморального, внеобыденного) способа познания общественной действительности человека. Понятие нормативной регуляции и является той исходной, базисной категорией, из которой можно затем вывести, вычленив понятие морали.

**Нормативная регуляция как способ детерминации.** Одной из основных проблемных задач общественной теории является объяснение того, как соотносятся, сочетаются, взаимодействуют и определяют друг друга поведение индивидов и движение социального целого. Социология, как мы уже видели, занята прежде

---

<sup>1</sup> Нечто подобное происходит в плоскостях иных общественных отношений, например, в экономике. Абстрактную характеристику товара — стоимость — обитатель товарного мира воспринимает и без теоретических отвлеченностей, своим «экономическим чувством», посредством накопленного им коммерческого опыта, который стал его второй природой, рецепторной способностью. «Законы товарной природы, — пишет Маркс, — проявляются в природном инстинкте товаровладельцев» [2, т. 23, 96].

<sup>2</sup> К таким же результатам мы пришли бы, если бы попытались выделить мораль посредством явлений иного порядка — языка, чувств, воли, нравственных понятий. Логический круг очевиден, если мораль определяется через такие понятия, как «добро» и «зло», «справедливость», «долг». Это понятия самой морали, которые и надо определить. То же самое произойдет, если попытаться выделить особую стихию моральных чувств (стыд, раскаяние, доброжелательность, сочувствие, совесть). При этом мы либо получим расширительные толкования морали (не всякий стыд, осуждение, сочувствие или любовь к человеку могут быть отнесены к сфере собственно морали), либо будем определять нравственность посредством понятий, которые уже несут в себе морально-оценочный и долженствовательный смысл (таким понятием является, например, «совесть»).

всего именно этой проблемой — как, с одной стороны, образуются социальное движение и структура из взаимодействия акторов и, с другой стороны, каким образом общество как целое регулирует поведение своих членов. Нас интересует вторая сторона вопроса: с помощью каких механизмов действие общественных закономерностей переходит в действия индивидуальных агентов (и как социальное целое воспроизводит себя через индивидуально-массовое поведение). Нормативная регуляция и является одним из таких факторов, детерминирующих деятельность человека (материальную и духовную).

Вообще говоря, поведение человека в его общественной жизни может детерминироваться самыми различными способами. Сюда входят и естественные факторы (потребности живого организма, инстинкты самосохранения и воспроизводства рода, механизмы психических реакций). Некоторые из них не просто вписываются в общую совокупность социальных взаимодействий, но и сами становятся формирующими элементами общественных явлений (как, например, кровнородственные привязанности и чувства включаются в систему родовых и брачно-семейных отношений). Многие из психических механизмов поведения, кристаллизующиеся в физиологическом субстрате автоматических нервных реакций (склонности, привычки, влечения, навыки) и в этом смысле *естественные* по своей морфологии, формируются у человека в процессе его индивидуального жизненного опыта, который по своему содержанию является *социальным*<sup>1</sup>.

Соотношение общественного и естественного во всех этих способах детерминации человека весьма сложно и неоднозначно. Нам же важно провести границу не между филогенетическим и онтогенетическим, прирожденным и приобретенным, а между нервно-физиологическим и психическим *механизмом* действия (более или менее автоматические рефлексы, доминанты, стереотипы, особенности психической конституции человека) и общественным *содержанием и значением* этого действия. Первое — кристаллизовавшиеся в «анатомии», «устройстве» психического аппарата способы реакций и побуждений — является органическим субстратом, телесным носителем и «механическим» исполнителем тех общественно значимых функций, ролей и задач, которые индивид осуществляет в своем социальном поведении сознательно или бессознательно. В этом смысле, скажем, устойчивые влечения и привычные реакции на окружающие обстоятельства, склонность к подражанию или импульсы самозащиты, навыки общения, речи, логического мышления и пр., даже если они приобретены в социальном опыте, но откристаллизовались в рефлекторном механизме психики, составляют «внутреннюю природу» человека. Эта «вторая природа» может обеспечивать самые разнообразные обще-

---

<sup>1</sup> В последние годы (т.е. в 1960-е гг. — Сост.) в советской психологии стали чаще обращать внимание на такие естественные явления человеческой психики, которые в значительной мере предопределяют общественное поведение человека. См., напр., книгу и статью Ф.Б. Бассина [16]. Но ни в этих, ни в более ранних работах — см., напр., статьи А.Н. Леонтьева и С.Л. Рубинштейна [95; 96; 124] — вопрос о соотношении природного и общественного в психике человека не является решенным; он по-прежнему остается остро дискуссионным — см. статью А.В. Брушлинского [27].

ственные отправления индивида — начиная от производительного труда и кончая самыми высокими формами духовной деятельности.

В какой-то мере действие этих автоматизмов соответствует общественным потребностям; они являются формой воплощения социальных закономерностей в психической организации человека. Скажем, естественная потребность человеческого организма в движении способствует формированию трудовых стимулов. Кровнородственные привязанности способствуют укреплению отношений в роде и семье и в какой-то мере — формированию более широких межчеловеческих чувств. Спонтанно формирующиеся и развивающиеся в жизненном опыте познавательные интересы играют важную роль в усвоении индивидами социально необходимых знаний, в трансляции и развитии духовной культуры общества и т.д. и т.п. И там, где такие психические механизмы образуются стихийно, автоматически, из взаимодействия индивида с окружающими обстоятельствами, там не возникает надобности в особом, нормативном регулировании поведения человека. Как существо, обладающее «внутренней природой», человек вместе с тем выступает как существо общественное. (Именно эту сторону человеческой психики, по выражению К. Маркса, динамически уже содержащей в себе общественные силы [2, т. 12, 710], по существу, имели в виду некоторые из просветителей, когда сводили исполнение общественных функций индивидом к его «природе», причины духовные — к физическим, видя в человеке естественную «машину», как, например, Ламетри.)

Но все дело в том, что подобные психические механизмы вовсе не всегда действуют в том направлении, которое отвечает запросам и требованиям общественной жизни. Естественные и благоприобретенные влечения и потребности столь же являются причиной и антисоциальных действий. (В связи с этим в рационалистической, а еще ранее в античной философии возникла проблема обуздания «страстей» и «аффектов» — жажды наслаждения и обладания, стихийных импульсов гнева, раздражения, страха и влечения, спонтанных склонностей и привычек.) Здесь и возникает необходимость во внешнем ограничении психических автоматизмов, в их подавлении, упорядочении и контроле.

Нормативная регуляция отнюдь не обязательно противостоит «природе человека» как «внешнее» требование «внутренним» влечениям и склонностям. Механизм нормативной регуляции включает и формирование психических автоматизмов (воспитание чувств и потребностей). Так что общественная детерминанта поведения может переходить во внутреннюю, индивидуальную, более или менее спонтанную и автоматическую. Общественное и здесь воплощается в «природе человека». (Но не наоборот, как полагали просветители, что естественное, беспрепятственное самообнаружение «истинных» и изначально заложенных в человеке чувств делает индивида общественно полезным существом.)

Помимо указанных естественных детерминант поведения в индивидуальном субъекте действуют и собственно общественные по своему содержанию факторы. Одним из самых важных среди них является механизм личного интереса. В процессе исторической индивидуализации человека и его обособления от рода возникают специфически личные потребности (прежде всего материальные и экономи-

ческие). Эти интересы по самому своему существу являются порождением общественных отношений, прежде всего форм собственности (хотя и включают в качестве одного из своих источников органические потребности организма). Однако схема их действия в чем-то аналогична естественно-психологическим импульсам: общественные закономерности осуществляются здесь в индивидуальном поведении «спонтанно». Интерес становится частью «внутренней природы» индивида — тот действует, исходя из него, «заботясь только о себе», по собственному влечению, нимало не задумываясь о том, какое общественное значение имеют его действия. В товарно-капиталистическом обществе, говоря словами К. Маркса, общественные законы проявляются в «природном инстинкте товаровладельцев»; «жизненное стремление» капитала к самовозрастанию совпадает с естественным мотивом капиталиста, «его душа — душа капитала». «Принудительные законы» общественного взаимодействия (конкуренции, например) «достигают сознания отдельного капиталиста в виде движущих мотивов его деятельности». Никто «может быть... не задается целью» достигнуть какого-либо общественно-значимого результата, однако каждый, «в конце концов, содействует этому результату» [2, т. 23, 96, 244, 326]. Тем самым совершается стихийное, никем не организованное и часто неосознаваемое претворение закона, определяющего общественное движение, в детерминанту личного поведения; и наоборот, индивидуальные действия в массе сами по себе воспроизводят совокупное движение целого.

На этой почве возникает характерная для классического буржуазного воззрения иллюзия (широко разделявшаяся просветителями и их позднейшими эпигонами, например, Дж. Бенетом), будто «правильно понятый» интерес полностью гарантирует социально полезное поведение. В свое время это представление едко высмеял К. Маркс: «...Каждый заботится лишь о самом себе. Единственная сила, связывающая их вместе, это — стремление каждого к своей собственной выгоде, своекорыстие, личный интерес. Но именно потому, что каждый заботится только о себе и никто не заботится о другом, все они в силу предустановленной гармонии вещей или благодаря всехитрейшему провидению осуществляют лишь дело взаимной выгоды, общей пользы, общего интереса» [2, т. 23, 187]. Отсюда и произрастает стремление французских материалистов и утилитаристов свести мораль к естественным побуждениям человеческой психики и исконно природных интересов, представить ее как «механику поведения», не повелевающую, а естественно обуславливающую поступки человека.

Однако стихия частного интереса, будучи воспроизведением социальной закономерности, вместе с тем порождает и противообщественные действия. И если ее не контролировать и не ограничивать, она может привести буржуазное общество к катастрофе. Возникает, следовательно, необходимость в правовом, моральном и ином нормативном регулировании, и опять-таки в соответствии с объективными экономическими и другими законами данного общества. Нормативная регуляция ставит в известные рамки, упорядочивает и организует действие стихийно-автоматических механизмов частного интереса. Например, юридические нормы, надстраивающиеся над собственно экономическими регуляторами массовой деятельности,

сами вплетаются в систему экономических отношений, являясь их опосредствующим звеном и орудием контроля над ними.

И последнее, на что можно обратить внимание. Социальная психология и социология конца XIX — начала XX в. выделила наряду с частными интересами еще и другую сферу стихийных регуляторов массово-индивидуального поведения. Это — такого рода побудительные силы, которые возникают сами собой в условиях межличных и коллективных взаимодействий (чувство подражания, бессознательное приобщение индивида к массовым формам поведения, общительность, групповой энтузиазм и иные коллективно разделяемые побуждения, рождающиеся из непосредственного контакта людей, чувство принадлежности к общности, заинтересованность в получении благоприятной реакции со стороны окружающих и пр.). Те западные авторы, которые последовательно придерживались концепции «социального взаимодействия», были склонны полностью свести общественные нормативы к таким механизмам групповой «интеракции» (Тард, Самнер, Гиддингс, Росс). С этой точки зрения «общественно согласованное» поведение образуется автоматически, как следствие межличного общения и эмоционально-волевого воздействия ближайшей общности на индивида.

Действительно, социально-психологические механизмы некоторых нормативных регуляций (обычаев, например) почти полностью сводятся к такому непосредственно-контактному взаимодействию множества людей. И самые различные способы регуляции во всяком случае включают такого рода эмоционально-волевые взаимоотношения людей (скажем, право, система норм, исходящих от государства, включает и механизмы обычно-традиционного поведения, массовые привычки, стихийные реакции окружающих на отклоняющееся поведение и т.п.). Однако формирующиеся сами по себе законы и детерминанты массового поведения вовсе не всегда согласуются полностью с теми общественными потребностями, которые выражают действие законов социального целого. (И потому те же законы права подчас вступают в конфликт с обычаями, практикуемыми в локальных группах.) Более того, хотя из самого взаимодействия индивидов могут рождаться известные нормативы, последние есть уже нечто совсем другое, образование иного порядка, нежели это стихийное взаимодействие. Например, когда в результате постепенно складывающихся массовых привычек образуется общепринятая форма поведения, уже сама по себе являющаяся «нормой» и «правилом», она вместе с тем становится *принудительным образцом и эталоном* для каждого отдельного индивида и даже для массы людей, поскольку их поведение может отклоняться от этого правила. Фактически складывающемуся взаимодействию, находящемуся под влиянием множества других факторов и зависящему каждый раз от особых обстоятельств, противостоит в этом случае относительно стабильная норма.

Таким образом, нормативы выделяются и *отделяются* от спонтанно возникающих форм поведения и взаимоотношений, служат их *внешне упорядочивающим* фактором. Это *должный порядок* взаимоотношений, обязующее требование в отличие от ситуационно изменчивой и многообразно детерминированной стихии фактически складывающихся взаимодействий. (Уже теоретики «социального действия»,

Парсонс, например, обратили внимание на то, что сами «интеракции» индивидов совершаются в обществе под нормативным контролем знаковых систем, принудительных «рамочек» и институтов.)

Итак, хотя нормативная регуляция, с одной стороны, может возникать в результате стихийного взаимодействия множества индивидов (ситуация, имеющая место в раннеродовом обществе, а в условиях современных — в границах лишь локальной общности или группы) и, с другой стороны, включает в свои механизмы взаимные эмоционально-волевые воздействия людей, сама она, однако, не сводится к этой стихии межличных отношений. В обществе (тем более в социально дифференцированном, сословно-классовом) возникает потребность в нормативном регулировании и контроле той «естественной» стихии, которая образуется из простого сочетания и взаимодействия множества индивидов в тех или иных исторических условиях.

Сказанное относится, разумеется, не к тому, как вообще конституируется общество как целое и каким образом образуется социальное движение, а лишь к сфере массового и индивидуального поведения. (Смешение того и другого, представление о том, что первое целиком сводится ко второму, составляет одно из существенных заблуждений буржуазной социологии, особенно теории социального действия.) Рассматривая детерминацию социального действия в основном так, как она действует применительно к множеству индивидов, мы оставляем в стороне вопрос о том, какими более широкими (и более глубокими, «сущностными») закономерностями определяется само это массовое взаимодействие и формы поведения общности. Скажем, те или иные формы коллективности и взаимоотношений в группе, содержание практикуемых обычаев, явления групповой сплоченности и пр. в свою очередь обусловлены факторами социально-историческими (уровень развития производительных сил и иные предметные выражения культуры, развитие всем предшествующим ходом истории, характер экономических отношений, политическая организация общества и др.). Межличное, внутригрупповое и межколлективное взаимодействие людей обусловлено в конечном итоге не просто стихийно возникающей ситуацией, складывающейся из совокупности связей между людьми, их общения и переплетения их воли, а детерминантами совсем иного порядка, систему которых вскрыла теория исторического материализма. Поскольку рассмотрение этих «сущностных», социально-исторических детерминант человеческого действия (общественной жизни вообще) далеко выходит за рамки нашей тематики и содержание соответствующих общих положений исторического материализма предполагается как основа наших рассуждений, поскольку обсуждаемый здесь вопрос имеет лишь специальное значение с точки зрения общей теории общества.

Принимая во внимание эту оговорку, или уточнение характера рассматриваемой здесь проблемы, сказанное выше приобретает следующий смысл. В детерминации повседневного поведения человека и массовидных действий множества индивидов можно выделить два рода факторов. С одной стороны, это — такого рода детерминанты, которые образуются в процессе динамики непосредственного общения между людьми, благодаря сочетанию, столкновению и взаимному переплете-

нию их действий и волю, которые отражают в себе материально-технические и культурно-исторические условия бытия общества, так сказать, «автоматически», «естественно», то ли через стихийное приспособление людей к этим условиям и друг к другу, то ли через кристаллизацию этих материальных и культурных условий в соответствующих привычках, склонностях, расположениях, интересах, побуждениях, т.е. во «второй природе» человека. С другой стороны, мы выделяем такие факторы поведения, которые образуют второй порядок, или уровень, детерминации, которые регулируют (контролируют, упорядочивают) действие вышеозначенных причин, ограничивают и пресекают противообщественные тенденции, возникающие из «естественной стихии», образуемой спонтанным действием факторов первого порядка. По отношению к простому взаимодействию индивидов и их «второй природе» нормативная регуляция первоначально выступает как нечто внешнее, принудительное, лишь затем «овнутряемое» или реализующееся в новом взаимодействии индивидов (их взаимном понуждении).

Подведем итог нашему рассуждению. В процессе исторического усложнения социальной жизни «естественно действующие» факторы человеческого поведения (собственно природные и ставшие «второй» «внутренней природой» индивида, возникшие на основе частных интересов или образующиеся из стихийного сочетания множества воли) становятся недостаточными для обеспечения социально необходимых действий. Возникает нужда в создании особых норм, системы предписаний и ограничений, понуждений и запретов, а также социальных санкций, призванных согласовать массовое поведение с общественными потребностями. Эти нормативные регуляторы создаются посредством особой исторической деятельности людей (нормотворчества), совершающейся уже по поводу той «первичной» социально-практической деятельности, которую необходимо регулировать.

По своей общественной природе нормативные регуляторы — это уже особые «установления», способы *управления* социальным поведением. Они являются орудием *социального контроля* над массово-индивидуальным поведением, поскольку оно направляется множеством других факторов (естественных, экономических, психологических, частноситуационных), действие которых может в основном совпадать с объективными потребностями социальной жизни, но может и вступать с ними в противоречие. Нормотворчество как способ кристаллизации исторического опыта общества является одним из самых древних и поначалу наиболее простых орудий, посредством которых люди практически овладевают и управляют механизмами социальной жизни, противопоставляя полиморфной стихии случайных факторов поведения упорядочивающие это поведение законы.

В механизме же индивидуального поведения благодаря нормативам образуются две плоскости детерминации. С одной стороны, это — органические потребности и личные интересы, отложившийся в психических стереотипах житейско-практический опыт, система реакций на непосредственное окружение, действующие спонтанно и стихийно (хотя и могущие быть осознанными). Для самого индивида эти детерминанты выступают как «внутренние влечения» и «непосредственные побуждения», а для философа — как «внутренняя природа» человека как такового.



го, все равно, приращенная или благоприобретенная. С другой стороны, это — волепринуждение, требование подчинения норме, воспринимаемые индивидом извне, даже если они становятся затем внутренним побуждением и склонностью. Второе ограничивает, направляет, культивирует или подавляет первое. Но второе может также и переходить в первое, т.е. автоматизироваться в рефлекторных механизмах психики, становиться более или менее спонтанным, таким же «естественным» и «внутренним», как детерминанты первого порядка<sup>1</sup>. Благодаря этому создается видимость того, что первое и второе есть одно и то же (или что нет различия между «моральной» и «физической» причиной действия — Гольбах, Юм, Коллинз). Но как только требование нормы по своему содержанию расходится с внутренним влечением или привычной реакцией (например, в условиях конфликта интересов или изменившейся ситуации), так сразу же эта видимость исчезает. И обнаруживается, что спонтанно действующие психические механизмы — то, что мы условно называли «внутренней природой» человека — и детерминация поведения в плоскости нормативной регуляции далеко не одно и то же (хотя первое может быть также органическим носителем и «исполнителем» второго).

Мы подошли здесь к вопросу, который составил одну из критических антиномий в истории этики Нового времени, — к вопросу о том, как соотносятся между собой психическое побуждение и долженствование в качестве детерминант действия человека. Проблема была сформулирована в виде следующей альтернативы: либо моральное побуждение есть обычная психическая причина действия, но тогда человек не способен управлять своим поведением и отвечать за свои поступки; либо нравственный мотив не имеет никакого отношения к психическим побудителям, но тогда моральное действие вообще беспричинно, никак психически не детерминировано. В самом общем пока виде можно наметить принципиальное направление, в котором может быть решена означенная проблема. Моральный мотив, долженствование, ставшее предметом сознания, — явление иного порядка, чем механизм психики; но действовать он может как побудитель поступка только через психический механизм. Последний — органический субстрат и естественный «инструмент» первого. Поэтому, когда, например, человек исполняет нормативное требование вопреки каким-то своим спонтанно-психическим побуждениям, мотив не противостоит им как некая внеестественная, самостоятельная сила, а лишь *управляет* ими, «включая» какие-то другие, столь же естественные побуждения. «Противостояние»

---

<sup>1</sup> Особенно характерно такое слияние нормативного требования к человеку с его «внутренней природой» для табуативных регуляций в раннеродовом обществе. Общественный норматив здесь настолько срастается с психикой индивида и становится почти физически непреложным законом его поведения, что тот просто неспособен поступать иначе. Волепринуждение действует спонтанно, «изнутри». И если индивид в каких-то особых случаях нарушает табу, то его не только карает род, но и он сам, без вмешательства извне, может погибнуть в результате полного расстройства всей психики и даже инстинкта самосохранения. Табу в психике человека действует как его естественная природа, как безусловно действующий механизм нервно-физиологических реакций (см. об этом [74]).

мотива и психического побуждения на самом деле является соотношением двух *разных плоскостей* детерминации.

Нормативы не действуют в поведении людей автоматически-непреложно. Напротив, в самой их структуре — присущий им обязующе-принудительный характер — предполагается, что индивид может и не совершить требуемого от него действия (в условиях такой возможности, появляющейся исторически, нормативы только и возникают). Тем самым норматив как способ детерминации действия включает его *альтернативность* (должно поступать так, но фактически, в силу действия других факторов, может произойти и другое). Ввиду этой альтернативности поступка (которая философами прошлого была истолкована как проявление свободы воли у человека) и существуют *санкции* в отношении «отклоняющегося» поведения. Эти санкции могут иметь более жесткий и более мягкий характер (от физического насилия до словесного осуждения), но сам факт их существования объясняется тем, что в общественной жизни люди поступают неоднозначно даже в тех случаях, когда от них требуются вполне определенные поступки. Механизм детерминации поведения в нормативной регуляции, таким образом, включает ту или иную форму *выбора* между исполнением нормы и отступлением от нее (даже если этот выбор совершается индивидом бессознательно и автоматически, под жестким давлением внешнего окружения или угрозой смерти — как, например, в табуативных регуляциях). Этот выбор принципиально отличается от той неоднозначности и альтернативности действия, которую можно зафиксировать на уровне психических импульсов, обуславливающих поступок. Если, скажем, человек, обладающий известной психической конституцией (привычками, склонностями, структурой влечений и реакций) даже в сходных ситуациях может поступать по-разному и каждый его отдельный поступок невозможно с точностью предсказать, то это потому, что мы имеем здесь дело с действием множества случайных факторов. И то, что в данном случае индивид совершил то, а не другое действие, является простым следствием возобладавшего побуждения, но не выбора в собственном смысле слова. Выбор же предполагает действие воли, ориентированной на исполнение предъявляемого человеку требования, воли, которая способна противодействовать стихии спонтанных побуждений, направлять их или вмешаться в их действие.

Итак, детерминация поведения в плане нормативной его регуляции не сводится к действию психических механизмов. Она имеет свои характерные особенности и располагается в плоскости иного порядка. Но вместе с тем психофизиологические, социально-психологические и стихийно-автоматические регуляторы поведения и нормативные детерминанты не отделены одно от другого, а тесно переплетаются в синкретности эмпирических явлений, фактов, процессов и отношений общественной и индивидуальной жизни. Нормативная регуляция *осуществляется* через данные природой и общественными взаимодействиями факторы. В ее «субстрат», «механику» и способ функционирования вовлекаются в качестве ее «рычагов» и «приводных механизмов» и органические потребности человека, и его личные интересы, и спонтанные коллективные реакции, и психические стереотипы индивида,

и побудительные его импульсы. Выделить понятие нормативной регуляции из психологической «механики поведения» можно лишь посредством теоретической абстракции, в какой-то мере отвлекающейся от сплетения «стихий чувств». (Но без этой абстракции была бы невозможна этика как самостоятельная дисциплина, отличная, скажем, от психологии. В противном случае она была бы сведена к антропологии, как это в значительной мере имело место у французских материалистов, или же к социальной психологии, как это произошло у социологов-интеракционистов и отчасти у Дюркгейма.)

**Элементы механизма нормативной регуляции.** Рассмотрим механизм нормативной регуляции в самом общем виде. Несмотря на громадное разнообразие способов такой регуляции, можно выделить некоторые моменты, равно присущие им всем.

(1) Прежде всего, это — объект регуляции, индивидуально-массовое поведение, которое и должно быть организовано соответствующим образом<sup>1</sup>. Ясно, что не всякое поведение становится объектом нормативной регуляции. Во-первых, должна существовать *потребность* во вполне определенных формах поведения. В основе всякой регуляции лежит действие каких-то социальных закономерностей, часто проявляющееся в объективной заинтересованности общества (классов, социальных групп) в том, чтобы люди поступали так, а не иначе. Во-вторых, общественно необходимые действия, вполне *обеспечиваемые иными способами* социальной, экономической и психологической детерминации (о которых говорилось выше), по-видимому, не нуждаются в том, чтобы к ним особо обязывали человека. В-третьих, поведение можно регулировать нормативным способом в том лишь случае, если оно поддается типизации, если во множестве в чем-то различных, а в чем-то повторяющихся ситуаций от людей требуются в принципе одинаковые по содержанию действия (или воздержание от таковых). К примеру, индивидуальные или массовые действия, имеющие однократный характер или обладающие уникальными особенностями, не сводимыми к единой норме (акт художественного творчества или научного открытия, а также общественного преобразования, если их рассматривать в плане их индивидуального своеобразия и неповторимой задачи), в каких-то своих аспектах не могут регулироваться нормативным способом. Вообще говоря, всякое действие человека и социальное событие в чем-то неповторимо, уникально, и эта их сторона выпадает из рамок действия нормативов.

Множественно повторяющееся в общественной жизни составляет один из важнейших ее аспектов, образуя воспроизводство условий социального бытия и обеспечивая преемственность культуры. Вычленение этого простейшего (и вместе с тем

---

<sup>1</sup> Объектом нормативной регуляции являются не только массово-индивидуальные действия, но в какой-то мере и социальные отношения. Далее, поскольку причинами действий человека выступают психические побуждения, психологическая конституция людей, их привычки и склонности, стереотипы массового сознания и его состояния, то все это также становится объектом нормативной регуляции (одновременно входя в ее механизм), предметом контроля и воспитания. Для простоты рассуждения мы говорим пока лишь о практических действиях.

абстрактного) аспекта из многообразных проявлений общественной жизни и формирование соответствующих правил поведения является результатом длительной работы общественной практики, кристаллизации социального опыта многих поколений. В глубокой древности, когда формировались первые нормативы, такое абстрагирование повторяющегося и его абсолютизация приводили к тому, что общественная жизнь вообще представлялась как нечто извечно-непреходящее; историческое прошлое переживалось как постоянно присутствующее в настоящем [149, 74—75]. Общепринятые нормы поведения мыслились как исконно существующие и неизменные. «Консервативность» такого мышления (позднее выразившаяся в пережиточных формах традиционализма) в свое время явилась необходимой ступенью в формировании идеи «должного миропорядка» как чего-то устойчивого, «правильного» в отличие от случайных перипетий изменчивой и полиморфной обыденной практики. Такова была первичная форма понимания людьми существующих в общественной жизни закономерностей, регулярности и преемственности.

Общественное поведение, представляющее собой громадную совокупность внешне разрозненных, но подпадающих под единое правило поступков множества индивидов, совершаемых в разное время и на протяжении длительного периода, иногда смены многих поколений, составляет *обычай*. К обычаям могут относиться массовидные акты самого различного содержания — практические и духовные, производственные, санитарно-гигиенические, религиозно-ритуальные, церемониальные (этикет), символически выразительные (типичные приемы искусства, эстетическая пластика телодвижений и стилевые черты поведения в обыденной жизни), технические приемы творчества и познания, языковые нормы и самые различные общепринятые формы межличного общения. Обычай — сторона, аспект самых сложных структур общественного действия (его простейшая составляющая — повторяющееся и элементарное). Таков первый момент, или элемент, нормативной регуляции — то, что подвергается контролю, понуждению или запрету, к чему человека приучают и что в нем воспитывают. Каков бы ни был объект нормативной регуляции (он может быть и много сложнее простого обычая), общественное поведение выступает здесь лишь в определенной его плоскости: как то, что должно согласоваться с требованием, как *содержание* требования (как именно должно поступать) и как *конечный результат* действия нормативных регуляторов (как фактически поступают те, кто следуют норме).

(2) Далее, сюда входит сам способ *понууждения*, приобщения, приучения индивидов к исполнению нормы. Этот механизм приведения действий человека к норме мы уже рассмотрели (на с. 215—224). Этот способ понуждения включает самые разные формы воздействия общности на индивида (принуждение и угроза, поощрение и осуждение, сила массового примера и общественного мнения, стихийное и целенаправленное воспитание в людях соответствующих привычек, навыков, представлений и убеждений и т.д.). «Интерииоризация» этих форм внешнего воздействия приводит к тому, что и сам индивид начинает управлять своим поведением, ориентируясь на общую норму (совершает требуемые от него действия из заинтересованности в получении благоприятной реакции извне, по собственной привычке

ке и склонности, ради достижения внутренней удовлетворенности от сознания правильности своих поступков или по самостоятельно осознанному личному мотиву). Здесь, как мы уже видели, необходимо различать, с одной стороны, более или менее непосредственно воспринимаемые и эмпирически осязаемые психологические механизмы эмоционального и волевого воздействия извне и внутреннего побуждения и, с другой стороны, вычленимые лишь аналитически формы *долженствования*, тех специфических *общественных отношений*, которые образуются в структуре нормативной регуляции. Необходимость такого различения особенно ощутима при анализе нравственности, где необходимость исполнения человеком своего долга отнюдь не сводится к подчинению внешнему давлению ближайшей общности (как это имеет место в обычае), а требование личной мотивации своих действий может быть исполнено в самых различных формах психического переживания, побуждения, склонности или самопринуждения.

(3) Наконец, всякая нормативная регуляция включает определенные формы *сознания*. Всякая норма поведения существует не только в виде общепринятого обычая, совокупности совершаемых множеством людей действий, и не только в виде тех механизмов понуждения, которые общество осуществляет в отношении своих членов, но и в виде представлений о должном — мыслимых, произносимых вслух или записанных правил, предписаний и запретов, принципов, оценок и т.п. Степень развития и формы фиксации нормативного сознания могут быть самыми различными. Предписания и оценки могут быть документально оформлены в виде официально санкционированных законов, а могут существовать в основном лишь в общественном мнении и убеждениях множества индивидов; они могут быть отчетливо выраженными в развитых системах нормативных представлений (скажем, в кодексах норм или в совокупности общих принципов), и, напротив, никем не формулироваться словесно; они могут переживаться лишь эмоционально и всплывать в сознании людей лишь в конкретных житейских ситуациях. Существовая в специфически общественных формах сознания (в народных преданиях, вербальных кодексах или в законоположениях и уставах), нормы вместе с тем преломляются особым образом в сознании индивида (который может не только знать, принимать и признавать общественную норму, но и самостоятельно формулировать для себя максимум личного действия).

Эти три стороны нормативной регуляции в своем взаимодействии и образуют механизм ее функционирования. Действия людей, общественное поведение являются одновременно исходной точкой и конечным результатом процесса регуляции. С одной стороны, в самом массовом поведении образуются устойчивые, типичные формы действия, которые затем могут стать эталоном, принудительным образцом для каждого индивида в отдельности. Но поскольку фактически практикуемые формы поведения могут не во всем совпадать с теми общественными требованиями, которые к ним предъявляются, они выступают как «исходный материал», который необходимо еще преобразовать в должную форму. С другой же стороны, массово-индивидуальное поведение выступает уже как результат действия нормативной регуляции, как деятельность, в той или иной мере организованная, упорядо-

ченная и приведенная к должной форме. Это одновременно и два разных состояния общественного поведения (этапы его развития), и два разных аспекта, в которых выступает одно и то же состояние общественных нравов (в которых всегда можно усмотреть уже достигнутый уровень развития социальной культуры и вместе с тем — явления, не совпадающие с содержанием предъявляемых к людям требований).

Опосредующим звеном между первым и вторым состоянием (или двумя его аспектами) является способ нормативной детерминации массово-индивидуального поведения. Благодаря тому что в обществе действуют особые механизмы социального контроля, первое состояние переходит во второе (хотя здесь действует множество и других причин), а второе снова становится объектом регуляции. Однако нельзя представлять себе дело таким образом, будто способ регуляции и массовая деятельность людей существуют раздельно, в виде двух различных совокупностей явлений. Действия людей сами являются фактором нормативной регуляции, поскольку они кристаллизуются в устойчивые привычки, образуют «наглядные образцы» и «готовые эталоны» для индивидуального поведения. Способ же общественного понуждения сам включает особые действия людей (как, например, санкции), которые, в свою очередь, опять-таки становятся объектом регуляции (скажем, то, какая форма принуждения или санкции является допустимой и оправданной, также предусматривается особыми нормами). Иначе говоря, взаимодействие нормативных отношений и поведения таково, что одно сплошь и рядом переходит в другое; различие между тем и другим часто бывает не предметно-субстантивным, а лишь системно-функциональным (в зависимости от того, что в данном случае является детерминирующим и что детерминируемым).

В механизм массово-индивидуальной деятельности и регулирующих ее отношений вплетаются те или иные формы нормативного сознания. Это переплетение также может быть настолько тесным, что попредметное разграничение того и другого оказывается невозможным. Скажем, действие человека включает мотив и побуждение, без которых это действие еще не является собственно человеческим. Далее, становясь объектом нормативной регуляции, это действие выступает тем самым как культурно осмысленный предмет: оно наряду с предметным содержанием (что конкретно совершается человеком) обладает положительным или отрицательным значением (ценностью). Иначе говоря, всякое предписываемое или воспрещаемое действие является предварительно уже оцененным.

Точно так же и нормативные отношения включают в себя формы сознания как необходимую свою составляющую. Скажем, массовые реакции общности на множество отдельных поступков в своей совокупности образуют уже общественное мнение. И поскольку эти реакции нормативно ориентированы, соответствуют тем законам жизни, которые данная общность защищает и поддерживает, постольку эти законы должны быть зафиксированы в коллективной памяти, в виде совместно мыслимых норм-заповедей. И наоборот, всякая форма нормативного сознания есть вместе с тем соответствующее нормативное отношение. Норма-заповедь, мыслимая как обязующий человека императив, тем самым содержит в себе волепринуж-

дение. Это — общественная необходимость в ее коллективно-субъективной форме. Норму невозможно мыслить иначе, как обязуя себя и других к ее исполнению (в противном случае она перестает быть нормативной формой сознания, а мыслится как-то иначе). Вообще, в отличие от теоретических и созерцательных способов мышления и представления, нормативные понятия, убеждения и чувства всегда содержат в себе момент обязующего волепринуждения. Но это не просто форма субъективно-психологического переживания, а проявление природы нормативных отношений, в контексте которых только и можно понять особое смысловое значение нормативных концептов, суждений и представлений. Чтобы раскрыть их специфический смысл, оценочно-долженствовательную модальность и эмоционально-волевую нагрузку, необходимо проанализировать структуру нормативных отношений и то, как эти последние детерминируют деятельность человека. (Поэтому-то всякие попытки воспроизвести «поэтическую» структуру моральных представлений чисто феноменологическими средствами через «вживание» и «прояснение изнутри», как это характерно для философов-экзистенциалистов; сделать предметом этического анализа исключительно «моральные идеи» и «обычные представления обычного человека», как это делают интуитивисты, или же «моральный язык», что типично для неопозитивистов, не позволяют дать теоретическое определение морального сознания.)

**Три стороны нравственности.** Такие же три аспекта можно вычленить в системе моральной регуляции. Напомним, что в этике Нового времени нравственность теоретически осмыслялась чаще всего в одном из двух своих «измерений» — либо как форма общественного поведения и способ его природной и социальной детерминации, либо как особая область духа и проявление свободы воли субъекта. Гегель, рассматривавший мораль в той и в другой плоскости, не смог органически сочленив эти два ее аспекта, а скорее противопоставил одно другому (такой смысл и имело разведение им понятий «мораль» и «нравственность»).

В основе альтернативно-дихотомического рассмотрения морали лежит двоякое понимание ее назначения. Если в нравственности видят прежде всего социальный институт, служащий цели организации и упорядочения общественной жизни, то мораль фиксируется главным образом в виде системы массового поведения и его природных и социальных детерминант. В крайнем выражении эта точка зрения приводит к отрицанию особой, морально-духовной детерминации как чего-то отличного от естественно-физических причин действия (английские и французские материалисты XVIII в.). Если же в нравственности хотят видеть сферу личной свободы, индивидуального самоопределения и права человека на критику существующих социальных условий, то она выступает как особая сфера духа, сознания и воления, часто противопоставляемая всей совокупности факторов естественной и социальной детерминации поведения человека (Р. Прайс, немецкие романтики).

Сочленение двух означенных моментов, или сторон, морали действительно представляет серьезную теоретическую трудность для философа. В самом строе общественных отношений личная свобода и внешняя социальная детерминация чаще всего выступали в виде антиномии. Безграничному праву личного усмотрения

противостояли власть общественных институтов и массовой традиции, а также социально-политический практицизм, озабоченный упорядочением стихий индивидуальных волей, сохранением существующих порядков или их организованным реформированием. И поскольку праву индивида на личную автономию противоречила наличная социальная действительность с ее настоящими практическими нуждами, жесткими критериями общественной полезности и целесообразности, вообще, «природа» как царство всепронизывающей необходимости, постольку это право основывалось на некоей трансцендентной сфере, запредельной реальным социальным связям и отношениям. Мораль поэтому выступает (особенно характерен в этом смысле Кант) как царство чистого разума и воли, превосходящих критерии утилитарно ориентированного рассудка и логику причинно-детерминируемого поведения.

И в самой морали обнаруживаются противоречия, не позволяющие непосредственно увязывать между собой нравственное сознание с его универсальными принципами и регористическими абсолютами и социально нормируемое поведение, обусловленное в значительной степени конъюнктурой наличных обстоятельств, соотношением фактических интересов и ближайшими общественными потребностями; личную автономию индивида и общественные веления, навязываемые ему извне. Моральное сознание зачастую формулирует такие требования к человеку, какие оказываются практически неисполнимыми в массовом масштабе при существующих общественных условиях. В этом случае оно может находиться к последним в основном лишь в оценивающе критическом отношении; нормативно-регулятивная же функция нравственности как фактора, обуславливающего повседневно-практическое поведение, как бы остается в тени. И наоборот, если в качестве настоящей моральной проблемы выступает регуляция массового поведения, то критическая функция нравственности, способность морального сознания судить об общественной жизни с какой-то особой точки зрения, например с позиции должного, противопоставляемого действительности, объявляется иллюзией и субъективным произволом (что характерно для Гегеля).

Таким образом, в основе того и другого рассмотрения морали — в виде формы духа или общественных нравов — скрывается та или иная социально-философская позиция, в своих крайностях либо индивидуалистически-критицистская (даже если она предполагает включение индивида в некую универсальную систему отношений, возвышающуюся над общественно-природным миром), либо социально-практицистская и апологетическая (даже если последняя предполагает преобразование общества через государственное законодательство и правовое регулирование, как, например, у Гельвеция). Но так или иначе, исторической заслугой этики Нового времени является выделение в морали двух способов ее существования — морального сознания и моральной практики.

В марксистской же социальной философии, в ее концепте революционно-преобразовательной практики, моменты социальной критики и общественно-созидательной деятельности мыслятся в единстве; свобода личности представляется как часть проблемы освобождения широких народных масс, общества в целом. И эта



установка на революционную практику («критику действием») и коммунистический идеал (осуществление индивидуальной свободы в рамках свободной коллективности) позволяет, в самом общем виде, представить мораль как единство двух сторон — нравственной деятельности как общественного творчества и нравственного сознания как коллективной совести общества.

В марксистской этике к настоящему времени образовалась прочная традиция, с одной стороны, различения в морали двух ее сторон — деятельно-практической и идеально-духовной, — а с другой стороны, рассмотрения их как взаимодействующих моментов, составляющих в единстве нераздельное целое<sup>1</sup>. Во всяком случае вопрос о том, следует ли разграничивать понятия морального поведения (поступки, деятельность, «практику») и морального сознания, можно считать в принципе решенным. Более сложной представляется проблема сочленения (и взаимодействия) этих сторон нравственности.

Соединение означенных сторон морали, по-видимому, предполагает нахождение в самой нравственности опосредующего звена, которое определяло бы то и другое. В самом деле, если бы «моральная практика», обычно практикуемые формы поведения, отражались бы непосредственно в нравственном сознании, то последнее было бы простым отпечатком, пассивным отражением и фактографической фиксацией того, как люди обычно в данном обществе поступают. Очевидно, что далеко не всегда мыслимые людьми нравственные требования совпадают с тем, как люди чаще всего ведут себя «на практике». В этом одно из отличий морали от простого обычая, разграничение которых необходимо для выяснения специфики нравственности (о чем специально будет говориться ниже). Столь же неверно было бы представлять себе дело таким образом, что моральное сознание само по себе и непосредственно определяет нравственное поведение. Применительно к индивиду еще можно сказать, что его действия обусловлены, побуждаются его моральным сознанием. Но коль скоро нормативные факторы детерминации действуют не только «внутри» индивида, но и в системе отношений между людьми в социальной группе и обществе в целом, то должна существовать какая-то форма нравственно-социальной необходимости, понуждающая индивидов к должному поведению и обуславливающая коллективные и личные формы их морального сознания. И опять-таки фактическое состояние морального сознания социальной группы или, скажем, некоторое статистически среднее состояние сознания общества в целом вовсе не обязательно совпадает с тем, какие нравственные требова-

---

<sup>1</sup> Большинство советских авторов выделяют в морали помимо явлений сознания «моральную практику» (поведение, обычай) и «нравственные отношения», причем два последних мыслятся обычно как одно и то же — деятельно-практический аспект морали, ее социально-реализованное бытие (см. [12, 38; 68, 24; 151, 82—83; 162, 85—86]). Такой же точки зрения придерживаются некоторые зарубежные марксисты [118, 423]. Это разграничение взаимодействующих моментов в морали проводилось и в 20-е гг., например, Л.Я. Зивельчинской, которая, однако, выделяла в морали наряду с «фактическими отношениями людей» также «совокупность норм, определяющих эти отношения» [66, 148]. Последние совсем не то же самое, что моральное сознание.

ния в данных исторических условиях возникают перед людьми объективно, встают перед ними в качестве моральной задачи (необходимости, долженствования), осознание которой является их долгом и ответственностью.

Мы уже указали на то, что нормативные отношения вообще, с одной стороны, являются детерминантой нормативного поведения, а с другой — определяя смысловые значения нормативно-оценочных форм сознания, придают им практически-обязующий характер. То же самое относится к нравственности как одной из форм нормативной регуляции общественного поведения и сознания.

Уже неоднократно говорилось о том, что попытки теоретического анализа и определения феноменов морального сознания самих по себе, как непосредственной данности субъективного опыта неизбежно приводят к логическому кругу — к таким их дефинициям, в которых содержатся нормативно-оценочные концепты самой нравственности. Их необходимо вывести из чего-то другого. Этим «другим», определяющим логику моральных форм сознания, и являются моральные отношения. Такие формы мышления и мотивации нравственности, как нормы-заповеди, принципы и идеалы, понятия добра, справедливости, долга, ответственности и т.д., в идеальном своем содержании и логической структуре (модальности) выражают способы нравственной регуляции, характерные для нее механизмы детерминации деятельности. За ними скрываются соответствующие модификации нравственного требования к человеку, различающиеся между собой по степени общности и конкретности, характеру задачи, вменяемой человеку, по предполагаемой за субъектом действия мере автономии и свободы выбора. Иначе говоря, в логических формах морального сознания и в присущих им эмотивно-волютивных значениях проявляются различные виды отношения субъекта нравственной деятельности к общественной реальности и ее объективно-историческим потребностям<sup>1</sup>.

Точно так же и «телесно ощутимые» явления морали — нравственные действия — оказываются не выделяемыми непосредственно-эмпирически, если не апеллировать к мыслительным формам самой морали (о чем также уже говорилось — см. с. 214—215). Но такая апелляция к моральному сознанию — определение нравственного действия посредством прилагаемых к нему оценок морали — тоже является логической тавтологией. Выделение собственно нравственной стороны в поведении человека возможно лишь в той его плоскости, в какой это поведение детерминируется моральной регуляцией (подпадает под действие соответствующей нормы, отвечает нравственному требованию), т.е. определяется моральными отношениями.

Таким образом, в самом общем виде различие и корреляция между моральными действиями и моральными отношениями — это взаимное соотношение того, что фактически совершается людьми, и того, каким способом поступки людей

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. нашу статью [59, (1), 32—33], а также последующее изложение вопроса в этой и во второй статье [59, (1) и (2)].

детерминируются в морали<sup>1</sup>. Благодаря тому что в общественной жизни к человеку предъявляются определенные требования, сталкивающиеся с действием множества других социальных и природных факторов детерминации, поступки человека и обретают нравственные характеристики, выступают, например, в качестве «подвига», акта «честности», «мужества», «самопожертвования», «гуманности», «справедливости» и т.п., т.е. обладают особым, специфически нравственным содержанием и наделяются ценностным значением, достоинством. Нормативное содержание и ценностное значение в данном случае — кристаллизация в виде свойств поступка (или какого-либо другого общественного явления) системы моральных отношений, которые в данном поступке «воплотились»<sup>2</sup>.

Но не только положительно значимые поступки обретают свои характеристики в системе моральных отношений. Действия, характеризуемые, например, как «обман», «предательство», «бесчеловечность», «эгоизм», «подлость», также наделяются таковыми свойствами в результате существования определенных требований к человеку (которые они нарушают). Нравственная детерминация не имеет характера жестко однозначной каузальности. Поскольку она исторически возникает в качестве способа противодействия (ограничения) тем факторам социально-природной детерминации, которые порождают противообщественные поступки (то же самое относится ко всякой другой форме нормативной регуляции), в самой структуре нравственного требования содержится альтернатива, возможность выбора, веление к воле, которое последняя может и не выполнить. (И эта особенность детерминации имеет место во всякой вообще форме нормативной регуляции.) «Аморальность» означенных поступков, их нравственно-отрицательное значение, является результатом их «отклонения» от требований нравственности. И это расхождение, противоречие между фактически совершенным и должным, также может быть осмыслено лишь в плоскости моральных отношений (только по отно-

---

<sup>1</sup> Разграничение понятий моральной деятельности и моральных отношений (в отличие от часто встречающегося в нашей литературе отождествления того и другого в понятии «моральная практика») автором уже проводилось в ранее опубликованных работах. См. статьи «Нравственная деятельность» и «Нравственные отношения» [158, т. 4]; статью «Природа морального сознания» [58, 29]. Данная точка зрения нашла также отражение в «Словаре по этике» [130], в статьях «Мораль», «Деятельность моральная» и «Отношения моральные».

<sup>2</sup> Выше мы говорили о том, что такие нравственные характеристики действия являются результатом их осмысления моральным сознанием. Но сами эти формы мышления нравственности есть выражение и результат, проявление моральных отношений. Поступок является, скажем, актом героизма независимо от того, как он был фактически оценен, обратил ли на себя общественное внимание, стал ли известен кому-либо. Напротив, оценка должна соответствовать действительному смыслу поступка, она должна быть «истинной». О такой «истине» в морали можно говорить лишь в том случае, если объект оценки действительно обладает оцениваемым качеством. В этом смысле можно согласиться с точкой зрения Ф.А. Селиванова, считающего, что моральные качества объективны [5, 245—282]. Однако эту объективность моральным качествам придают нравственные отношения, система требований, предъявляемых человеку, а не само по себе предметное содержание совершаемых им действий. В самом деле, если бы требования к человеку имели другой смысл, то и значение тех же самых его действий изменилось.

шению к нормативу, имеющему волепринудительную силу, обязующему человека независимо от того, признает ли его человек субъективно, поступок и может быть «отклонением», актом «аморальным»).

Таким образом, описанное выше расхождение между фактическим поведением и моральным сознанием (см. с. 228—229), вообще говоря, являющееся не просто частным случаем, но одной из специфических особенностей морали (о чем специально будет говориться ниже), может быть теоретически осмыслено в категории нравственных отношений. Именно здесь находится то опосредующее звено, которое позволяет связать воедино «моральную практику» и нравственное сознание, между которыми далеко не всегда существует непосредственная корреляция (тождество, совпадение). Возникающие в обществе конфликты между требованиями нравственности и их фактическим исполнением — это не просто расхождение между идеалом и действительностью, между чьим-то субъективным, индивидуальным или групповым пожеланием, умонастроением, представлением и реальностью общественной жизни, но противоречие в самом строе моральных отношений, которые отражают в себе противоречия социально-исторические.

Итак, выделяемое нами понятие моральных отношений позволяет решить целый ряд теоретических проблем, связанных с осмыслением механизма функционирования нравственности и с ее определением. (1) Явления морального сознания (понятия добра и зла, представления о долге и ответственности, заповеди, принципы и т.д.) обладают волепринудительной, обязующей силой не сами по себе, а потому, что они выражают структуру моральных отношений, образующихся в их контексте требований к человеку. (2) Категория моральных отношений позволяет выделить особую форму общественной детерминации, характерную для морали, не сводимую к «активности сознания». Сознание в данном случае выступает как опосредующее звено, форма выражения моральных отношений, их идеальное отражение, а не как самостоятельно действующая сила. (3) Понятие моральных отношений создает возможность и теоретического определения нравственного сознания без того, чтобы это определение содержало в себе логический круг. Коль скоро это моральное сознание не может быть прямо и непосредственно выведено ни из «моральной практики», ни из «фактов социальной действительности» (которые оно не просто отражает, но находится к ним в напряженном отношении долженствования, оценки, критики, требования изменения и пр.), его выведение предполагает некое опосредующее звено — систему моральных отношений, призванных регулировать «моральную практику». (4) Точно так же данное понятие позволяет выделить из синкретности социальной жизни собственно моральные действия, явления, события, состояния. Такое «выделение» совершается не только в этической теории, но в самой системе моральных отношений, объектом регуляции которых данные факты и выступают. (5) В системе моральных отношений общественные явления и обретают те ценностные значения и специфически нравственные характеристики, которые являются объектом отражения (осмысления и оценки) морального сознания. (6) Понятие моральных отношений позволяет говорить о том, что нрав-

ственное сознание не просто проецирует на социальную действительность свои особые представления и не просто является выражением чьей-либо субъективной точки зрения на мир, но и содержит в себе определенное знание (выраженное в форме должностовательно-оценочных представлений). (7) Если нравственные представления о должном (в виде ли чувства долга и ответственности, понятия справедливости и добра или в виде признаваемой обществом или социальной группой обязательной нормы) выражают не просто чьи-то умонастроения, пожелания, стремления и веления и вместе с тем не сводятся непосредственно к какой-либо иной социальной потребности (т.е. имеют свою специфику по сравнению с требованиями материально-утилитарными, экономическими, политическими и пр.), то их можно представить только в виде особого рода нравственной необходимости (пусть даже производной от социальной необходимости иного рода), имеющей объективный характер.

Все это пока что в известном смысле постановка проблемы. Конкретное рассмотрение природы моральных отношений совпадает с вопросом о специфике нравственности в целом.

## Глава пятая

### НРАВСТВЕННОСТЬ И ДРУГИЕ ФОРМЫ НОРМАТИВНОЙ РЕГУЛЯЦИИ

Коль скоро понятие морали уже отнесено к объемлющему его типологическому роду и тем самым в общем виде выявлена общественно-историческая природа нравственности, возникает дальнейшая, более специальная задача определения специфики морали как *особого вида* нормативной регуляции. Обсуждавшаяся выше проблема имеет прежде всего то значение, что позволяет уяснить принципиальную особенность историко-материалистического подхода к пониманию морали: выявление нормативно-регулятивной роли нравственности, ее места в общей системе социально-исторических детерминаций бытия и сознания человека здесь резюмируется в соответствующих методах теоретического анализа, в самом способе определения. Этот подход противостоит самым различным формам этического идеализма, общим для которых является рассмотрение феноменов морали в виде непосредственной данности того или иного рода — перводанности нравственного сознания или морального языка, самого бытия человека или его жизненного мироощущения. Особое внимание было обращено на то, что такое философское умозрение, не считающееся с социально-нормативной природой морали, превращающее ее в предмет отвлеченно-спекулятивных рассуждений, интуитивно-интроспективных усмотрений, феноменологических самопрояснений или же обыденно-житейских и разговорно-языковых констатаций, не способно даже адекватно поставить проблему ее теоретического определения. Нравственность — образование общественно-историческое, и рассмотрение самого понятия морали предполагает вхождение в область вопросов социального знания, применение методов, категори-

ального аппарата и способов анализа, свойственных общественной и культурно-исторической теории.

Не менее важна в этом методологическом плане более специальная проблема, к обсуждению которой мы сейчас приступаем. Напомним, что в этике Нового времени, даже в тех теориях, где нормативно-регулятивная сущность морали осознавалась достаточно ясно (в концепциях Канта и Гегеля, например), вопрос о специфике нравственности и ее отличиях от иных способов общественной детерминации человеческого действия стоит весьма остро. В XX же веке проблема различения и соотношения морали с иными формами нормативной регуляции (прежде всего с обычаями, традициями) стала камнем преткновения для тех теорий (в области социологии, этнографии, социальной психологии, лингвистического анализа), где социально-регулятивный характер нравственности так или иначе признается.

И дело не только в дефинитивной стороне вопроса — более узко или расширительно понимается термин «мораль». Вопрос этот затрагивает некоторые весьма своеобразные, уникальные особенности нравственности, создающие специфические трудности в ее теоретическом осмыслении. К примеру, в механизмах действия обычая еще довольно легко «прощупать» и наглядно представить такие способы внешнего воздействия на агента поведения, его детерминации и психической мотивации, которые поддаются непосредственно эмпирической фиксации, социально-психологическому — или даже натуралистическому — выражению. Тогда как сфера действия собственно морали обнаруживает в себе такие феномены — например, свобода воли, автономия индивида в рамках локальной общности, внеутилитарная и непреложная, «абсолютная» форма выражения моральных императивов и ценностей, — которые совершенно выпадают за рамки социопсихологических схем, широко признанных на Западе. Именно поэтому для буржуазной социологии эти проявления нравственности представляются теоретически не анализируемыми «резидиумами», а для эмпирически ориентированной социопсихологии — явлениями «метаэмпирическими». И на этом же, в частности, основании в некоторых философско-этических концепциях доказывается внесоциальная природа «подлинной», или «абсолютной», нравственности. Иначе говоря, в совершенно особой, ни в чем ином не повторимой природе морали обнаруживаются такие парадоксы для плоскосоциологического мышления, какие делают уже невозможным вписать ее в схему сциентистско-эмпирически интерпретируемых общественных отношений («интеракций», «социального контроля», «социального давления», «индоктринаций», «экспектаций», «расчета на других» и т.п.). И только теоретическое отличие собственно морали от социально-нормативных регуляторов другого рода — отличие, предполагающее анализ весьма своеобразных способов детерминации, присущих нравственности, — позволяет преодолеть означенные трудности.

Кроме того, неспецифическое понимание морали в истории этики и культурно-языковой традиции послужило причиной одной серьезной абберации в гуманитарно-философском мышлении. На нравственность зачастую возлагались надежды и упования, далеко выходящие за пределы ее собственных функций. В ней видели и высшую мудрость в устроении человеческой жизни, и способ организации обще-

ства, путь к достижению всеобщего благоденствия и залог общественного прогресса, наконец, способ всестороннего саморазвития, самоосуществления и самовыражения личности. Все эти представления о нравственности как программе жизнеустройства, «спасения», обретения человеческой подлинности или миропреобразования опирались, в частности, и на расширительные толкования самого понятия морали, представленные как в этической теории, так и в обыденном языке. Стало быть, четкое ограничение особых, специфических функций нравственности по сравнению с теми задачами, которые могут решаться лишь в процессе исторического развития в целом, посредством многостороннего развития общественной культуры или же в иных сферах регуляции человеческой деятельности, возможно лишь на основе ограничения самого понятия морали.

И, наконец, последнее предварительное соображение. Расширительно-расплывчатым толкованиям понятия морали в истории этики вполне соответствовал особый, хотя и весьма разнородный, стиль мышления и рассуждения о ней. Мы уже упоминали о философском умозрении, психологической интроспекции, феноменологических «самопрояснениях» и рассуждениях в духе простых житейских наблюдений и разговорно-языкового анализа. Не менее характерным в истории этики и в некоторых современных концепциях экзистенциального типа является стиль мышления литературно-общегуманитарный, подчас намеренно внепрофессиональный, апеллирующий как бы «непосредственно к человеку», к его сокровенным жизненным мироощущениям. В самом общем, суммарном выражении этот способ спекулятивного или, напротив, образно-выразительного философствования о морали, если его рассматривать как некий общекультурный феномен, обладает единой особенностью. Он так или иначе отрицает за этикой право быть *специальной* теоретической дисциплиной: в области нравственности усматривается либо предмет интереса только философии в целом, либо проблема «сутобо человеческая» («онтологическая» или же повседневно языковая), но никак не объект *специализированного* научного знания.

Специфика морали как весьма своеобразного объекта изучения, по-видимому, требует от исследователя адекватного ей теоретического языка. Нахождение такого языка и стиля мышления, конечно, задача не однократная. Она решается в ходе исторического конституирования и оформления этики в самостоятельную дисциплину. Здесь же мы хотим подчеркнуть лишь то обстоятельство, что анализ понятия морали требует от нас отхода от столь обычных в немарксистской этике прошлого и настоящего *общегуманитарного* и *общефилософского* языка и поисков таких концептов, какие бы отвечали специфике конкретного предмета<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Этим вовсе не имеется в виду, что этика вообще не является философской и гуманитарной дисциплиной (об этом уже говорилось применительно к вопросу о том, как мораль может изучаться теоретически). О сложности означенной исторической задачи свидетельствует и опыт развития марксистской этики в социалистических странах. Эта этика была с самого начала основана на принципах исторического материализма в целом. Когда же начиная с середины 60-х гг. некоторые авторы, осознав необходимость нахождения более специализированного теоретического языка для этики, попытались

**Институциональные и неинституциональные регуляции поведения.** В обществе действует множество различных способов нормативной регуляции, классифицировать которые можно по нескольким различным принципам. В качестве одного из таких принципов можно предложить разграничение *институциональных* и *неинституциональных* регуляторов деятельности<sup>1</sup>. К первому типу регуляции относятся право, а также различные административные и организационные нормы, уставы, инструкции и пр. Здесь нормы создаются деятельностью особых институтов, обладающих на то особыми прерогативами. Специальные учреждения и проводят нормативные требования в жизнь — поддерживают их своей властью и влиянием, контролируют их исполнение и осуществляют санкции. Поэтому обязывающая сила институциональных требований образуется именно авторитетом, особо оговоренными правами и реальной дееспособностью утверждающих их организаций<sup>2</sup>. Хотя в каких-то случаях эти требования могут высказываться и поддерживаться частными лицами и неорганизованными общностями, не обладающими особыми полномочиями, их правомерность, обоснованность и «законность» в конечном счете сводится к тому, что соответствующая норма издана специальной организацией (государством, учреждением, ассоциацией); от ее имени она только и может высказываться.

Это значит, что если мы проанализируем нормативное, волеопределяющее значение суждения, в котором выражено институциональное требование (в каком смысле и почему оно обязует человека), то это смысловое значение проистекает от

---

выйти за рамки общих философских суждений и, кроме того, преодолеть остатки морализаторства, присущего подчас более ранним работам, они иногда впадали в другую крайность — прибегали к заимствованию понятийного аппарата из области естественных и точных наук (логики, кибернетики и др.).

<sup>1</sup> Термин «институт» в обществоведении употребляется в двух смыслах, более широком и специальном. «Институтом иногда называют всякое устойчивое образование, каким-либо образом определяющее и регулирующее массовые действия или же само являющееся стабильной формой общественной жизни. С этой точки зрения мораль, обычай, искусство, наука как выделившиеся формы и области духовной деятельности; системы ценностей, функционирующие в различных обществах, — все это институты. В западной социологии преобладает именно такое понимание института: это вообще структурная сторона общественных явлений в отличие от их функционально-процессуального аспекта (см. [267, 24—45]). В более специальном смысле (в каком здесь и употребляется данное понятие) институт — это *установление* (что буквально и означает латинское *institutum*), во-первых, созданное целенаправленной деятельностью людей, а во-вторых, представляющее собой *организацию*, т.е. является морфологически предметной формой объединения индивидов и регуляции их действий со строго очерченными функциями. С этой точки зрения ни мораль, ни обычай, ни наука и искусство в целом институтами не являются, хотя в их жизни институты всегда играют какую-то роль. В нашей литературе не всегда специально указывается на отличие морали от организационных норм [90; 159, 22].

<sup>2</sup> Например, право, по словам В.И. Ленина, «есть ничто без аппарата, способного *принуждать* к соблюдению норм права». «Чтобы запрещать и предписывать, надо быть властью в государстве... Воля, если она государственная, должна быть выражена как *закон*, установленный *властью*; иначе слово «воля» пустое сотрясение воздуха пустым звуком» [3, т. 33, 99; т. 32, 340].



действия в обществе особых его органов, т.е. из таких социальных отношений, какие имеют в данном случае четко выраженную структурную, морфологически кристаллизовавшуюся форму. Благодаря этому обстоятельству источник и основание требования представлены явственно-наглядно, воплощены в предметно-«аримых» общественных образованиях. И сами институциональные требования имеют статутарный («официальный», как иногда говорят) характер. Они всегда фиксируются в виде эксплицитно и однозначно выраженных вербальных формул, чаще всего писанных, имеющих силу и значение документа, и исполняются в строгом соответствии с этими формулами. Поэтому и способ обоснования таких требований может быть формализован в строго соблюдаемую процедуру (как это имеет место в праве), что также придает «осязаемо-предметный» вид как основанию, так и акту обоснования требования.

Говоря более обобщенно, институциональные нормы четко выделены в «особую форму бытия» в общественной жизни: функции регуляции отделены от самой практики исполнения нормы, вынесены в особую сферу деятельности специальных учреждений и лиц. Норма же существует как бы и самостоятельно от массового поведения, т.е. воспроизводится не только им самим непосредственно, а еще и действием специальных инстанций. Происхождение институциональных нормативов исторически связано с организационно-структурной дифференциацией общества, с появлением особых его органов, с выделением функции «управления» социальным организмом в обособленную сферу общественной жизни. Первые нормативные организации возникают еще в позднеродовом обществе (институты старейшин и родо-племенных советов, вождей, народных собраний, обычного права и традиционно-церемониальных судебных процедур), но получают широкое развитие лишь в эпоху классовой дифференциации общества, зарождения государственности и разграничения различных функций управления (административного, хозяйственного, правового, политического, военного, религиозно-культового и др.).

Иную природу имеют неинституциональные нормы (примером которых могут быть обычно-традиционные и нравственные). Они формируются в самом процессе совместной жизнедеятельности людей и массового общения. Историческое накопление социального опыта и его кристаллизация в социально-необходимых, обязательных для человека нормах поведения совершается в самой стихии жизненного бытия, повседневной практики и обыденного сознания общности. Поэтому здесь нет характерного для институциональных нормативов разделения на субъект и объект регулирования; общность, вырабатывающая и санкционирующая норму, обычно и является той общностью, которая эту норму исполняет. Общественный субъект, создающий норму (локальная этническая или национальная общность, класс, сословие), может иметь вполне определенные границы и отличительные характеристики. Но эти качественные особенности относятся к самому его жизненно-историческому бытию, объективным условиям существования и свойствам массового сознания, но вовсе не обязательно фиксируются в каких-то специальных полномочиях, в формально закрепленном праве на законодательство. Это «право»

нормотворчества — реальная историческая возможность, способность и миссия, а не оговоренная формально прерогатива (хотя и такие факты встречаются в истории, например в сословном обществе)<sup>1</sup>.

Это обстоятельство придает способу обоснования обязующих норм совершенно иной характер. В подтверждение требования, предъявляемого какому-то человеку в конкретной ситуации, не может быть указано никакого законодателя, особой инстанции или документа, формально утвержденного установления, буквально удостоверяющих правомерность этого требования. Между тем в истории мифологических, религиозных и даже теоретических представлений о нравственности такой источник-авторитет моральных нормативов часто изыскивали и называли (так называемые культурные герои, мифические правители доисторического прошлого, бог и его заповеди, запечатленные в скрижалях, и т.п.). Проблема нравственного «законодательства» остается острой и в тех этических доктринах Нового времени, где уже преодолевается религиозно-авторитарное обоснование нравственности (начиная с просветителей и кончая Кантом и Гегелем). Учитывая историческую сложность данного вопроса, — что является основанием моральных веле-ний, — его необходимо рассмотреть более обстоятельно в последующем. Существо проблемы заключено опять-таки в том социальном механизме, посредством которого осуществляется действие всяких неинституциональных и в том числе нравственных нормативов.

Эти нормативы порождаются и воспроизводятся совершенно иным способом, чем правовые и организационные установления. (Механизм действия обычая спорадически уже рассматривался в ходе нашего историко-критического обзора.) Здесь мы имеем дело со стихийно-массовым процессом опытно-практического нахождения, отбора и закрепления определенных форм поведения в

---

<sup>1</sup> Необходимо оговорить, что разграничение институциональных и неинституциональных форм регуляции является результатом теоретической абстракции и не совпадает во всех случаях с соотношениями различных нормативов, как они представлены эмпирически, «зрительно» и отображены в общественно-массовом сознании. Это скорее способы или аспекты регуляции, а не предметно-раздельные социальные образования. Например, право всегда включает в себя элементы обычая и традиции; последние являются одним из его источников и оснований (обычное право) и вместе с тем входят в механизм его функционирования (массово-обыденное правосознание, общественное мнение, стихийные реакции окружающих на совершаемое правонарушение и на вынесение приговоров судебными инстанциями). Строго говоря, никакая юридическая или организационная норма не может действовать и обладать обязующей силой без ее поддержки в обычно-массовых формах поведения и сознания. С другой стороны, организации могут принимать на себя функции, вторгающиеся в область неинституциональных регуляций (эксплицитное формулирование таких норм, которые по своему источнику и содержанию являются обычными или нравственными; воспитание людей в духе тех или иных традиций и морали). Организации могут обладать тем или иным моральным авторитетом, который не декларируется и не фиксируется юридически, а создается или разрушается на уровне более глубоких социальных отношений (определяется их действительной исторической ролью и способностью воздействовать на общественное сознание). Но отсюда не вытекает, скажем, что нормы организационные и моральные совпадают не только по их содержанию (что вполне возможно), но и по их природе, по способу существования (см., напр., [115, 79]).

общепринятые образцы и обязательные нормы. Этот процесс иногда совершается на протяжении жизни многих поколений и обычно таким образом, что никто из его участников не осознает и не делает для себя целью нормотворчество. Отсюда и возникает характерное для традиционного сознания представление, которое, например, имел в виду Гегель, неоднократно цитируя софокловскую Антигону: «Никто не знает, откуда происходят законы; они вечны» [40, т. 7, 181].

Нормативные стандарты поведения закрепляются как в массовой и индивидуальной психике, привычках и сознании людей, так и в их взаимных отношениях, способах общения и взаимодействия. Эти межличностные и массовые взаимоотношения и осуществляют ту функцию «социального контроля», которую в институциональных регуляциях выполняют учреждения. Сюда относятся: сила коллективного и личного примера и естественно возникающее в общении людей стремление следовать общепринятому; взаимные ожидания, одобрения и осуждения, выражаемые окружающими, и заинтересованность индивида в этих реакциях со стороны других; трансляция от поколения к поколению и от общности к индивиду социально-нормативного опыта, осуществляемая как в самом процессе массового действия, в виде наглядных парадигм и образцов поведения, так и в духовной форме, в виде вербальных формул, максим и иных «ценностей», «знаков», «символов», содержащих в себе знание того, как следует поступать. Иначе говоря, механизм действия неинституциональных нормативов в значительной степени сливается с процессом их исполнения в повседневной духовно-практической жизнедеятельности людей. Как раз это обстоятельство и делает невозможным тот способ обоснования нормативных требований, который характерен для норм институциональных (посредством указания четко фиксированных инстанций и законоположений).

Сказанное вовсе не означает, что неинституциональные нормативы по способу их действия и обоснования во всех случаях более просты, менее развиты, внутренне расчленены и дифференцированы, чем организационно-правовые. Это можно сказать лишь о некоторых обычаях, но не о нравственности.

В истории развития и усложнения форм общественной жизни становление нормативных регуляторов поведения шло по двум основным линиям. Одна из них — формирование и обособление специализированного аппарата социального контроля, разделение субъекта и объекта регуляции, формализация нормативных процедур и кодификация санкций (системы наказания и поощрения). Другая линия — дифференциация самих межличностных и массовых взаимоотношений людей, развитие индивидуального начала в этих отношениях и формирование таких нормативных представлений, какими люди могут руководствоваться в своем поведении сообща или индивидуально без особых посредников. В последнем случае речь идет о таких факторах исторического развития, как формирование простейших, а затем более сложных форм коллективности, создаваемой непосредственным общением и жизненным взаимодействием, в отличие от чисто родо-генетических, брачно-родственных и сакрально-религиозных общностей;

возникновение феномена *общественного мнения* и его выделение из общей массы традиционно унаследованных представлений; отделение средств специфически *духовного воздействия* общности на индивида от физического, материального и эмотивно-психического давления; *формирование личности* и ее освобождение от «пуповины первобытной общности» (К. Маркс) и затем от безусловной власти локальной группы<sup>1</sup>; исторически возрастающая роль *личных стимулов* в общественном поведении индивидов и обусловленное этим перемещение некоторых функций социального контроля от чисто «внешнего» воздействия к «внутренним» побудителям (развитие системы индивидуального воспитания, формирование субъективных мотивов действия и чувства личной ответственности); наконец, выделение в самостоятельную сферу общественного сознания *системы представлений о должном и ценном* (в отличие от утилитарно-прикладных и теоретических знаний, религиозно-мифологических верований и др.). Особенностью этой системы нормативных представлений является то, что она, с одной стороны, способна перерасти в целую мировоззренческую концепцию, а с другой — может стать собственным, внутренним достоянием всякой культурно развитой личности, способом ее самостоятельной жизненной и идейной ориентации в социальном мире<sup>2</sup>. Таким образом, в неинституциональном способе регуляции действуют — лишь постепенно получающие развитие в истории человечества — совершенно иные механизмы, ничуть не менее сложные, напротив, гораздо более «тонкие», «глубинные» и менее «осязаемые», предметно-обозначенные, чем в институциональных.

Что может служить основанием неинституциональных норм и императивов? Сначала уясним себе смысл этого вопроса. *Всякие нормативные предписания* имеют источник в конечном счете в каких-то объективных потребностях общественной жизни, в ее исторических условиях и закономерностях; они просто в иной — должноствовательной — форме выражают социально-историческую необходимость определенных способов общественного действия. Об этой стороне вопроса уже говорилось ранее (см. с. 206, 217—221, 231). Теперь же речь идет о другом — о том, как само нормативное сознание, скажем, обычно-традиционное или нравственное, обосновывает правомерность требований к человеку, доказывает их «законность», приводит доводы в их пользу, к чему апеллирует, в чем усматри-

---

<sup>1</sup> «Чем дальше назад уходим мы в глубь истории, — писал Маркс, — тем в большей степени индивид... выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому: сначала еще совершенно естественным образом он связан с семьей и с семьей, развившейся в род; позднее — с возникающей из столкновения и слияния родов общиной в ее различных формах». «Человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса. Первоначально он выступает как *родовое существо, племенное существо, стадное животное*» [2, т. 46, ч. 1, 18, 486].

<sup>2</sup> Сторонники структурного функционализма в социологии этот процесс формирования нормативно-ценностных представлений и назвали «институционализацией» норм социального действия (см. [267, 38—39]), не видя принципиального различия между, например, юридическим кодексом и системой нравственных принципов, считая те и другие образованиями однопорядковыми. В этом проявилась, несомненно, их социально-апологетическая ориентация как буржуазных мыслителей.

вает и полагает для себя их основание. Но речь идет не просто о субъективном представлении. Нормативное сознание в данном случае отражает действительные механизмы регуляции, т.е. выражает через свои представления их специфическую природу, то, в какой форме общественные потребности здесь выступают и каким способом реализуются. Поэтому анализ способов обоснования («логики» нормативного сознания) есть, по существу, выяснение самих этих социальных механизмов, динамики их действия. [...]

Пока что мы можем дать ответ на поставленный вопрос лишь в самом общем виде. Поскольку «законополагающей властью» в неинституциональных регуляциях обладает сама социальная общность (а не ее посредники, представители и специальные органы), т.е. исторически сложившиеся способы ее существования, практика массового действия и живое бытие ее коллективного сознания, постольку при обосновании норм и велений люди могут апеллировать только к самим этим историческим условиям и формам своего жизненного бытия и его отражению в общественном сознании. В частности, здесь основанием нормы может быть сам факт ее бытования, то, что она принята общностью и исполняется; далее, общественное мнение, поддерживающее эту норму; общепризнанные представления о должном или, наконец, глубоко личное убеждение человека в том, что так поступать «правильно», «подобает людям».

Конечно, ни общепринятый способ действия, ни состояние массового сознания, ни тем более личные убеждения людей не являются столь отчетливо выраженными, особо выделенными и обозначенными, «кристаллическими» формами, с какими мы встречаемся в области институциональных регуляций<sup>1</sup>. Эти подвижные, лишь статистически выявляемые, слитые со стихией жизненного опыта людей, подчас неявные образования и состояния — межличностные и массовые взаимоотношения, типические действия, коллективные и индивидуальные убеждения — далеко не так наглядны, как организационно-конструктивные формы, формализованные и фиксированные процедуры, документальные законоположения, какие мы наблюдаем в праве и организационных нормативах. Но, с другой стороны, нормативное сознание обращено здесь не к внешнепредметным формам, а к самому содержанию бытия общности, к тому, как люди действительно поступают и чем при этом мотивируются. Оно в этом отношении

---

<sup>1</sup> Поэтому эти механизмы неинституциональной регуляции осознаются обществом и получают понятную форму выражения много позднее, чем они становятся фактом общественной жизни. Например, само понятие «общественное мнение» появляется лишь в Новое время; латинское слово «традиция» поначалу означало отнюдь не общепринятый древний способ действия: еще в раннее Средневековье это было «предание» в отличие от «писания» (т.е. авторитетные суждения отцов церкви в отличие от текста Библии), а в классической латыни — «передача», «вручение», «наставление», «повествование»; то же самое древнееврейское «масора» (традиция) первоначально означало лишь устную традицию, предание. В эпоху, когда обычаи играли определяющую роль в нормативных установлениях общества, древнегреческое «эпос» являлось крайне многозначным, что свидетельствовало о невычлененности самого понятия обычая. Все это потому, что эти формы нормативной регуляции создавались стихийно, а не целенаправленно, сознательно.

находится ближе к структуре самого социально-исторического процесса. Поэтому и анализ неинституциональных форм нормативного сознания и соответствующих форм нормативного сознания содержит в себе больше теоретических трудностей. От него требуется вхождение в область «незримых» взаимоотношений между людьми, их субъективных побуждений и процессов, протекающих в сознании, не всегда получающих внешне-предметное (писаное, документальное и организационное) выражение.

Стало быть, первую отличительную особенность морали и одновременно дефинитивный ее признак можно определить как *неинституциональный* характер ее требований, — черта, которую она разделяет с обычаем, традицией и некоторыми другими формами общественных нормативов<sup>1</sup>.

Во всех этих формах регуляции мы можем наблюдать такое внешне не выделяющееся положение индивида в обществе, когда он выступает как в принципе равный со всеми (или наряду, совместно с другими) представитель коллективности, как носитель и олицетворение общей нормы, равно ее исполнитель и проводник. Каждый индивид наряду с остальными, независимо от своего специфического положения в общности (от личного социального статуса, должности и исполняемых им особых функций) может высказывать «от своего имени» (точнее же, от имени общества, группы, класса или человечества в целом) нормативные требования ко всем остальным и к себе самому и точно так же высказывать оценки, основываясь то ли на своем собственном усмотрении, то ли на совместной воле общности. Он столь же должен подчиняться велениям всех других и может быть подвергнут их оценке. Каждый человек может в любой момент оказаться то в той, то в другой роли — субъекта и объекта нормативных предписаний и оценок. В неинституциональных нормативных отношениях, повторяем, нет жесткого разграничения субъекта и объекта регуляции и, стало быть, нет характерного разделения «официальных», «должностных», «представительных» и просто «частных лиц». Или, говоря более широко, отдельный человек выступает в плоскости данного типа нормативных отношений просто как *общественный индивид*, в этом отношении равный со всеми остальными, либо же как автономная *личность* (о различии того и другого будет сказано ниже), т.е. как *лицо*, несущее в самом себе субъективно определенные общественные характеристики.

Дальнейший анализ должен, по-видимому, идти по пути отграничения собственно морали от родственных ей форм регуляции. Показанная на с. 240—241 линия развития неинституционального способа регуляции вместе с тем является тем путем, по которому исторически происходило формирование собственно нравственности и ее отделение от обычно-традиционных нормативов, — развитие от

---

<sup>1</sup> Имеются в виду более специфические формы обычно-традиционных нормативов: церемониальные и символические формы поведения в быту, ритуалы, обряды, этикет, технические приемы труда, санитарно-гигиенические нормы, поскольку они выступают в неинституциональной форме, поддерживаются и передаются обычаем.

простого к сложному. Таков же и естественно напрашивающийся путь дальнейшего анализа понятия морали.

**Мораль и обычай. Должное и сущее.** Обычай можно рассматривать как простейшую форму всякой вообще нормативной регуляции — сперва как ее исторический зародыш, синкретное единство еще не обособившихся различных нормативных систем (права, морали, традиции, ритуала)<sup>1</sup>; затем — как простейшую составляющую, непрменный момент уже развитых и более сложных регуляций; наконец, как самостоятельное образование, сосуществующее с другими видами регуляции, отличное от них. Это многоплановое соотношение морали с обычаем предопределяет последующее движение в ее определении — такое социологическое и историческое сопоставление того и другого, которое, с одной стороны, позволяет выявить место и роль обычая в системе нравственности, а с другой — делает необходимым четкое их разграничение.

Напомним еще раз, что именно в вопросе о соотношении морали и обычая возникает множество труднейших проблем для этики в Новое время (у Монтеня, просветителей, Гегеля) и в XX столетии (в буржуазной социологии и этнографии). Особенно сложной проблемой явилось соотношение в самой нравственности морального сознания личности и обычая общности, духовно-мировоззренческой и социально-действенной ее сторон. У Гегеля эта трудность выразилась в разграничении «морали» и «нравственности», а в современной буржуазной этике — в противопоставлении «субъективной морали» индивида и «традиционной морали» общества или трибы.

Действительно, в морали (и в этом одно из ее отличий от простого обычая) нет прямого совпадения между тем, как люди фактически поступают в массе, что общепринято, и тем, как должно поступать, что им предписывается требованиями нравственности. И если это несоответствие фиксировать только внешне, как оно наблюдается эмпирически, то становится невозможным представить, как стороны одного целого массовое поведение (нравы) и моральное сознание, находящееся к сущему в критическом отношении, фактическое положение дел и долженствование. Отсюда в этике и возникает известная дихотомия сущего и должного (того, как все на самом деле происходит, и того, как все «должно происходить», у Канта [72, т. 4, ч. 1, 267], понятий «есть» и «должно» у Юма [72, т. 1, 618] или «факта» и «ценности» в неопозитивизме).

В простом обычае, как мы уже видели, образцы должного поведения формируются самой практикой массового действия; норма является результатом сложения массы однотипных актов и их превращения в общепринятые стереотипы. И поэтому сам *факт* обычного поведения является вполне достаточным

---

<sup>1</sup> А.Ф. Шишкин одним из первых в советской этике указал, что если в первобытном обществе мораль и обычай составляют неразложимое целое, то в классовом обществе нравственность «уже не сводится к нравам и обычаям» [165, 8]. Подобную точку зрения высказывают Келле и Ковальзон, считающие, что в первобытном обществе одни и те же нормы соединяют в себе моральное, эстетическое и религиозное значения (см. [75, 327]).

основанием для того, чтобы от каждого человека в отдельности требовать совершения таких же действий<sup>1</sup>. Иначе говоря, в обычае должное и сущее полнотой совпадают; нечто является должным именно потому, что оно сущее, что так поступают все. То, что сейчас может представиться «догматизмом» традиционного сознания, его «апологетическим» или «консервативным» отношением к наличной действительности, на самом-то деле является одной из первых исторических форм кумуляции и конденсации социально-нормативного опыта. Покуда же люди были еще не способны рационально судить о потребностях их общественной жизни, они отражали эти потребности в своем сознании, просто апеллируя к уже накопленному исторически практическому опыту, к тем формам поведения и взаимоотношений, которые уже выработаны стихийно, сложились помимо их сознания, путем отбора<sup>2</sup>.

Возникновение же критически мыслящего сознания, способного задаваться вопросом о том, является ли сущее во всех отношениях должным, «оправданным», единственно возможным и наилучшим общественным состоянием, относится к эпохе уже начавшегося разложения родовых, традиционалистских по своему характеру отношений. Во всяком случае первые свидетельства об этом 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 до того локально-замкнутые 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». Далее, критически оценочное отношение человека к наличным условиям его бытия предполагает гораздо большую его самостоятельность и сво-

---

<sup>1</sup> В современных условиях действия «протоообычные», конечно, не всегда рассматриваются как «нарушение порядка», поскольку далеко не всякий обычай рассматривается как социально необходимый и единственно возможный. Но такое более свободное отношение к соблюдению обычая (например, в вопросе о том, как именно люди должны приветствовать друг друга) уже выходит за рамки традиционалистского сознания. Тогда как сознание, мыслящее исключительно в категориях обычая, рассуждает именно так, что всякий отход от общепринятого в данной локальной общности есть «нарушение обычая». Вообще же надо постоянно иметь в виду, что в условиях современных обычаев действует не сам по себе, а сообща с другими формами регуляции; в чистом же виде он выступает лишь где-то на периферии социально определяющих отношений, где не возникает надобности в особых моральных или правовых нормах.

<sup>2</sup> Нам бы хотелось особо предостеречь от гиперкритического отношения к обычаю, традиции, массовым привычкам, которое может создаться в результате их сопоставления и различения с моралью. Покуда мы ставим себе целью лишь выяснение специфики, отличительных черт морали, постольку на первый план попадают именно «консервативные» стороны обычая, и сама эта односторонность анализа вполне здесь позволительна. Но коль скоро обычай, нравы, привычки выступают как конечное воплощение исполнения моральных требований, постольку они обращаются к нам уже другой своей стороной — их способностью конденсировать в себе исторический опыт, притом в наиболее прочной, социально-повседневной, доведенной до уровня жизненного быта форме. [...]



бодное положение в этих условиях, по отношению к которым раньше он мог рассматривать себя только как составную часть, — предполагает, стало быть, вообще различение внешних условий жизни человека и самого его субъективного бытия. До этого человек просто не в состоянии судить о состоянии общественных нравов как о некотором *внешнем ему объекте*, подвергать его оценке «со стороны», с позиции чего-то «лучшего».

Кроме того, оценка предполагает какой-то критерий для сопоставлений и сравнений. Такое мерило впервые дает человеку его историческая память, когда общественное сознание становится способным наблюдать происходящие в обществе сдвиги и удерживать представления об ином прошлом. В период разложения родо-патриархальных отношений и зарождения цивилизации городского типа как раз и совершается формирование такой социальной памяти, когда прошлое начинают противопоставлять настоящему как некоторое «исконное», «изначальное», но затем утраченное состояние. И последнее: критическое отношение к настоящему с позиции утерянного прошлого возникает не просто как воспоминание о былом, канувшем в Лету, а как реакция протеста и противления происходящим изменениям<sup>1</sup>. Такое отношение предполагает появление в обществе особых социальных слоев и классов, испытывающих недовольство современным его состоянием.

Идеологическое оформление данного критического отношения к господствующим в обществе нравам, укладу жизни и социальным отношениям получает в виде представлений о минувшем «золотом веке». Хотя конкретный облик «золотого века» может быть самым различным в зависимости от социального положения и политической ориентации тех, кто о нем помышляет (представители родовой аристократии, оттесняемой денежной знатью, и попадающие в зависимость трудящиеся слои, разумеется, по-разному относятся к происходящим изменениям), в итоге образуется некое критическое умонастроение в обществе, способное противопоставлять действительности идеал, должное, мыслимое благое состояние. Поляризация бедности и богатства, угнетение тружеников и лишение их собственности на сред-

---

<sup>1</sup> Возникновение представления об историческом прошлом и понятия исторического времени следует отличать от так называемого мифологического времени, возникающего еще в раннеродовом обществе. Это время (алчер) рисуется как некое первосостояние, когда жили первопредки рода, создавшие существующий миропорядок, социальные установления, ремесла, знания, обычаи и пр. (см. об этом [9, 44—45, 60—61; 295, 119]). Вряд ли можно считать понятие мифологического времени началом исторического мировосприятия (см. [22]). Во-первых, мифическое время еще не отделено в сознании первобытного человека от настоящего, оно как бы вечно пребывает и возвращается в церемониях родовых мистерий, например инициаций. Во-вторых же, понятие исторического времени предполагает уяснение происходящих в обществе изменений — перемен, к которым общественного времени можно относиться критически, т.е. видеть в современности не повторение изначального, а его деградацию, результат движения «от лучшего к худшему». Правда, в пережиточной форме представления о мифическом времени присутствуют затем и в героическом эпосе, в результате чего первое и второе восприятия истории зачастую сливаются, что, однако, еще не является основанием для их отождествления (см., напр., [51, 86]).

ства труда и жизни, распространившиеся явления корыстолюбия, алчности, эгоизма и забвения общих интересов, излишества роскоши, политическое честолюбие, стяжание власти и славы, вероломство и обман как средство успеха — все это суммарно рассматривается как всеобщая «порча нравов» или «отступление от правды», для которой не остается места среди широко распространившихся общественных пороков<sup>1</sup>.

Таковы некоторые факты, лежащие в основе первоначальных форм критическо-оценочного отношения человека к социальной действительности и, вместе с тем, того специфически нравственного отношения к обычаям, нравам, к существующему укладу жизни, которое нас интересует. Начиная с этого момента в моральном сознании образуется противоречиво-напряженное соотношение понятий сущего и должного, — отношение, выражающее исторические изменения в механизме социально-нормативной регуляции<sup>2</sup>. И тем самым нравственность уже отделяется от простого обычая — отличается как от архаических и консервативно-традиционных, так и от стихийных его форм.

Рассмотрим некоторые моменты соотношения нравственности и обычая более подробно. (I) В морали общепринятое (преобладающее или широко распространенное) поведение уже не является *ipso facto* должным, обязательным, тем, как в сущности следует поступать человеку. Ему вменяется поступать «правильно», даже если это «правильное» существенно отличается от общепринятого. Обычай, бытующая практика поведения сами по себе уже не являются основаниями морального действия; напротив, они сами должны иметь «оправдание», соответствовать и

---

<sup>1</sup> Первые дошедшие до нас представления о «золотом веке» восходят к Древнему Двуречью, еще к Шумеру. В сказании «Энкерар и правитель Арраты» (название условно, дано С. Крамером) содержится, в частности, такие отрывки: «В стародавние времена не было ни змей, не было скорпионов, не было гнел и не было львов... Вся Вселенная, все народы в полном согласии прославляли Энлилу на одном языке... Изобилие...» [85, 250—252]. Здесь, как мы видим, социальные бедствия еще не отделены от природных, в последних явно отсвечивают или выражены иносказательно, характерным для того времени космологическим языком общественные конфликты и нравственные пороки того времени. Мотивами утраченного состояния подлинных нравов пронизаны китайская «Книга песен» («Ши цзин» — см. [56, 79—99]) и социально-этическая мысль Конфуция (см. [30, 97]). В Европе одну из первых философско-исторических концепций «золотого века» являет поэма Гесиода «Труды и дни» (43, ст. 11—317); идеи о постепенной деградации человеческих нравов были многократно повторены Овидием [113], Аратом, Вергилием, Горацием, Ювеналом и Бабрием. О том, насколько всеобщий характер обретают подобные умонастроения в эпоху начавшейся социальной дифференциации, свидетельствует фольклор народов, находившихся в изоляции от великих очагов древней культуры. Для всех таких представлений характерна мысль о противоположности долженствования и реального хода истории. (Лишь в официальной идеологии позднеимперской империи «золотой век» рисуется как грядущее или уже наступающее состояние, что совершенно чуждо настроениям бедноты и рабов. — [167, 138]; см. также [10, 317]). Так впервые в общественном сознании происходит разграничение логики «естественного» хода событий и логики нравственной, «как должно было бы быть».

<sup>2</sup> Известный русский этнограф В.Г. Богораз и вслед за ним А.Ф. Анисимов на обширном материале чукотского и эскимосского фольклора приходят к выводу, что в условиях начавшейся социальной дифференциации нормы морали, как правило, противопоставлены реальной действительности фактических общественных отношений [25, 116—119; 8, 86—87].

подчиняться требованиям нравственности («справедливости», «подобающего человеку» и т.п.)<sup>1</sup>.

Логика морального мышления выражает ту особенность нравственной регуляции, что объектом направленной воли, предписаний и оценок здесь становится не только поведение индивида, но и общественное состояние, образ жизни общности, сами «нравы». В морали социально-историческая необходимость находит отражение не просто задним числом, поскольку она уже осуществлена в массовом поведении (как в обычае), но еще задолго до того, поскольку она дает о себе знать в виде еще не реализованной потребности, в «требовании времени», конфликте интересов, в противоречивом соотношении исторической тенденции и консервативного наличного состояния (или, напротив, «исконных» устоев человеческого общежития и изменяющейся конъюнктуры преобладающих нравов), подспудно-глубинной и внешне фактической зависимости. Обычно-традиционное сознание и способ регуляции отражают лишь фактическое положение вещей, поскольку оно воспроизводится наличествующими социальными взаимоотношениями и сохраняется длительное время. В моральном сознании отражается и выражается также и нерешенная практическая проблема (создавшееся противоречие, конфликт, альтернатива, тенденция, иная возможность), которой еще только чревата существующая действительность<sup>2</sup>. (Но именно поэтому нравственность часто не решает социально-практическую проблему — в виде указания действенных путей и средств ее разрешения, — а лишь ставит, осоз-

<sup>1</sup> Еще в глубокой древности происходит стихийное осознание того, что «справедливое», «подобное» не всегда совпадает с массовостью. В древнегреческом языке происходит соответствующее переосмысление *δίκη*. У Гесиода это уже не просто заведенный искони порядок, как обычно у Гомера, а «правда», которую люди предали забвению в своих повседневных делах, погрязнув в *σκόλοισι δίκης*, в «неправде» [43, ст. 213—285]. У Эсхила и Софокла «дике» чаще всего выступает в значении «долг», «справедливость», «закон» («божественный закон» — *θεσπύων δίκη*), т.е. в сугубо предписательном, а не бытописательном, констатирующем смысле. В Ветхом Завете встречается такая, например, формула: «Не следуй за большинством на зло...» [23, Исход, гл. 23, ст. 2], — предписание, немислимое в рамках обычно-традиционного сознания. Предметом же теоретических размышлений это несоответствие нравственно-должного и принятого как обычай становится, по-видимому, лишь в Новое время, например у Монтеня.

<sup>2</sup> На эту особенность морального сознания неоднократно указывал Ф. Энгельс. Он специально оговаривает, что существующие общественные отношения могут выражаться в морали «в положительном или отрицательном смысле, в смысле поддержки или борьбы» с наличными условиями [2, т. 20, 98]. Энгельс говорил также о том, что нравственно-критическое отношение массы трудящихся к существующей действительности является «симптомом» выявившихся в ней противоречий, классовых антагонизмов и тех острых проблем, которые суть «признак наступающего разложения» существующего положения вещей. Когда «люди начинают апеллировать от изживших себя фактов к так называемой вечной справедливости», то это значит, что данный способ производства «наполовину изжил себя»; «начинающие обнаруживаться пороки общественного строя» есть «признак наступающего разложения его» [2, т. 20, 153]; см. также [21, 184]. В этом же ключе идет рассуждение В.И. Ленина (хотя и не употребляющего в данном контексте моральной терминологии): в отличие от «констатирования личности», «констатирования фактов» критическая оценка действительности и выявление в ней исторических тенденций предполагают выяснение содержания классовых противоречий (см. [3, т. 1, 444, 418]).

нает и заостряет ее, служит ее «симптомом», делая ее предметом общественного внимания и умонстроения.)

Итак, функции нравственности не сводятся только к поддержанию уже существующего порядка вещей, но и выражаются подчас в требований его изменения<sup>1</sup>; собственно моральная позиция в обществе зачастую обнаруживает свой «неконформный» характер. Выступая, с одной стороны, как хранительница культурного наследия прошлого, как фиксация уже достигнутого прогресса в социальных отношениях и способ поддержания общественного порядка, нравственность, с другой стороны, открывает человеку более широкую перспективу, некоторую иную возможность, еще не реализованную потенцию «подлинно человеческого» бытия. Именно поэтому нравственные концепты могут находиться в критическом отношении к социальной действительности, что позволяет принять их в качестве идейного знамени в прогрессивно-преобразовательных программах социально-классовых и партийных движений<sup>2</sup>.

В предельном выражении эти две функции морали воплощаются в виде двух противоположных систем нравственности — господствующей, ориентированной на поддержание и сохранение существующих устоев, и нравственности революционного класса, устремленной к иному будущему. Но даже в этом случае речь идет не о «двух понятиях» морали, а в конечном итоге о развитии нравственности человечества в целом, о ее переходе через борьбу сталкивающихся позиций из одного общественно-исторического состояния в другое, в ходе которого известные транс-исторические, общечеловеческие ее элементы сохраняются и развиваются<sup>3</sup>.

Не всегда социально-критическая направленность нравственности и ее культурно-кумулятивная, общественно-организующая роль выступают в виде двух явно различных функций. В повседневном поведении человека также проявляется это противоречие должного и сущего, но принимает здесь совершенно иной вид. Весьма типична при этом ситуация, когда моральные требования к человеку «завышены» по сравнению со статистически средним или преобладающим состоянием

---

<sup>1</sup> В советской этике одними из первых на это обстоятельство обратили внимание В.Г. Иванов и Н.В. Рыбакова: «Моральные нормы подчеркивают не только то, *что есть*, но и то, что *должно быть* в отношениях между людьми» [68, 19].

<sup>2</sup> Противоречивое соотношение в нравственности социально-организующего и социально-критического моментов стало одной из острых проблем в этике начиная с Нового времени. Мы не входим в специальное обсуждение этой — весьма сложной — проблемы, которая далеко выходит за границы нашей темы. Здесь имеется в виду лишь в самом общем виде показать, что в морали эти функции так или иначе сочетаются и взаимно переплетаются, что нет, стало быть, никаких оснований ни для сведения морали к одному из этих проявлений, ни для противопоставления «двух понятий» морали.

<sup>3</sup> Известное рассуждение Ф. Энгельса о трех типах морали, представленных в капиталистическом обществе, не заканчивается констатацией межклассового конфликта и противостояния различных систем морали. Энгельс указывает, что «указанные теории морали выражают собой три различные ступени одного и того же исторического развития», они представляют «прошедшее, настоящее и будущее» существующего общества. И поэтому они «имеют общую историческую основу... в них не может не быть много общего», «в морали, как и во всех других отраслях человеческого познания, в общем и целом наблюдается прогресс» [2, т. 20, 95, 94, 95, 96].

нравов (в обществе в целом или в какой-то локальной общности), с тем, что многими признается «нормальным», «обычным», «общим правилом». Тем самым образуются два уровня или плана требований к человеку — один по принципу «как должно быть», что является «подлинно нравственным»; другой — по мере того, «как обычно поступают», что фактически вменяется каждому и что от него на самом деле ожидают окружающие (где может приниматься и не вызывать протеста то, что недопустимо в первом смысле). И в этом случае — когда на практике существует не некое единое, всеобщее, равномерное состояние нравов, а состояние неустойчивое, разнородное и противоречивое, — моральное требование, оставаясь не выполненным целиком, содержит в себе некоторую более высокую возможность для человека, приоткрывает ему перспективу «совершенствования», является симптомом противоречия в самом строе общественной жизни. Это противоречие разрешается не на пути радикальных отрицаний и перестроек существующего образа жизни в целом посредством какого-то единовременного акта, а утверждением нравственного начала в быту или в его спорадических, особенных и нерядовых проявлениях (длительное воспитание и самовоспитание человека, личные образцы самопожертвования и подвижничества, созидание парадигм индивидуального действия, нравственная проповедь и массовое убеждение в том, что «человек способен на большее, чем то, каким он бывает»)<sup>1</sup>.

Вообще же моральное сознание способно выразить «должный», «идеальный» миропорядок и строй жизни не только в виде общественного идеала, социальных утопий или же конкретно-социальных программ преобразования общества на иных началах (в этой своей функции моральное сознание уже выходит за свои собственные границы, переходит в сознание социально-политическое, общественно-реформационное и социально-философское, сливается с ним). Оно также создает в своем представлении некий «подлинно моральный» строй межчеловеческих отношений, который уже теперь соприкасается с фактической действительностью и выступает как критерий повседневной ее оценки и всегда открытая для людей возможность совершать «истинно нравственные» поступки в обыденной жизни.

---

<sup>1</sup> Различение задач революционного ниспровержения существующих порядков и длительно-поэтапной культурно-созидательной работы в более широком, не только нравственном, но и общесоциальном плане стало практической проблемой времени в период перехода молодой Советской республики от состояния гражданской войны к мирному строительству. В.И. Ленин в связи с этим специально указывал, что этот переход требует изменения и нравственно-психологической установки у трудящихся, осознания кардинального различия двух исторических задач. Первая задача — в основном «военная», вторая — «труднейшая, строительная, созидательная». Первая решается в кратчайшие сроки, вторая — «создать новые формы общественной дисциплины» — «дело десятилетий». Во второй задаче невозможно решать проблемы «одним налетом, энтузиазмом», «одним героизмом», «самопожертвованием», готовностью «идти на смерть». Это не героизм «отдельного порыва», а героизм «самого длительного, самого упорного, самого трудного героизма массовой и будничной работы»; не просто готовность «идти на смерть», но сила конструктивного морального примера, доказательство правоты коммунистического принципа конкретным делом. В общем же и целом встает вторая задача — «выработка новой общественной связи», «переработка самих нравов» [3, т. 39, 17—18, 21; т. 40, 219, 305, 307, 295; т. 41, 107, т. 42, 5, 6].

Моральные нормы, принципы, понятия добра и справедливости, требования совести и достоинства человека не только ставят перед человеком цель на будущее, которая должна быть достигнута во временном протяжении, но и указывают ему на возможность и необходимость «истинно добрых» действий уже при существующем положении вещей. И поскольку эта необходимость не полностью воплощается в каждодневных нравах, обычных поступках массы людей, постольку создается постоянно сохраняющаяся напряженность между совершенным миропорядком и его эмпирическим существованием на уровне быта, реальных обстоятельств и обыденных фактов.

В личном самосознании данная напряженность подчас выражается в неудовлетворенности человека собой и в стремлении к внутренней перестройке (самокритичное отношение к вынужденным компромиссам с обстоятельствами, разлад между благими намерениями и сознанием реально возможного, укоры совести и суд над собой, зачастую превосходящий в своей требовательности осуждение общественного мнения). Сколь бы драматичную и даже болезненную форму ни приобретали эти противоречия в самосознании человека, они играют важную культурно-созидательную роль не только с точки зрения какой-то перспективы и возможности, но и в поддержании известного уровня общественных нравов, поскольку они, действуя «изнутри», не позволяют людям, воспитанным в нравственных понятиях, отдаваться целиком на волю внешних обстоятельств. (Вообще же, отличая мораль от обычая по способу детерминации человеческого действия, следует помнить, что сами общественные нравы испытывают на себе регулирующее влияние нравственности. В конечном итоге нравственное требование направлено на установление определенных обычаев в общественной жизни.)

На уровне же общественного сознания нравственностью фиксируется «вечная проблема», как непрестанное напоминание о «подобающем человеку», о требовании, хотя и не исполняемом всецело, но сохраняющем обязующее, волепринудительное значение. Такое осмысление моральным сознанием «вечных вопросов» следует отличать от некоторых квазирадикальных выводов социально-философского или прагматического плана. На этой почве могут произрастать умонастроения пессимизма и скепсиса относительно реальных возможностей человека и общества в истории (на чем, в частности, строят свои «критические» концепции «подлинной нравственности» философы начиная с Шопенгауэра и кончая современными экзистенциалистами и неортодоксами). Представления об «идеальной невозможности» «абсолютного добра» могут использоваться в откровенно идеологических целях апологеты социальной несправедливости, доказывающие, что «истинная нравственность» есть лишь «иное измерение» человеческого бытия, тогда как на практике все может оставаться только как есть. Наконец, на этой же почве в буржуазном обществе произрастают умонастроения «радикального неприятия» существующего общества, резюмирующиеся в авантюрно-анархичных действиях индивидуального или массового бунта.

Все это, конечно, не означает, что мораль как способ воззрения на мир способна порождать лишь иллюзии, лицемерие, крайний пессимизм или активистский

волюнтаризм. Для собственно нравственной позиции характерно, напротив, признание неизмеримых масштабов исторического продвижения, громадности, сложности, длительности и противоречивости стоящих перед человечеством задач. Дело в том, что сама структура нравственных требований к человеку такова, что исключает означенные крайние и однобокие выводы. Безудержному критицизму в отношении фактического состояния человека здесь противопоставляется требование совершать вполне реальные действия ради блага конкретных людей; устремления к идеальной цели должны уравниваться требованием отвечать за фактические последствия своих акций и ограничением допустимых средств во имя конечной цели; радикальное неприятие существующих условий, доводимое до пренебрежения практическими действиями, оценивается как позиция «бездеятельной совести» и т.п. Таким образом, социально-практические или критические позиции в морали могут поверяться и удостоверяться различными критериями, отражающими многообразные условия жизни и потребности человека.

Именно потому, что конечной целью, пределом исполнения моральных требований является не просто какая-то субъективная позиция и критический взгляд на происходящее (как изобразил «моральность» Гегель), а установление общественных нравов, их регулирование, изменение и преобразование, собственно нравственное отношение к фактам отличается особой «трезвостью», учетом множества сторон реально возникшей проблемы, сознанием необходимости считаться с возможными последствиями, усвоением исторически накопленного общественного опыта. В какой фактически мере эти взаимодополняющие требования находят воплощение в той или иной социально-классовой системе морали — вопрос конкретно-исторический, решаемый каждый раз применительно к реальному состоянию нравов и сознания того или иного общественного субъекта. Сама по себе, взятая вне анализа конкретно-исторических условий, «логика» морали ничего не гарантирует, она лишь придает социальной проблеме свое особое звучание и масштаб.

Другой аспект так называемых вечных вопросов нравственности — формирование специфического морального воззрения на общественно-исторический мир человека в целом. Противоречивое соотношение понятий сущего и должного в конце концов приводит к мысленному расщеплению действительности и бытия человека на две плоскости (подобно тому, как это совершается в философском мышлении о мере) — «сущности» и «явления», необходимости «внешней» и «внутренней», «логики фактов и обстоятельств» и «логики долженствования», человека «эмпирического» и «в понятии». Идеалистическая этика, делающая предметом особого внимания эту особенность нравственного сознания, но не способная дать ей исторического объяснения, конструирует особый мир моральных «сущностей», «идеальных значений», «абсолютного добра», «извечных» требований к человеку, предшествующих самому его общественному бытию. Но все дело в том, что эти удаленные от повседневного житейского опыта моральные концепты на самом-то деле отражают какие-то реальные, практические, исторически возникшие потребности общества и человека, характеризующиеся неоднотипностью, различным масштабом и отношением к социальной практике. Они являются «симптомом»

действительных противоречий общественной реальности, составляя внутренний смысл движения истории и выступая как шкала и мерило достигнутого ими будущего. И в приложении к социальной практике эти концепты выступают уже не как равные себе «абсолюты», противостоящие миру «эмпирических фактов», а как ориентиры конкретного действия, сообразуемые с возможностями и требованиями обстоителства.

Отношение философско-исторического воззрения, выраженного в концепции исторического материализма, к этим концептам и представлениям морального сознания принципиально иное, чем, с одной стороны, в идеалистически-моралистических теориях истории прошлого и, с другой стороны, в неопозитивистской «строгой науке», очищенной от «ценностей». С одной стороны, научно-историческое понимание не исключает обоснование выводов социальной теории посредством «самоочевидных» нравственных постулатов, но с другой — оно видит в них не просто субъективные порождения человеческого духа, но особую форму отражения исторических противоречий. Апелляция людей к «так называемой вечной справедливости», по словам Ф. Энгельса, есть для социальной науки «симптом» проблемы, которую она должна решать присущими ей теоретическими средствами (см. [2, т. 20, 153])<sup>1</sup>.

**Личность в контексте моральных отношений.** Из противоречивого соотношения должного и сущего далее вытекает, что в морали индивидуальный субъект действия гораздо более самостоятелен, автономен и свободен от своего непосредственного окружения, чем в рамках обычая (как бы ни поступали обычно окружающие, он обязан, как, впрочем, и все остальные, поступать: как должно). Фактически сложившаяся практика поведения общности сама по себе уже не является для него непререкаемым и самоочевидным законом (на что первым обратил специальное внимание Гегель. В сфере морального действия довольно часто разыгрываются конфликты между локальной общностью, следующей в своем обычном поведении консервативной традиции, особому «кодексу чести» сословия, корпорации и «избранного круга» или же правилу круговой поруки и взаимного попустительства, представлению о «нормальном» и «дозволенном», и индивидом, восстающим против этой фактически принятой нормы во имя собственно нравственного принципа (тема, многократно проигранная в литературно-драматических произведениях). Собственно только в таком, моральном отношении, когда человек «вбирает в себя»

---

<sup>1</sup> В другом месте Энгельс еще более определенно говорит об этом двойном отношении социально-исторической науки (в данном случае политической экономии) к критическим умонастроениям, выраженным в нравственной форме. «Когда... мы говорим: это несправедливо, этого не должно быть, — то до этого политической экономии непосредственно нет никакого дела. Мы говорим лишь, что этот экономический факт противоречит нашему нравственному чувству. Поэтому Маркс никогда не обосновывал свои коммунистические требования такими доводами, а основывался на неизбежном, с каждым днем все более и более совершающемся... крушении капиталистического способа производства... Но что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле. Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым... то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя... Позади формальной экономической неправды может быть, следовательно, скрыто истинное экономическое содержание» [2, т. 21, 184].



общественный норматив и начинает быть самостоятельным носителем принципа, он из «равного со всеми» индивида становится нравственной личностью, обладающей уже индивидуализированным правом судить в зависимости от уровня своего морального сознания.

Существенно изменяется структура общественного понуждения, заставляющего человека совершать предписываемые ему действия. В простом обычае волеопределяющей причиной индивидуальных поступков является стихийная совокупность аффективно-волевых воздействий ближайшего окружения на каждого отдельного человека (сила массового примера, подражание, заражение, внушение<sup>1</sup>, ожидания, расчеты и заинтересованность окружающих). Поскольку само общепринятое и общепризнанное является достаточным основанием нормы, постольку это эмотивное давление общности не нуждается ни в каком «разумном» обосновании (в значительной мере так, как это представилось У.Г. Самнеру — см. с. 149); сама его психическая энергия и есть та сила, которая обязует человека (примерно так, как это рисовал себе Э. Дюркгейм, ошибочно приняв это за собственно моральное отношение). Иное дело в морали: само общепринятое и общепризнанное должно быть обосновано, оценено с точки зрения его «правильности» или же отвергнуто как «неподобающее человеку». И в том случае, если общественное мнение выражает уже собственно моральное требование к индивиду, то оно действует не как просто волевая сила, чистое давление и принуждение, а как веление, которое сам индивид должен осмыслить, обосновать для себя, поверить общеизвестным принципом, нормой, понятиями должного и добра. Соответственно и общность, высказывающая это требование, должна быть готова определенным образом мотивировать его, положить ему основание, не просто принуждать и склонять, но и применять способы разумного доказательства.

Таким образом, в морали происходит отделение собственно «духовных, идеальных» способов воздействия общества на индивида от эмоционально-волевого давления. А это в свою очередь означает, что от повседневного живого «бытия сознания» общности (его ситуативно-проходящего состояния, массового умонастроения, общественного мнения<sup>2</sup>) уже отделилась область устойчивых нормативно-ценностных представлений, хранящихся в общественной памяти. К этим системным представлениям (нормам, принципам, понятиям добра и зла, справедливости др.) и может апеллировать как общность, так и индивид в случае, если возникает практическая

---

<sup>1</sup> Эта сторона групповой и массовой психологии (суггестия) в общем виде, вне ее связи с определенным срезом общественных отношений (таких, как обычай, групповая привычка или мода), образующихся на поверхности социального общения, была рассмотрена Б.Ф. Поршневым (см. [120, 136—147]).

<sup>2</sup> В работах Б.А. Грушина и А.К. Уледова было выяснено, что общественное мнение не есть какой-то особый тип (форма) общественного сознания наряду с сознанием моральным, философским, правовым и т.д., а являет собой сплав различных форм, находящийся, в отличие от исторически стабильных представлений о чем-то, в постоянном движении и изменении; вообще, это — живое, «теперешнее», ситуативно определенное состояние общественного сознания, его пребывание и способ выражения, а не фиксированное содержание (см. [47, 58—93; 150; 151, 253—262]).

альтернатива, конфликтная ситуация, противоречие между тем, что повелевают и ожидают от человека окружающие, и тем, как склонен поступить он сам. Говоря иначе, в морали общественная воля обладает обязующей силой не непосредственно и не сама по себе, а посредством общей нормы и принципа, которые выступают в моральном сознании как ее «истина», критерий и основание<sup>1</sup>.

Нормы, принципы и вообще прочно фиксированные в общественном (или классовом) сознании нормативно-ценностные представления формируются обычно не просто в каждодневных ситуациях взаимного общения, и даже не от одного поколения к другому, но на протяжении исторически значимых эпох, кристаллизуясь в себе конденсаты многовековой исторической памяти и опыт кардинальных общественно-культурных сдвигов. Они поэтому отражают в себе не только ситуативно-преходящее, текущее состояние нравов, но и закономерно необходимые условия существования общества, его историческую преемственность и общие тенденции развития. (Это обстоятельство оказалось вне поля зрения буржуазной социологии и социальной психологии, рассматривающей всякое нормативное волеопределение как суммарный результат наличного массового взаимодействия — см. с. 149—150. В результате же «абсолютные» нравственные ценности оказались теоретически неанализируемыми «резидиумами» — см. с. 150—151.)

Нравственные нормы и принципы отражают не просто внешне представленное, лишь эмпирически воспринимаемое явление, наличное бытие, сущее, но их сущность, историческое основание. Именно эта особенность моральных нормативов как оснований должного действия и наделяет индивида относительной самостоятельностью и автономией в рамках общности: он зависит от общества не непосредственно, через систему внешних, психологических воздействий, а на более глубинном уровне, поскольку исходящее от окружающих веление соответствует общему «принципу», «сущности» общественной жизни. Он не только «чувственное», «аффективное», но и «разумное» существо, способное поступать на основе внутренне осознанного им «закона»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Отсюда вообще вытекает, что явления морального сознания (в форме его логики, структуры, способа обоснования и фиксированных ценностных представлений) не могут быть целиком приведены к плоскости социальной психологии, «суггестии» и «контрсуггестии», «инфлюативной коммуникации» и т.п. Здесь требуется другой уровень анализа — культурно-исторический и понятийно-содержательный, а не «прагматический». В этом отношении мы не можем во всем согласиться с Б.Ф. Поршневым, хотя и выделяющим разные уровни «психологической иерархии» прагматических функций речевого знака, но включающим их все в область психологии (см. [71, 10—13]).

<sup>2</sup> Это отнюдь не означает, что в обычае мы имеем дело с «чувственным» человеком, а в морали — с «разумным». Такие разграничения столь же неоправданны, как представления о морали и обычае как двух рядоположенных или разграниченных эмпирически явлениях. Обычай выступает как сторона морали, а мораль — как сторона или значимость тех или иных обычаев. Точно так же в нравственности человек выступает как «разумное существо» не в том смысле, что он должен здесь мыслить всегда рационально или исключать из своих мотивов всякие чувственные побуждения (такая натурализация проблемы, противопоставление чувства и разума как двух различных субстанций человеческого опыта еще присуща, например, Канту), а просто в том отношении, что моральные отношения выходят за границы любых форм чисто психического общения, переживания и волеопределения (хотя,

То же самое относится к нравственной санкции. В морали оценка поступка и человека, его совершившего, отделяется от непосредственно психологической реакции окружающих, т.е. становится собственно идеальным, духовным актом. Оценка не просто экспрессивно выражает чувства одобрения и возмущения общности, но устанавливает, в каком отношении находится совершенное действие к нормативу. Это значит, далее, что в нравственности состояние правоты, вины или заслуги человека уже отличается от того чисто ситуативного отношения индивида к окружающим (конформность и согласие или психологический конфликт, напряженность и разлад), в какое он попадает, совершив «обычный» или «протипообичный» поступок<sup>1</sup>. В обычае реакция окружающих автоматически следует за отклонением, и сама эта реакция есть санкция в отношении отклоняющегося поведения. (Здесь просто не возникает вопроса о том, кто «прав» в данном конфликте, общность или индивид, ибо последний «неправ» уже тем, что отступает от фактически принятой нормы, какова бы она ни была.) В морали же реакция окружающих имеет значение не сама по себе (как это представлялось Дюркгейму и рисуется в социологических схемах «конформности-отклонения»), а только как выражение, высказывание «истинного» общественного суждения. Соответственно, по логике морального сознания, оценка должна быть «правильной» («справедливой», «заслуженной» и пр.), чтобы иметь вменяющее значение. И индивид воспринимает в ней не просто акт проявления общего недовольства или поощрения, а отражение действительного положения вещей, которое он сам должен признать (или отвергнуть, если оценка «неправильна»). И более того, даже если оценка в той или иной ситуации никем не высказывается (если, скажем, поступок остался неизвестным

---

разумеется, они всегда выступают эмпирически только в той или иной психологической форме), переходят на другой уровень духовного общения и волеопределения, по своему существу относятся уже к исторически содержательным формам «коммуникации», передачи опыта, его наследования и развития; действие мотивируется здесь, хотя и столь же психологически, по форме его побуждения, вместе с тем определяется по его содержанию какими-то более «субстанциально» значимыми видами общественно-исторической необходимости.

<sup>1</sup> Для большего контраста сравним состояние моральной вины с той ситуацией, какая возникает в случае нарушения древнейшей формы общественной нормы — табу. Здесь наказание следует почти с физической непреложностью за действием, вне зависимости от личной вменяемости отступника. Вопрос об оценке вины самого человека просто не возникает — нарушитель запрета (а подчас и его близкие родичи) должен быть просто отторгнут как негодный член от родового тела, погибнуть или быть изгнан. Как считается, нарушение священного табу навлекает беды на весь род и независимо от того, кто совершил его. И наказание мыслится не столько актом воздаяния, сколько «исправлением» создавшегося положения, предохраняет род от несчастий. (В пережиточной форме такое отношение к нарушению нормы сохраняется в некоторых институтах обычного права — в институте родовой мести или концепции коллективной вины, например, в Древнем Китае (см. [123, 161—183]) или даже в варварской Европе [49, 115]. И сам «виновный» переживает свой проступок как катастрофу, делающую невозможным (даже физиологически, вопреки инстинкту самосохранения) продолжение жизни (см. [8, 123; 74]). Такое положение вещей, разумеется, не имеет ничего общего с состоянием собственно моральной вины и с ее субъективным переживанием в форме «чувства стыда», «утраченный совести» или других специфически нравственных чувств, как это иногда изображается даже в нашей этнографической литературе (см., напр., [8, 186, 190, 192]).

окружающим или не обратил на себя внимания), то все равно объективное состояние правоты, заслуги или вины остается точно таким же. Моральная оценка, стало быть, не придает значение совершаемому поступку, а *выясняет* его (поэтому она может быть «истинной» или «ложной»). Эмоционально-экспрессивная форма ее проявления (возмущение, восхищение и пр.) — всего лишь психологическое воплощение, неизбежный компонент волевых отношений между людьми, но не ее собственное содержание. То и другое могут даже объясняться различно. Содержание «истинной» оценки зависит только от характера поступка (мотива, облика человека) и существующей на этот счет нормы. Психологическое же воплощение оценки, кроме того, определяется состоянием сознания окружающих, ситуационными обстоятельствами и временными настроениями, преобладающими в общности; они могут оказаться в данный момент «глухи» к проявлениям зла и, наоборот, обостренно чувствовать его, несоизмеренно вине человека. В этих обстоятельствах от каждого *требуется*, чтобы он был способен адекватно оценивать свои поступки (хотя это, разумеется, не означает, что каждый индивид действительно умеет это делать, что его «суд над собой» во всех случаях более «справедлив», чем суждение окружающих).

По сравнению с обычаем в морали существенно преобразуется также структура и индивидуальной, «внутренней» мотивации действия. В обычаях элементами индивидуального побуждения являются: сложившиеся в практике повседневного поведения личные привычки, расположения, приверженности, влечения; склонность человека к подражанию, заражению массовым примером и коллективно разделяемыми чувствами; естественное стремление совершать действия, ожидаемые окружающими, не выпасть за пределы «принятого»; непосредственная заинтересованность человека в благоприятной реакции со стороны. Эти побуждения находятся на уровне «природной непосредственности» индивида, если использовать в этом смысле выражение Гегеля, и «естественной заинтересованности» человека в «согласии с ближними». Здесь мы имеем дело с такими психологическими образованиями в сознании человека, которые отложились в результате простого житейского опыта, многократного повторения одних и тех же прагматичных уроков, извлеченных из общения с другими. Человек в этой плоскости его самодетерминации побуждается к действиям «изнутри» в том смысле, что его поступки определяются личным интересом и благоприобретенной психической конституцией, всем строем его обычных реакций на обстоятельства.

Указанные механизмы личного побуждения уже неоднократно отмечались в истории социальной и этической мысли и выставлялись в качестве разгадки того, почему же человек на самом деле поступает нравственно (в Просвещении; в социально-психологических концепциях конца XIX — начала XX в.; у Парсонса). Первым последовательным критиком такого, психологического и прагматического, объяснения морального действия явился Кант (см. с. 66—68, 70—71, 76). Он обратил внимание на то, что в совершении морального поступка человек не может исходить только из своей «природы», «эмпирического характера» и простого житейского расчета (склонностей, привычек, заинтересованности в одобрении), ибо нравственный долг может потребовать от него действий противообычных как для

него самого, так и для окружающих. Перед человеком может возникнуть задача обуздания, преодоления или ограничения своей «природы», самовоспитания и совершения морального поступка «в борьбе с собой».

Действительно, в морали выполнение долга часто означает внутреннее и внешнее противоборство человека, отказ от следования привычному и от расчета на внешнее одобрение. В этом смысле нравственное действие уже не является спонтанным, «непосредственно-естественным», если под этим понимать его определяемость «второй природой» человека, которая является результатом накопленного житейского опыта и отложилась в психике в виде аффективно побудительных стереотипов (см. [134, 122]). В результате система внутренней самодетерминации индивида существенно перестраивается. В механизме мотивации образуются две различные плоскости. С одной стороны, человек поступает сообразно своей внутренней, психической конституции. С другой — он должен поступать согласно требованию, которое может и противоречить его предшествующему опыту и ближайшему побуждению; поступать соответственно «более высокому» велению нравственности, поскольку оно еще не стало частью его «внутренней природы»; поступать на основании «разумной воли», как сказал бы Кант, а не просто проявляя свой «эмпирический характер». Второе может переходить в первое, воплощаться в нем, но может и противостоять ему как должное (нравственное) сущему (психологическому).

Тем самым субъективное бытие человека, состояние его сознания как бы раздваивается: в нем различаются то, «каков он есть» фактически, и то, «каким он должен стать» (но каков он уже «есть», поскольку сам же и предъявляет себе эти «более высокие» требования, мыслит и переживает их в качестве «внутренней необходимости»). Таким образом субъективное бытие человека классическая философия прошлого (не только в Новое время, но еще много ранее, в древности): в нем были выделены два плана — «рациональный» и «чувственный»; человек «в понятии» и «эмпирический индивид»; человек «истинный», «разумный» и погрязший в «страстях», «аффектах» и «предрассудках». В действительности же речь здесь может идти о том, что «вторая природа» человека, его психическая конституция, проявляющаяся в непосредственных влечениях и реакциях, склонностях и привычках, не всегда есть то же самое, что его «моральная воля», точнее, собственно духовные, идеальные *мотивы, сознание*, которые только затем могут переходить в действительное побуждение, эмоцию и чувство. Стало быть, и во внутреннем мире также происходит разграничение эмотивно-психического и собственно духовного планов.

Человек может совершать поступки, разумеется, и по первому побуждению и чувству, по внутренней склонности. Но такое «спонтанное» или «автоматическое» побуждение есть уже результат предшествующего нравственного воспитания личности. Это лишь итог «сокращения» в решении той задачи, которая требует, во-первых, разумно-сознательного уяснения и, во-вторых, включает акт самопринуждения, воли, обращенной вовнутрь. Чувство долга есть прежде всего самовеление, усилие над собой, понуждение или самоограничение, лишь в каких-то обстоятельствах переходящее во внутреннюю склонность. Содержание же долга должно быть

осознано, признано и мыслимо, прежде чем превратиться в психологическую самоочевидность, переживание или интуитивное прозрение.

Современные критики «законнической» и «отвлеченно-рациональной» этики Канта и классического рационализма вообще, настаивающие на спонтанной, нерелексующей природе нравственности, обычно интерпретируют «разум», «мышление», «мотив» как технические мыслительные операции, как содержание сугубо интеллектуальной, «логически абстрактной» задачи, решение которой происходит в отвлечении от собственных движений человеческой «самости». «Что такое абстрактная мысль? Это мысль без мыслителя», — говорил Киркегор [239, 296]. Но совсем не так понимали разум и мышление, например, Кант и Гегель, которые видели в них выражение высшей способности человеческого духа решать жизненно-практические, мировоззренческие, исторические и нравственные задачи сообразно достижениям исторически накопленной культуры, универсально, объективно-всеобщим и сущностно-необходимым образом. Для классиков философского рационализма разум и мышление либо были подлинным определением свободной воли (как у Канта), либо сами включали в себя волю как момент направленности сознания на действительность (как у Гегеля)<sup>1</sup>. Разум был для них путем восхождения эмпирического индивида к своей «сущности», «понятию», на уровень высших потенций человеческого духа. Современные же их критики, как правило, имеют дело с «рациональностью», представленной в способе мышления специальной науки, выразившейся в области мировоззрения в сциентизме.

Два плана внутренней самодетерминации человека — это вместе с тем два различных его отношения к внешней реальности, к окружающему миру. В одном случае индивид в своих действиях определяется извне пассивно и неизбирательно, поскольку внешнее понуждение становится для него непосредственно и наиболее ощутимым. Точно так же и «изнутри» он детерминируется «автоматически», в силу актуально возобладавших влечений, привычек, расположений. В другом же случае человек как бы выходит за пределы своей спонтанно действующей психики, может господствовать над ней и в той или иной мере преодолевать автоматизм ее действия. Так как требования внешней действительности он уже не воспринимает только пассивно, а делает ее *предметом*, объектом своего сознания, понимания и волеия. Он, говоря иначе, «выходит за границы» своей субъективности ровно в той мере, в какой способен сознательно относиться к окружающему. Это отношение в действительности характеризует собственно нравственную позицию человека.

Рассмотренный выше способ действия моральных требований обуславливает некоторые характеристики нравственности в целом. К их числу относятся: идеальный характер нравственной санкции и обусловленная этим «незаинтересованность» морального мотива (в смысле отсутствия расчета на компенсацию); не только дей-

---

<sup>1</sup> Вспомним, как высоко оценивает В.И. Ленин Гегеля за то, что у того «познание» («теоретическое») и «воля», «практическая деятельность» изображены как две стороны, два метода, два средства уничтожения «односторонности» и субъективности и объективности» [3, т. 29, 190].

ственно-регулятивная, но и мировоззренческая, идеал-полагающая и духовно-критическая функция морали; роль в нравственной деятельности сознания вообще и субъективного мотива в частности (включая такие характерные для нее мотивы, как индивидуальное чувство долга, личная совесть, побуждение, основанное на чувстве личного достоинства); относительная автономия субъекта по отношению к внешнеэмпирическим воздействиям и психологическим влияниям локальной общности (как выразился молодой Маркс, «мораль зиждется на автономии человеческого духа» — [2, т. I, 13]; способность личности к «самозаконотворчеству», к самостоятельному осознанию и уяснению индивидуальной задачи; особая форма личной ответственности, как способность человека не просто подвергаться вменению и санкции, но и отдавать себе отчет в своих действиях. Все эти многообразные, внешне не всегда связанные непосредственно между собой проявления нравственности, как в фокусе, концентрируются в общей проблеме, получившей традиционное для этики наименование «свободы воли». Об этом стоит поговорить особо, поскольку «свобода воли» часто выставлялась как определяющая характеристика, отличительное свойство нравственности.

**Проблема свободы воли в морали.** Уже упоминалось о том, что в истории этической мысли свобода человеческой воли обычно представлялась как онтологическая предпосылка и основание морали, *первоначальное условие* ее возможности. Тогда как на самом деле свободная воля — это феномен *самой нравственности*, порождение *присущего ей специфического механизма детерминации* человеческого действия (более подробно об этом см. в других наших работах: «Проблема свободы, выбора и ответственности» [155] и «Этическая концепция Иммануила Канта» [156]). «Свобода воли» не есть некая изначально неразложимая данность; она имеет несколько различных проявлений<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Мы здесь опускаем самое простое проявление свободы воли, обнаруживающееся во всяком вообще механизме нормативной регуляции (о нем уже шла речь на с. 223—224): поскольку общественная потребность выступает как нормативное требование, обращенное к воле и сознанию человека, постольку тем самым предполагается, что в обычной практике он часто поступает иначе (в силу каких-то иных социальных причин). Так что всякий норматив включает альтернативность человеческого действия: должно поступать так-то, но фактически возможно и иное действие. В силу существования этой иной возможности и возникает институт нормативной санкции, направленной на пресечение (уменьшение вероятности) отклонений от нормы в будущем. В морали такая форма свободы выбора также существует — как абстрактный момент более сложных форм ее проявления. Ее можно назвать «формальной свободой» выбора: в одном случае человек поступит правильно, в другом — аморально, но выберет он сам. В иудейско-христианской традиции этот феномен был истолкован как дарованная богом человеку свобода выбора «между добром и злом». (В Ветхом Завете говорится, например: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло» [23, Втор., гл. 30, ст. 15], т.е. выбор между исполнением и неисполнением божественных заповедей. Имеется также указание, что человек должен поступать таким-то образом, *если он хочет* «делать доброе и справедливое» — [23, Втор., гл. 21, ст. 9]. Августин назвал это *libertas minor* в отличие от *libertas major*, — той свободы, которая уже включает совершение истинно нравственного действия. Именно в духе формальной свободы, притом даже вне предшествующего ей критерия оценки, была истолкована способность выбора в неопозитивизме и в некоторых вариантах экзистенциализма.

(1) Прежде всего, свобода воли (или выбора) означает специфичное для морали соотношение социально-массового и индивидуального действий. В обычае индивид лишен свободы выбора в том смысле, что его собственные поступки однозначно предопределены общепринятой нормой поведения. Он поступает, «как все»; и в этом случае ему лично уже не может быть вменена вина за содержание его действия, как бы при этом ему ни приходилось поступать: его достаточным оправданием является общее состояние нравов. В нравственности же должные поступки человека вовсе не обязательно определяются однозначно динамикой статистически средних, массовидных действий, той равнодействующей силой, которая жестко детерминирует множество единичных актов. Стало быть, «свободный выбор» в первую очередь означает *индивидуальность* личного действия, возможность совершения человеком поступков (притом должных, нравственных), отличающихся от социально-массового поведения большинства.

Но как это возможно? Ведь в общественной жизни всегда действуют какие-то общие закономерности, регулярности, проявляющиеся именно в повторяемости индивидуальных действий, в том, что они в общем и целом подчиняются динамическим и статистическим законам. И с этой точки зрения индивидуальность, уникальность какого-то поступка выглядит как простое «выпадение из правила», нечто случайное и не имеющее социального значения.

Посмотрим, как эту проблему решали в самом общем, социально-философском плане классики марксизма. (Мы имеем в виду не общеполитическое понятие свободы, а более специфичную свободу выбора или воли.) Вспомним, как в свое время В.И. Ленин критиковал Н.К. Михайловского за допускаемую им свободу воли в области общественно-исторических закономерностей и межклассовых отношений: «...В применении к социологии эти идеи не могли дать ничего, кроме утопии или пустой морали» [3, т. I, 440]. В этом, социально-научном, плане «этическую точку зрения» марксизм, по словам Ленина, подчиняет «принципу причинности» [3, т. I, 440—441]. Характерно, что Ленин отрицает здесь понятие свободы воли не в абсолютном смысле: он относит ее к морально-этическим концептам. Точно так же и Ф. Энгельс говорил о том, что «невозможно рассуждать о морали и праве, не касаясь вопроса о так называемой свободе воли...» [2, т. 20, 115]. Еще молодой Маркс подметил, что «у морали один масштаб, у политической экономии — другой...» [1, 604]. Правда, в то время Маркс считал такое положение вещей результатом отчуждения, полагая, что точка зрения классической политэкономии, абстрагирующейся от морали, есть буржуазный, отчужденный взгляд на вещи. Впоследствии же сам Маркс исходил из того, что для экономической науки является неприменным требование отвлечения от моральных оценок.

Вот как выглядит позиция Маркса по данному вопросу в «Капитале». В сфере экономических отношений, где действуют на поверхности статистические закономерности (рыночных цен, конкуренции), а в глубине — отношения между классами, по отношению к которым индивидуальные субъекты действия выступают только как их персонификации, понятие свободы лишается смысла. «...Здесь, — писал Маркс, — дело идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетво-



рением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов». В этом смысле движение и развитие экономики — «естественно-исторический процесс»; в его рамках менее всего «отдельное лицо можно считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно» [2, т. 23, 10]. И опять же Маркс не отрицает феномен свободной воли вообще, во всех отношениях: он просто выносит его за сферу действия экономических, *всеобщих* законов. В каком-то ином отношении человек может быть лицом индивидуальным (не только олицетворением общего), ответственным за свои действия; он даже может «возвышаться субъективно» над условиями, в каких живет.

В этом смысле Маркс и высмеивает представление Бентама о том, что в сфере «обращения, или обмена товаров», «покупатель и продавец товара, например рабочей силы, подчиняются лишь велениям своей свободной воли» [2, т. 23, 187]. Маркс неоднократно подчеркивает, что экономические механизмы капитала действуют совершенно независимо от морали и обычно вопреки ей (см. [2, т. 23, 94, 279—280] и др.). Но это обстоятельство не препятствует самому Марксу выносить историческим деяниям капитала и отдельных капиталистов нравственные оценки, коль скоро речь идет не об объяснении происходящего, а о суждениях человека, занимающего в отношении к сущему особую, критическую, позицию.

Логика рассуждения Маркса при этом такова, что если даже в каких-то отдельных случаях степень и формы эксплуатации могут зависеть от того или иного предпринимателя, то «в общем и целом это не зависит от доброй или злой воли отдельного капиталиста». Ибо сама эта воля поставлена в жесткие рамки конкуренции, в условиях которой «имманентные законы капиталистического производства действуют в отношении отдельного капиталиста как внешний принудительный закон» [3, т. 23, 280]. Сказанное имеет тот смысл, что если «добрая воля» и побудит капиталиста существенно изменить положение рабочих на отдельном предприятии, то данное лицо окажется экономическим банкротом, т.е. тем самым уже будет вытолкнуто из царства капиталистической экономики. Разумеется, такая свобода выбора всегда остается у человека, но к сфере действия экономических законов она не имеет уже отношения. Стало быть, применительно к *массовым* действиям, подчиняющимся статистическим и динамическим общим закономерностям, понятия «свободы воли» и «свободы выбора» лишены содержательного значения. Именно в этом смысле высказывался и Ленин, подчеркивавший решающее значение для общественной науки (социологии) «сведения индивидуального к социальному»; здесь действуют «критерий повторяемости», «подведение «индивидуальностей» под известные общие законы», «воззрение на социальный процесс как естественно-исторический процесс, — воззрение, без которого, конечно, и не могло бы быть общественной науки» [3, т. I, 429, 430]. Противоположностью этого социологического воззрения является «точка зрения «критически мыслящей» и «нравственно развитой» личности» [3, т. I, 429], которая в принципе, конечно же, возможна и существует на практике, но не позволяет ничего *теоретически* объяснить в социальных процессах.

Маркс так разъясняет существо метода политэкономии (и мы можем теперь добавить, социологии), ее *специфический, специально-научный взгляд* на вещи: «Мы рассматриваем здесь этот общий результат так, как будто бы он был непосредственным результатом и непосредственной целью в каждом частном случае». На самом-то деле отдельный человек (как суверенное, индивидуальное лицо), «быть может, вовсе и не задается целью» достичь этого результата, однако объективно «он, в конце концов, содействует этому результату» [2, т. 23, 326] — способствует ему помимо своей свободной воли, субъективной цели и выбора. Поэтому «здесь (в рамках экономической абстракции. — О. Д.) не место рассматривать, каким именно путем имманентные законы капиталистического производства ...действуют как принудительные законы конкуренции и достигают сознания отдельного капиталиста в виде движущих мотивов его деятельности» (там же). Ибо для политэкономии важна не сфера действия сознания и внутренней мотивации, а объективно-предметные зависимости, которые ставят человека в такое положение, что его субъективный выбор утрачивает всякий смысл. Важно констатировать лишь, что «он в отдельном случае делает то же самое, что в общем и целом совершает весь капитал...» [2, т. 23, 329]. То же самое и рабочий: в рамках капиталистической экономики он отнюдь не является «свободным агентом» [2, т. 23, 310], не выступает даже как лицо, побуждаемое к каким-то действиям «изнутри». Скажем, дело «не изменяется от того, что рабочий осуществляет свое индивидуальное потребление ради самого себя...» Он может при этом испытывать наслаждение и удовлетворение, но это просто не имеет отношения к делу. «Ведь и потребление рабочим скотом не перестает быть необходимым моментом процесса производства оттого, что скот сам находит удовольствие в том, что ест». Поэтому капитал в своем объективном самодвижении, или его персонификация, капиталист, «может спокойно предоставить самим рабочим» выполнение необходимых для него функций воспроизводства рабочей силы, «полагаясь на их инстинкт самосохранения и размножения» [2, т. 23, 585].

Итак, сфера действия экономики и область изучения политэкономии обладает специфической особенностью: здесь действуют статистические и динамические закономерности массового порядка, где индивидуальные «отклонения» взаимно уравниваются и не учитываются в общем движении. Агенты этого движения выступают не как лица, обладающие всякий раз особыми мотивами, соображениями, свободой выбора и решения, а как олицетворения единых закономерностей, внешних их внутренним побуждениям и сознанию. Иначе говоря, в экономике люди испытывают на себе принуждение «естественного закона, действующего подобно закону тяготения»; его «участники здесь действуют бессознательно» [2, т. 23, 85]. С точки зрения политэкономии индивидуальность есть простая случайность, выпадающая из «общего правила». Такой взгляд на массовые действия — результат научной абстракции, подведения индивидуального под всеобщее, в результате чего «свобода воли» человека и выносятся за скобки, рассматривается как нечто не относящееся к сути дела.

Приблизительно такую же картину мы наблюдаем, когда рассматриваем механизм действия простого обычая социологическим методом. Хотя здесь, разумеется, за отдельным человеком всегда сохраняется возможность поступить так или иначе, его «обычный», «правильный» поступок, не выпадающий из рамок исследуемого нами механизма, есть лишь воплощение, олицетворение общего правила. Этот поступок совершается не по свободному выбору, а по логике статистически среднего и общедетерминируемого стереотипа и, даже более того, под жестким воздействием общности на индивида. Поскольку же человек совершает «противо-обычные» поступки (пусть даже при этом он притязает на их исключительную «правильность»), это всегда лишь «отклонение» от общего правила, случайность, словом, нечто выходящее за рамки механики действия собственного обычая.

Совсем иное дело в морали (и в этике, изучающей нравственность специфическими методами). Здесь как раз наоборот, покуда человек поступает по логике общепринятого, но не «должного», постольку он ставит себя вне отношений собственно морали. Но даже в этом случае он может оставаться нравственной личностью, если способен в своем сознании критически относиться к массовым и своим собственным действиям (т.е. быть «внутренне», «духовно» свободным от того, что ему приходится делать в силу чисто внешних зависимостей, «возвышаться над ними субъективно», по выражению Маркса).

Но какое все это может иметь общественное и тем более историческое значение? Ведь в социальном масштабе индивидуальные «отклонения», «исключения» и «субъективные переживания» стираются в массе статистически средних действий. В том-то и дело, что назначение и роль нравственности в общественной жизни выходит за границы этого «простого воспроизводства» наличных социальных условий. Она обнаруживает иную перспективу, другое протяжение человеческого бытия в истории.

Самым простым примером этого является тот случай, когда критическое отношение человека (или отдельной группы людей) к сложившемуся положению вещей, его неудовлетворенность своим существованием и затем «исключительные» поступки становятся, по выражению В.И. Ленина, «началом поворота» в сознании и поведении громадной массы людей, когда отдельные нравственные действия играют роль позитивного примера для всех остальных [3, т. 39, 5, 13, 18, 21]. Но не всегда, конечно, чья-либо инициатива, «свободный почин» является началом общего поворота в состоянии общественных нравов (этому могут воспрепятствовать конкретно-исторические условия). В этом случае выдающиеся из общей массы действия сохраняют значение «парадигмы», «образца», до которых человек способен вообще подняться и какие в иных условиях могли бы стать общепринятой нормой. Эту лишь в истории проявляющуюся и удостоверяемую возможность и открывает человеку нравственность, даже если при данных условиях или в ближайшем будущем она не становится общественно-всеобщим явлением.

Действительная картина общественной жизни всегда более сложна, чем допущенное нами выше некое единое или среднее состояние общественных нравов. Человек на самом деле встречается не просто с однозначными обычаями в той

группе, к которой он принадлежит или практически относит себя, а с крайним многообразием форм поведения, часто с противоположными, взаимно несогласуемыми образами жизни и общественной практики. Как раз такое столкновение, подчас конфликт различных обычаев, и является одним из тех исторических пунктов, в которых образуются условия для возникновения собственно морали. И в этих-то условиях личности впервые открывается возможность выбора — какой образ жизни и действия, обычаи и нормы какой социальной группы она должна принять в качестве своей собственной линии поведения. Здесь и возникает вопрос о «правоте» человека, о разрешении им для себя той альтернативы, в которой выбор в одном случае может означать «истинно нравственную позицию», а в другом — «вину», пусть даже коллективно разделяемую с многими.

Таким образом, реально свобода выбора означает личную ответственность человека за свои действия, даже если он совершает их в согласии со своим непосредственным окружением<sup>1</sup>. Свобода в этом отношении выступает, по существу, как даже более мучительная для человека форма необходимости и внутреннего понуждения — как вменяемое ему веление поступать вопреки самой легкой, «конформной» линии поведения<sup>2</sup>.

(2) Свобода воли, стало быть, более конкретно выражается в относительной самостоятельности индивида от своего ближайшего окружения, в избирательно-критическом отношении к законам поведения, которые он может повседневно наблюдать в своей среде. Но если речь идет о *моральной* свободе (а не о простом чувстве психологической независимости, проявлении чьего-то сильного характера или личном произволе), то такая свобода оказывается для человека возможной не в силу индивидуального предпочтения и субъективной воли вообще, а в той мере, в какой индивид сам становится носителем нравственного принципа и «идеи добра». Мы уже знаем, что само понятие добра имеет общественно-историческое происхождение. И тем не менее может случиться так, что «идея добра», которую инди-

---

<sup>1</sup> Данная проблема иногда приобретает весьма острый характер не только во внутригрупповых отношениях, но и в социально-исторических масштабах. Например, после войны для многих немцев, поступавших во время нацистского режима «как все», встал критический вопрос о том, можно ли тем самым оправдать свои действия; отвечает ли личность за свои поступки в условиях жесткого диктата «обычной» и в данном случае еще и государственно-принудительной, поддерживаемой состоянием массового психоза и «патриотического» опьянения, нормы поведения. Нравственность в этом отношении вступила в разительное противоречие с логикой обычая, верности корпорации и «расовой общности». И в этом отношении мы уже не можем говорить о том, что у нацистов была «своя мораль», ибо, по сути дела, это была не нравственность, а нечто совсем другое — нормы крутовой поруки, массового запугивания, кодекс расовой исключительности, подавление личной совести и попустительство преступлениям, оправдываемое «неполноценностью» других народов. И дело не только в том, что моральное сознание человечества не признавало такой «морали», но и в том, что здесь мы имеем дело с особыми механизмами жесткого социального понуждения, которые к морали не имеют никакого отношения.

<sup>2</sup> «Идеи же, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, — это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им» — так образно-драматически молодой Маркс выразил внутренне-принудительный характер морального требования [2, т. I, 118].

вид воспринял в свое сознание, противостоит наличной социальной действительности (или каким-либо ее фактам). В результате и создается такое положение, что человек должен поступать «вопреки существующим обстоятельствам», «наперекор фактам», с какой бы силой они его ни принуждали к противоположному<sup>1</sup>. Таково еще одно протяжение свободы воли в морали. Это свобода, способность человека поступать по внутреннему убеждению и противопоставлять свою волю стихии внешних обстоятельств. Но этой свободой человек обладает постольку, поскольку он «вобрал в себя» определенное культурно-духовное достояние, выработанное человеческим обществом исторически.

(3) Свобода воли далее означает, что человек может сделать предъявляемое ему извне веление предметом сознательного размышления и самостоятельного решения, обосновать его для себя и тем самым «внутренне» мотивировать и оправдывать свои действия. Одно дело, если идущее извне веление выступает как чистое принуждение, «слепая императивная сила» (как у Дюркгейма), не нуждающаяся ни в каком разумном, «метафизическом» основании; другое — если это веление имеет над человеком власть лишь постольку, поскольку оно имеет оправдание, которое должен признать сам действующий субъект. В первом случае человек выступает как существо, понуждаемое внешним социально-психическим давлением, не способное рассуждать и выбирать. В другом же — человек свободен в том смысле, что за ним предполагается способность и право «самозаконотворчества», самоуяснения нравственной задачи. В последнем случае жизненно-практическая проблема решается не в зависимости от того, как в данной ситуации «считает большинство», а по принципу «доводов разума», понимания смысла происходящего, по логике общезначимых принципов нравственности. Свобода в этом отношении имеет тот смысл, что всякий человек, будучи способен мыслить, обладает правом судить о моральных вопросах в такой же мере, как общность, поскольку он принадлежит к ней духовно.

Но что в таком случае означают «свобода усмотрения», «самозаконотворчество», «доводы разума»? — Только то, что в самом общественном сознании исторически выработанные культурные концепты (в морали это нормы, принципы, понятие добра и пр.) уже отделились от непосредственной стихии живого повседневного опыта общности. И будучи причастным опыту историческому, неизмеримо более широкому и многостороннему, чем текуче-проходящие состояния группового сознания, человек становится «существом общественным» не просто в сфере внешних, социально-психологических зависимостей, но и в области внутренних своих

---

<sup>1</sup> В.И. Ленин, конспектируя параграф «Идея добра» из «Науки логики» Гегеля, так выразил эту критическую ситуацию морального сознания: «Понятие (добра. — О. Д.) как действительное (действующее?) противостоит действительному. Уверенность в себе, которую субъект... имеет в своем само-в-себе и само-для-себя бытии, как определенного субъекта, есть уверенность в своей действительности и в недействительности мира». Такая ситуация есть для Ленина начало активно-преобразовательного отношения человека к миру: «...Мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его». Таков, по Ленину, смысл морально «доброего» — «практика» [3, т. 29, 194—195].

определений. Его действия и сознание определяются «принципом», «сущностью» законов общественной жизни, а не ее ситуативно-конъюнктурными обстоятельствами. Стало быть, способность человека детерминироваться в своих поступках и актах воли не только «извне», но и «изнутри» в сфере морали означает в конечном итоге его прямую открытость и обращенность к беспредельным масштабам истории и ее культурно-духовному наследию, его выходение за границы только локально-эмпирических, внутrigрупповых связей.

(4) Чувство личной ответственности, «разумность» воли, способность «самозаконодательства» и т.п. отнюдь не являются заранее положенными качествами человека как такового, константами или параметрами его психики или мышления. То, о чем здесь говорится, имеет прежде всего тот смысл, что таковые способности *вменяются* человеку нравственностью. Они образуются не внутренней структурой его сознания или его «эмпирическим характером», «природой» (даже «второй», социально сформировавшейся «природой»), а тем способом вменения, который составляет специфическую особенность морали. Всякий раз человек *еще должен* подняться на уровень предъявляемых ему требований (т.е. *должен* обладать «свободной волей», быть лично ответственным, сознательным, самостоятельным, разумным и т.д.), какова бы ни была к этому моменту его психическая конституция, строй сознания, сложившиеся в результате предшествующего опыта. В морали, иными словами, не долженствование вытекает из фактической способности и склонности, состояния сознания и предрасположенности человека, а наоборот, эти способность и предрасположенность должны воплотить в себе веления нравственности: от человека может потребоваться самому стать иным, дабы выполнить свой долг. (Таков рациональный смысл известного кантовского парадокса: из «должен» вытекает «может», а не наоборот.) Это методологическое положение в рассмотрении нравственной детерминации человека, имеющее тот смысл, что ему приходится в этой плоскости отношений поступать по логике возникающих перед ним требований, а не своей актуальной конституции, и заключает в себе разгадку наиболее сложной стороны проблемы — соотношения психической каузальности и долженствования (см. с. 106—116). Трудность данной проблемы состоит в том, что даже в случае «внутренней» детерминации своего поведения человек может оказаться полностью несвободен в своих решениях и поступках.

Обычное детерминистическое объяснение морального поведения человека (особенно отчетливо выраженное в рационалистической философии XVII—XVIII вв., затем в социально-психологических концепциях конца XIX — начала XX в. и, наконец, в теории социального действия) сводится к тому, что человек может поступать лишь так, каков он фактически есть. Его действия жестко предопределены его характером, привычками, склонностями, влечениями и внутренней заинтересованностью в чем-то. Индивид во всех случаях побуждается состояниями его сознания, «органическими» потребностями, прошлым опытом. Чем бы ни мотивировался человек в том или ином случае, его движущие импульсы заранее заключены в нем самом (он действует поэтому как «*automaton spirituale*», по выражению Лейбница и Канта [72, т. 4, ч. 1, 426]). Рассуждая по этой логике, если

человек выбирает свои поступки, исходя из каких-то разумных обоснованных доводов, то эти доводы, по сути дела, predeterminedены предшествующими им соображениями, т.е. более ранними по времени психологическими состояниями человека. Как формулирует данное положение Спиноза, «в душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая, в свою очередь, определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности» [138, т. 1, 445]. Вот как та же самая по сути логика рассуждения представлена в современных изысканиях по проблеме человеческой свободы: если «причины моих действий — мои собственные внутренние выборы, решения, желания — сами причинно обусловлены... то мы не можем избежать вывода о том, что при данных каузальных условиях этих внутренних состояний я не способен решать, волеить, выбирать или желать иначе, чем я фактически это сделал». В таком случае человек не имеет «контроля» над своими волевыми действиями, ибо всякое его внутреннее движение заранее predeterminedено какими-то начальными установками. Это значит, что человек «волей-неволей действует согласно» своим «актуальным предпочтениям» [300, 44—46].

По существу, все это — психологистическая, притом натуралистическая интерпретация побудительных причин человеческого действия. Они представлены в виде бесконечной цепи причин и следствий, вытянутых в однолинейной временной последовательности. С этой точки зрения всякие настоящие и будущие поступки человека «predeterminedены его прошлым». Человек здесь рисуется, в сущности, в виде некоего раз и навсегда заведенного автомата, в котором воздействия извне запечатлеваются в его «устройстве» или «программе», что затем и производит с необходимостью определенные действия. Так, вообще говоря, действует любой природный объект, но не человек как субъект<sup>1</sup>.

Но в том-то и дело, что мораль — внеприродная, общественно-историческая детерминанта человеческого действия, притом такая, что здесь даже концепт «второй природы» человека как конденсата его прошлого опыта оказывается не всегда достаточным и применимым. Требование нравственности обращено к сознанию и воле человека таким образом, что психика индивида и его органически естественные влечения перестают быть абсолютной границей его дееспособности. От человека может потребоваться нечто такое, что можно исполнить лишь в преодолении его «внутренней природы», фактически сложившейся к настоящему времени конституции его характера и даже строя его мышления. В этом смысле человек «выходит за свои пределы» — пределы «частного лица», самообусловленного «изнутри» индивида. Его мотивы определяются уже не его «внутренними состояниями», а той практической, волевой и духовной задачей, которую ему предстоит выполнить.

---

<sup>1</sup> Как известно, К. Маркс считал главным недостатком предшествующего материализма то, что им действительность (в том числе и человек) берется только в форме объекта, а не как человеческая деятельность. «Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом...» [2, т. 3, 2]. Данное положение целиком относится и к истории проблемы свободы воли.

«Природа» человека из детерминанты, напротив, становится объектом его воли, предметом его духовно-практического воздействия (ограничения, формирования, воспитания). Свобода воли в рассматриваемом нами сейчас отношении означает способность человека, по словам Ф. Энгельса, «заставлять законы природы», в том числе «законы, управляющие телесным и духовным бытием самого человека», «действовать для определенных целей» [2, т. 20, 116]. В этом-то смысле в морали человек и «преступает свои пределы», или, точнее, «господствует над самим собой».

Но как это возможно? Ведь всякое действие все-таки должно быть определенно «изнутри», в том числе и побуждаться психологически. Как, стало быть, возможно исполнение морального требования, «не считающегося» с фактической конституцией человека? Сообразно «более высоким» требованиям нравственности и во внутреннем, субъективном бытии человека образуются две плоскости детерминации, два способа самоопределения — активно-субъектный и пассивно-психологический. Лишь ко второму плану имеет отношение механистическо-детерминистская концепция линейной каузальности, но это еще не есть собственно человеческий способ бытия, отличный от всей остальной природы. Самоопределение же человека во втором смысле есть «прорыв» этой сплошной, непрерывной цепи «внутренних» зависимостей, — прорыв посредством воздействия субъекта на свою собственную природу извне, откуда-то «со стороны». Последнее имеет вот какой смысл. Когда перед человеком возникает непреложное, но не укладывающееся в рамки стереотипов его сознания и психики требование (вообще — проблема, задача, противоречие или иная возможность), он делает это открывающееся ему вовне «задание» предметом сознания, субъективного освоения и практической воли, а не воспринимает его пассивно, как нечто только на него *воздействующее*. В отличие от животного, человек, по словам К. Маркса, «делает самую свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино... Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность» [1, 565—566].

Трудность понимания этой специфически человеческой, духовной и в данном случае нравственной детерминации состоит в том, что здесь «внутреннее» и «внешнее» поменялись местами. Поскольку человек определяется «изнутри» (своей психической конституцией), он детерминирован «внешне», т.е. независимо от своей сознательной воли; и лишь поскольку он ориентирован «вовне», раскрыт миру, относится к нему как содержанию своего сознания, он мотивируется «внутренне», как субъект, т.е. свободно от своей «природы».

Теперь только мы можем дать подлинное истолкование и объяснение тому расщеплению бытия человека на два плана, или измерения, как оно изображается в идеалистической философии (человек в «царстве природы» и в «царстве свободы» у Канта, «каузальный» и «ценностный» способы представлений о человеческих действиях у Виндельбанда; человек, пребывающий сразу в «двух мирах», «одно-временно онтологическое и аксиологическое существо» у Гартмана). На самом-то



деле человек вовсе не *пребывает* в двух несопричастных сферах бытия, существующих независимо от него. Он, напротив, *сам создает* своей жизнедеятельностью эти два способа *его* бытия и своим практическим действием заставляет одно переходить в другое. Внутренняя раздвоенность здесь выступает как форма его моральной активности (ответственности) в отношении к себе, как форма «самоуправления» или «творчество самим себя».

Опять мы видим взаимную сопричастность нравственности как способа отношения человека к миру и себе самому и классической философии. Уже классическая философия Нового времени произвела такое расщепление человеческой субъективности на два плана («разум» и «чувственность») и потому смогла зафиксировать феномен внутренней свободы человека. В господстве «разума» над «страстями» и «аффектами» она и усмотрела решение проблемы свободы воли. Однако разум в этой философии был представлен как некая изначальная характеристика человека, как равное себе первоначало. И потому освобожденный от индивидуальной субъективности человека разум в конце концов предстал в виде внечеловеческого, возвышающегося над ним самим неподвижного принципа или самодвижущейся «логики идей». Как обладатель разума, человек утрачивал способность быть субъектом в подлинном смысле этого слова; в своем мышлении он оказался столь же «заданным», как и в царстве природы. (Против такой интерпретации разума и возстал философия существования начиная с Киркегора, стремясь сохранить человеческую свободу по ту сторону разума.)

Как и почему это произошло? Мы уже говорили о том, что классические для истории философии в прошлом концепты типа «разум», «воля», «чувство» сразу же обнаруживают свою метафизическую отвлеченность, как только их начинают прилагать к определению понятия нравственности. Дело представлялось таким образом, что разум как таковой обладает способностью объективности и всеобщности по сравнению с субъективностью и ограниченностью человеческой чувственности. Но ведь в нравственности чувство также может обладать такой способностью — усматривать нечто с достоверностью, побуждаться не «сущим», а «должным», т.е. не внешне-эмпирическим фактом, а сущностными измерениями человеческого бытия. Дело здесь, по-видимому, вовсе не в абстрактном противопоставлении «чувства» и «разума», каждое из которых само по себе якобы *обладает* теми или иными способностями; в действительности как раз наоборот: понятие «разум» в философии прошлого есть лишь обозначение способности *самого человека* ориентироваться в мире всеобще-необходимым и предметно-объективным способом (но вовсе не обязательно при этом в отвлеченно-интеллектуальной форме). Способность разума (и точно так же подлинно «человеческих чувств», способных, как говорил К. Маркс, быть «теоретиками» [2, т. 1, 592—594]) формировалась в человеке исторически, по мере того, как в самой практике общественной жизни возникала объективная потребность в многосторонней, «глубинной», преодолевающей локальную ограниченность ориентации субъекта действия в окружающей действительности.

В нравственности такая ориентация, разумеется, представляет лишь одну из многих сторон практической и духовной деятельности общественного человека. Соответственно «разумность воли» человека здесь проявляется весьма своеобразно. Но тем не менее в этих проявлениях можно распознать то, что имела в виду рационалистическая философия прошлого. Повторим то, о чем уже говорилось: в отличие от обычая, в морали субъект деятельности ориентируется не только на локальную общность («особенное» в классически философской терминологии) и не только на внешние психологические («случайные», «ситуационные») реакции; побуждается не просто своими внутренними («субъективными») импульсами, проявляющими только его собственный («индивидуальный», «частный», «ограниченный») опыт. В морали начинают действовать более широкие («универсальные», «всеобщие») и глубинные («сущностные», «необходимые») исторические детерминанты поведения, обнаруживающиеся не просто на поверхности межличных и внутригрупповых взаимоотношений (в сфере «эмпирического», «наличного бытия»), но и в форме исторически создаваемой культуры («субстанции» человека), которые становятся достоянием личности (на ее место часто подставлялся «абсолютный субъект»).

Но все дело в том, что эти отвлеченные формулы классического рационализма обрели для философии значимость сами по себе, были наделены имманентной логикой самодвижения, заговорили собственным языком [2, т. 3, 448]. И потому специфический строй морального мышления — и в том числе характерная для него свобода воли — оказался чем-то только подчиненным всепронизывающей логике всепознававшего Разума. Вот почему в адрес рационализма стали раздаваться обвинения и упреки в забвении «исконной человеческой свободы».

Реально значимый смысл этих возражений можно свести к нескольким основным вопросам. Если нравственный разум обладает свойством всеобщности, то чем отличается эта всеобщность от той, какая представлена в объективно познавательном и в частности научном мышлении? Что вообще означает «всеобщность» в моральном сознании, если реально оно почти всегда имеет особенный, групповой и индивидуальный характер? Далее, если всеобщность моральных суждений и есть то, что позволяет человеку возвыситься над своей субъективностью, то не влечет ли это за собой устранения из морали человеческой субъективности как таковой? Что вообще может означать «объективность» моральных суждений, принципов и норм нравственности, если они столь же «субъективны» по способу их выражения? Каким образом объективность можно совместить со свободой выбора? Что более важно в морали — объективная обоснованность исповедуемого убеждения или то, что человек избрал его сам, лично, субъективно? Что чему предшествует — мышление, познание или выбор? (Так поставили вопрос экзистенциалисты.) И последнее. Если моральная деятельность по своему существу разумна, то как это можно совместить с практической «нерациональностью» некоторых подлинно нравственных актов? Не означает ли свобода в этом смысле способность человека поступать вопреки всякой целесообразности?

Таковы некоторые из проблем, которые нам придется обсуждать в дальнейшем. Проблема свободной воли далеко не исчерпана. Здесь возникает целый ряд антиномий, разрешение которых предполагает анализ некоторых других сторон и характерных черт нравственности.

## 2. ГРАНИЦЫ ЗНАЧИМОСТИ НРАВСТВЕННОГО ТРЕБОВАНИЯ

**Понятия субъекта и объекта морального требования.** В определении того или иного способа нормативной регуляции существенное значение имеет, во-первых, откуда или от кого происходит обязывающая сила характерных для него требований к человеку; какой *субъект* этих требований (если таковой имеется), формулирующий, утверждающий и поддерживающий своим влиянием их, от лица которого они предъявляются людям и на авторитете которого они могут основываться. Так, в праве законополагающим субъектом является государство; в обычае субъектом требования, вменяемого в исполнение множеству отдельных индивидов, является общность в целом, вырабатывающая своим практическим опытом и поддерживающая своим коллективным воздействием общепринятую норму поведения. Во-вторых, столь же важной отличительной характеристикой того или иного типа регуляции является то, на действия каких лиц, групп, классов распространяются нормативные требования, сколь широк ареал их применимости, обязательности и значимости. Предполагаемый или действительный исполнитель нормы и является *объектом* требования (в смысле объекта вменения, оценок и санкций). Нормы права, например, в своем обязывающем значении распространяются на всех членов данного общества; в этом смысле они имеют социально-всеобщий характер. Нормы же обычая или организации распространяются на членов той или иной общности (национальности, этнической или социальной группы, ассоциации, учреждения или подведомственной ему административной области), эти нормы практикующей, так или иначе им подчиняющейся. В этом смысле обычные и организационные нормы чаще всего имеют локально-ограниченное применение. В-третьих, каждому типу регуляции соответствует то или иное соотношение субъекта и объекта требований<sup>1</sup>. Как было показано, в праве и других институционных регуляциях

---

<sup>1</sup> Употребляемые здесь понятия «субъект» и «объект» нуждаются в дополнительном разъяснении. В правовой литературе, например, понятия «*субъект права*» и «*объект права*» употребляются в ином смысле. Субъект права — это носитель прав и обязанностей, их обладатель и исполнитель, юридическое лицо, должное следовать закону и способное предъявить иск в осуществление своих прав; объект права — это предмет данных обязанностей и прав — имущество, область суверенитета, круг обязанностей, а также лиц, в отношении которых совершаются правомерные или неправомерные действия. Объектом же нормативного требования (или регуляции) является его исполнитель, как его личность, поскольку ее качества должны соответствовать норме, так и его практические и духовные действия. Объект требования одновременно выступает как субъект нормативного поведения (что приблизительно и соответствует субъекту права). Аналогичным же объекту права является объект этой деятельности — человек или круг лиц, в отношении или ради которых совершается поступок, чьи интересы он затрагивает и кто испытывает на себе его последствия.

существует разделение субъекта и объекта требования, тогда как в неинституциональных нормативах то и другое в общем и целом совпадают. Например, в обычае общность, формирующая и поддерживающая норму поведения, и есть та общность, которая эту норму повседневно исполняет.

Все эти особенности нормативных регуляций имеют прямое отношение к их природе, механизму их действия. Возникает, стало быть, вопрос о том, каковы субъект и объект морального требования и в каком соотношении они находятся между собой.

**Проблема всеобщности моральных требований.** Уже говорилось, что одной из самых острых проблем в истории этики явилось соотношение в нравственности особенного и всеобщего. С одной стороны, в области морали фактически наблюдаются самые различные групповые позиции и нормы поведения, имеющие всякий раз особенный характер и содержание. С другой же — феноменология нравственного сознания обнаруживает в себе явление предельной всеобщности морального императива и нормы: всякое требование к человеку — и в этом отличительная черта собственно нравственного императива — в принципе распространяется на всех людей, на человечество в целом. Таким образом оно воспринимается сознанием морального субъекта, что вслед за Кантом стало широко признанным положением в этике. Так в теории морали возникает антиномия, причем тезис и антитезис одинаково подтверждаются нравственным опытом — в одном случае внешнеэмпирическим, нравописательным, историографическим и этнографическим; в другом — «внутренним», интроспективным или феноменологическим.

Существует и еще одно, второе, измерение проблемы. Даже если в виде компромисса признать, что моральное требование имеет всеобщее значение лишь в пределах какой-то исторической общности и эпохи, то и в этом случае вопрос не решается. В структуре моральных отношений подчас возникает такое положение вещей, когда индивид является исполнителем совершенно особых, уникально неповторимых требований, которые по самому своему существу не могут стать общепринятой нормой поведения. Действия, совершаемые в какой-то исключительной ситуации, в критических или крайних обстоятельствах, являющиеся актом подвига, индивидуального или группового героизма, полного самопожертвования, выступают как морально должные и ценные, но в обычных, «средних» условиях общей нормой не становятся. Индивидуальность нравственной задачи проявляется не только в каких-то экстраординарных обстоятельствах. Всякая вообще моральная обязанность применительно к определенному субъекту действия выступает как в каком-то смысле индивидуальная, своеобразная, отличная от общего правила: она зависит от конкретной жизненной ситуации, в которой находится данный индивид, и от того, какого рода он человек (например, от его способностей, меры развития его нравственного сознания, чувства ответственности в соответствии с древним принципом «кому дано, с того да спросится»). Это измерение проблемы — индивидуальность нравственной задачи и ответственности — явилось в этике (особенно в «ситуационной» этике, исходящей из признания уникальности всякой человеческой ситуации и бытия «конкретного» человека) существенным препятствием

для повсеместного признания «рационалистического» принципа всеобщности моральных требований. Так или иначе, но положения о всеобщности, универсальности и особенности, индивидуальности нравственных императивов, в обоих случаях признаваемые их дефинитивными характеристиками, оказались в этике в соотношении взаимоисключающих антитез.

Рассмотрение означенной проблемы можно начать с констатации внешнего парадокса. Мораль отличается от обычая тем, что она, с одной стороны, прорывает локальные границы традиционно-этнических и внутригрупповых норм, противопоставит им как нечто более широкое, охватывающее, всеобщее, а с другой — превращает совершенно равнозначные, для всех индивидов одинаковые нормы обычного поведения в индивидуализированную задачу личности, обособившейся от «родового тела», клана или иной замкнутой общности. Совместить то и другое можно, лишь показав, какое историческое значение имели оба явления, как они возникали в истории человеческого общества.

**Племенные обычаи и нравственность.** Мы уже знаем, что обычная норма распространяется только на членов практикующей ее общности<sup>1</sup>. Другие же общности (родо-племенные коллективы, народности, этнические, социальные, культурные, экологические, корпоративные группы) могут практиковать иные обычаи. Традиционалистское сознание может относиться к «чужим» обычаям лишь негативно, враждебно или безразлично (в зависимости от того, оказывают ли инородные обычаи разрушительное воздействие на нормы поведения данной общности). Тогда как «свои» обычаи во всех случаях «правильны», что разумеется само собой. Иное дело моральное сознание: оно способно *дать оценку* как «своим», так и «чужим» обычаям (если, конечно, обычаи по своему характеру подпадают под такую оценку). Но посмотрим, как дело происходило в истории.

Пока племенные общности остаются замкнутыми и чуждыми друг другу, вопрос о том, какой из обычаев «правилен», просто не возникает, — каждый законен в своих границах, притом обычно-традиционное сознание может ничего не знать о «чужих» обычаях или просто «не видеть» их<sup>2</sup>. Когда же различные племена приходят в контакт одно с другим, инородные обычаи прежде всего могут оказывать лишь разрушительное воздействие на устой родо-племенного коллектива. Отсюда — крайне нетерпимое отношение к «чужим» обычаям, — отношение, основанное не просто на догматическом усвоении людьми привычного образа жизни,

---

<sup>1</sup> В известном смысле это даже тавтология, ибо обычай и есть, по определению, *практикуемая какой-то общностью* норма поведения.

<sup>2</sup> Такое положение вещей зафиксировано, например, в некоторых литературно-исторических памятниках древности. Одиссей у Гомера, попадающий в неведомую страну, задает себе вопрос: «...К каким людям попал я?.. вовсе не знаящим правды?.. [46, песнь VI, ст. 120]. «Знающие правду» — δῖκλοι, т.е. «следующие обычаю»; δῖκτῃ, переведенное В.В. Вересаевым и В.А. Жуковским как «правда», в том контексте означало «обычай» (например, гостеприимства). И если у людей чужой страны такого, привычного для эллина обычая нет, то здесь нет обычая вовсе, то здесь царит «беззаконие».

но являющееся способом бессознательной культурной самозащиты<sup>1</sup>. Но дальнейшее развитие связей между племенами может продиктовать более терпимое отношение к другим обычаям. В этих условиях даже возникает общее правило «уважать чужой обычай». Такая ситуация возникает, например, при чересполосном расположении племен, часто вступающих между собой в торговые, военные и культурные связи. В этом случае проблема всеобщности нормативов по-прежнему ограничивается рамками простой общности и не ставится по отношению к разнородным обычаям (каждый из них «правилен» в каких-то локальных границах). Но рано или поздно — например при возникновении межплеменных союзов и межнациональных государств — эта проблема должна быть поставлена. Перед людьми возникает необходимость сравнивать «свои» и «чужие» обычаи и давать тем и другим сравнительную оценку по каким-то общим критериям.

Такая культурная ситуация создается, например, в Греции VI—V в. до н.э., когда общение между племенами Пелопоннеса и другими, «варварскими» народами становится особенно интенсивным, а среди греческих, достаточно разнородных по культуре, племен резко усиливаются тенденции общеэллинского сознания и стремления к созданию единой государственности. В этих условиях формируются и сталкиваются между собой три различные точки зрения на то, как должно относиться к чужим обычаям. Одна — традиционно-консервативная, этноцентрическая, описанная выше. Первую серьезную брешь в архаико-традиционалистском сознании пробивают ранние софисты, исповедующие принцип терпимости к чужим обычаям, поскольку каждый из них «законен» в своих рамках<sup>2</sup>. Эта, вторая точка зрения является релятивистской, плюралистической («функционалистской» в современной терминологии), но в общем не выходящей за границы обычно-локальных представлений о должном. Но наряду с традиционалистски-догматическим и релятивистскими воззрениями возникает и третья точка зрения — более широкое видение законов жизни людей, представленное, например, в исторических описа-

---

<sup>1</sup> Такое отношение к чужим обычаям возникает именно в условиях частых контактов, когда влияние этих обычаев ставит под угрозу культурную и социальную автономию данной общности, что было характерно, например, для иудеев, рассеянных среди других племен и стремившихся оставить в неприкосновенности «веру отцов» и тем самым свое единство (см. напр., [84, 170, 777, 237, 243—247] и др.).

<sup>2</sup> В «Двуречивых рассуждениях» неизвестный софист, доказывающий невозможность общего определения должного и предосудительного, демонстрирует это фактом разительного расхождения в их понимании у разных племен и народов: «У лакедемонян, например, считается прекрасным, чтобы девушки упражнялись и приходили с открытыми руками и без хитонов; у ионийцев это безобразно... У македонян кажется прекрасным, чтобы девушки до замужества были любимы и сходились с мужчинами, а когда выйдут замуж — это безобразно; у греков же то и другое безобразно. У фракийцев татуировка — украшение для девиц, у других же это знаки наказания для провинившихся... Массагеты, убивши родителей, поедают их... в Греции же, кто это сделал, скрывается в дурном виде и должен умереть, как совершивший безобразное и ужасное» [97, 17] и т.д. и т.п. Как мы видим, анонимный автор просто констатирует различие обычаев, притом не делая разницы между вопросами морали, этикета, символики и этнокультуры. Именно поэтому он оказывается неспособен поставить вопроса об оценке самих обычаев, об их «справедливости». Разумеется, это не конкретно-исторический, а фактографическо-бытописательный и релятивистский подход к проблеме.

ниях Геродота. Последнему присущ тот взгляд, что можно дать сравнительную оценку различным обычаям и некоторые из них признать более правильными, гуманными, справедливыми и достойными человека по сравнению с другими<sup>1</sup>. Такой взгляд исключал и догматическую приверженность к «обычаям отцов» как единственно возможным и правильным, и релятивистское стирание граней между нравственным и аморальным. Обычай, пусть даже самый укорененный, может быть оправдан или подвергнут критике, быть принятым или отвергнутым в зависимости от того, является ли он «справедливым», *нравственным*. Таков смысл историко-сравнительных экскурсов «отца истории». Именно по этому пути шло формирование собственно нравственного сознания.

Возникновение «вселенского» видения условий человеческой жизни с точки зрения принципиального единства нравственных законов человечества можно оценить как всемирно-исторический поворот в общественном сознании. Его, разумеется, трудно приурочить к какой-либо временной дате или к одной эпохе. Тем не менее его начало засвидетельствовано в философско-этическом и историческом сознании древности, как в Западной Европе, так и на Востоке<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Геродот, признавая, что конфликты и войны могут возникать между народами в силу различия их обычаев и вытекающих отсюда оценок одних и тех же действий, пытается вместе с тем установить, на чьей стороне в таких столкновениях оказывается правда. Подвергая осуждению греков, которые начали войну с Троей, по преданию, из-за похищения Елены, Геродот пишет, что «похищение женщин, правда, дело несправедливое, но стараться мстить за похищенное, по мнению персов, безрассудно. Во всяком случае мудрым является тот, кто не заботится о похищенных женщинах» (вопреки обычаю эллинов). «...Эллины же, напротив, ради женщины из Лакедемона собрали огромное войско, а затем отправились в Азию и сокрушили державу Приама». «Несомненно тяжкая вина лежит на эллинах, так как они раньше пошли походом в Азию, чем варвары в Европу» — такова беспристрастная, наднациональная оценка Геродота [42, 12].

Вообще, Геродот, по свидетельству советского историка С.Я. Лурье [98], не боится восторгаться «чужими» обычаями, ставя их иногда выше соответствующих норм поведения греков, но, с другой стороны, возмущается иными обычаями других народов, противопоставляя им более «правильные» обычаи эллинов. Он, например, осуждает все те черты в характере и образе жизни персов, которые связаны с режимом деспотизма, противопоставляя им свободолюбие и чувство личного достоинства греков. «Космополитизм» воззрений Геродота, как его характеризует С.Я. Лурье, имеет характер более углубленного понимания существующих законов жизни, чем у софистов: оправдание обычая не в нем самом, а в том, насколько он отвечает всечеловеческим должным законам жизни. Во многих отношениях «универсализму» Геродота подобны воззрения на историю древнекитайского историка Сыма Цяня [86, 86—111].

<sup>2</sup> В античной философии характерными примерами являются этические концепции Сократа, Платона, Демокрита; особенно остро универсалистские мотивы выражены у киников и стоиков, в их идее «космополиса». *Κοσμοπολίτης* — это человек, который уже не во всем признает безусловную власть локально-политических установлений, но живет согласно единому для всех людей «сущностному» («природному») закону. Впоследствии эта идея была воспринята ранним христианством. Отчасти, на короткий период, она разделялась даже некоторыми сектами иудеев (см. [4, 240—241]). На Востоке же «Дхаммапада» и «Бхагаватгита», «Дао дэ цзин» и отчасти даже «Лунь Юй» Конфуция в какой-то мере проникнуты идеей равного для всех нравственного закона. Правда, в Индии и Китае «вселенские» мотивы были подавлены локально-традиционалистскими и кастово-сословными под влиянием особых исторических условий; даже буддизм, когда стал мировой религией, впоследствии был существенно трансформирован в направлении локально-замкнутых законов поведения (см., напр., [147, 6—10]).

При столкновении разнородных или даже взаимоисключающих обычаев моральное требование не только не утрачивает всеобщего характера, но, напротив, как раз в этих условиях, когда возникает необходимость либо взаимного приспособления и примирения обычаев, либо изживания одних, восприятия и культивирования других, оно и становится подлинно общечеловеческим, распространяющимся на все народы, преодолевая локалистский традиционализм их образа жизни и мышления. Разумеется, процесс взаимного приобщения и ассимиляции нравственной культуры разных народов далеко не кратковремен и происходит не в какую-то одну эпоху, а на протяжении всей обозримой истории человечества. Возникающее в результате противоречие должного и сущего (универсальность должного миропорядка, поскольку затрагиваются специфические вопросы морали, и фактическая разнородность нравов) поначалу разрешается лишь идеально — посредством оценки различных образов жизни на основе единых, не всегда ясно осознаваемых критериев. (Обозреватели нравов в эпоху зрелой античности Геродот, Теофраст, Плутарх, Саллюстий, Сенека, Тацит, Плиний Младший — см., напр., [82, 211—217], — а в Новое время Монтень, Ларошфуко, Лабрюйер, Шафтсбери, Монтескье неизменно обращают внимание на крайнюю разнородность существующих в мире нравов и обычаев и тем не менее в подавляющем большинстве случаев в своих оценках молчаливо исходят из некоторой единой, очевидной для них точки отсчета, единственно верного критерия нравственности — см. [91; 92; 106; 107; 291].) Тем самым в общественном сознании уже ставится проблема утверждения единого для всех людей и народов образа жизни, «подобающего человеку». В этике же, как отражение этого феномена морального сознания, возникает концепт «абсолютных ценностей» («природного», «космического» или «божественного» универсального закона, «вечной справедливости», «совершенного» или «высшего блага» и т.п.).

Каким образом можно оценить этот поворот в развитии нормативного сознания? Является ли присущий нравственности универалистский взгляд на должное антиисторическим? Здесь, по-видимому, надо различать собственную логику морального сознания и те спекулятивно-философские, этические и исторические концепции, которые так или иначе эту логику воспринимают, преломляют и трансформируют. Конечно, взгляд на историю в целом под тем углом зрения, как в различных общественных состояниях осуществляются «абсолютные ценности», является внеисторическим (но и такая оценка, наверное, уместна лишь в отношении концепций Нового времени, тогда как первые возникшие и древности подобные концепции — у Гесиода и Посидония, например — на самом деле были начальными формами *общественно-исторического* видения общественной жизни). В самом же нравственном сознании благодаря «абсолютным ценностям» впервые только и создается перспектива исторического мировосприятия. Мысль о том, что во всех многообразных жизненных укладах содержится некое единое начало и смысл, так или иначе воплощается (или, напротив, предается забвению) единый нравственный закон, натакивала не только на эмпирические сопоставления, но и на глубинное осмысление наблюдаемых различий в нравах. Различные общественные состояния выступают уже не просто как рядоположенные, взаимно не связанные, этнические и



исторические казусы или экзотические явления, а как части целого, имя которому история человечества. Позднейшие концепции истории как «совершенствования», «прогресса», «становления» и «восхождения» так или иначе содержали в себе в качестве одного из исходных постулатов моральный критерий как всеобщее мерило относительных достижений и результатов развития цивилизации. Аподиктически-всеобщая форма «нравственных законов человечества» исторически явилась одним из первых способов представления об «истинном», «сущностном» законе бытия общественного человека, — представления, которое стимулировало мыслителей позднейших времен изыскивать *действительные законы истории*, скрывающиеся за многообразием социальных состояний, осмыслять разные эпохи в их генетической линии преемственности.

В обыденном же, нефилософском нравственном сознании представление о «единых законах человечности» прорывало узкий горизонт этноцентристского мышления и позволяло видеть в представителе иной национальной, культурной и социальной общности «тоже человека», а в «чужом обычае» — иную форму проявления общего для всех закона совместной жизни людей.

В практических нравственных отношениях переход от традиционно-локального к иному способу регуляции проявлялся двояко, в двух, по видимости, прямо противоположных формах. С одной стороны, нарождавшийся собственно моральный способ регуляции поведения не исключал и не вытеснял всецело обычно-традиционные, культурно-этнические нормы. Они по-прежнему продолжали действовать как в сферах, не покрываемых нравственностью, так и в областях, применительно к которым действовали уже и моральные оценки и предписания. В последнем случае мораль вовсе не всегда относится к ним критически, как антитеза всеобщего частному, особенному, противоречащему «общему правилу». Ведь «единый нравственный закон» относится не непосредственно к налично-многообразным, всякий раз конкретным формам действия и поведения, а к их «смыслу», «сущности», принципиальному «значению». (С этой точки зрения, всякая *внешняя форма* действия, например приветствия, выражения уважения, доброжелательности, гостеприимства и т.п. есть лишь знак, символическое воплощение одного и того же гуманного отношения к человеку.) Поскольку в нравственном отношении уже различаются должное и сущее, постольку моральное сознание способно разграничивать внешний многообразный облик действия и его собственно нравственный «смысл». Стало быть, моральному сознанию вовсе не присущ догматический ригоризм в отношении разнородных нравов, напротив, оно способно проявлять к ним терпимость в той мере, в какой разная форма может скрывать в себе единое в принципе содержание<sup>1</sup>. Требование «уважать чужой обычай» в этом смысле есть уже собст-

---

<sup>1</sup> В самом деле, всякое моральное требование, выраженное, скажем, в виде нормы-заповеди, имеет предельно «отвлеченную», обобщенную форму. К примеру, заповедь «не укради» отнюдь не подразумевает какой-то только особенный способ присвоения чужого достояния, но включает равно всякое возможное посягательство на собственность другого человека, принадлежащую тому «по праву». Поэтому одна и та же норма может иметь различное конкретное содержание, пониматься более

венно моральное, а не обычно-традиционное предписание. В современных же условиях иногда наблюдаемое нетерпимое отношение к «чужому обычаю», или, что то же самое, приверженность к внешней форме «своего обычая» характерно как раз для пережиточно-традиционалистского, морально не развитого сознания, для которого строгое исполнение определенного ритуала (скажем, в вопросе о том, как именно приветствовать гостя) и есть единственно возможный способ проявления уважения к человеку, тогда как всякий иной способ равнозначен «нанесению оскорбления». Для развитого же нравственного сознания не представляет никакой трудности различение внешней формы этикета, церемониала и «внутреннего содержания», которое может скрываться и под иным обликом. Вообще же моральное требование в силу своей предельной обобщенности, его «сущностного», «смыслового» характера оставляет широкий простор для национально-этнических особенностей в укладе жизни, для «особенного» и в том числе для индивидуально-группового творчества и выбора в повседневном поведении. Всеобщее и особенное в этом отношении нисколько не противоречат одно другому.

Высказанное здесь положение имеет и теоретико-методологический смысл. Там, где эмпирически мыслящий бытописатель или этнограф видит лишь «обильное разнообразие», пеструю плюральность, не поддающуюся обобщению своеобразие локальных форм поведения, на самом-то деле мы зачастую имеем перед собой различные этнические формы выражения одного и того же или исторически развивающегося нравственного содержания.

Но, с другой стороны, нравственное требование может вступать в резко оппозиционное отношение к «особенному», если последнее на самом деле является не своеобычным, а «всеобщим», противоречащим моральному принципу во его сути. В этом отношении «абсолютные ценности» (например, в форме идеи «вечной справедливости», о которой упоминает Ф. Энгельс) являются идеализованной формой выражения вполне конкретно-исторических требований эпохи, придавая им одновременно всемирно-исторический масштаб и универсальную, общечеловеческую значимость. Здесь речь идет уже не о различии племенных и иных этнокультурных обычаев, а о конфликте противоположных классовых позиций в морали.

**Всеобщность морального требования в классовых воззрениях.** Исторические, общечеловеческие, универсалистские и одновременно социально-критические экскурсы морального сознания становятся характерным явлением духовной культуры вместе с рождением антагонистических классов. В отличие от локально-этнических и сословно-корпоративных общностей, социальные классы в своих обще-

---

узо или широко в разных исторических условиях. Скажем, еще в ранней античности и в иудейском обществе (см. [4, 213—224]) почти не имелось представления о плагиате, т.е. о незаконном присвоении чужих идей; плагиат просто не подпадал под категорию «воровства». Тогда как в современном капиталистическом обществе широкая практика научно-промышленного шпионажа явно подпадает под определение «кражи идей». Обычай же, напротив, считая одни формы воровства «противозаконными», может освящать другие или «не замечать» их. К примеру, похищение имущества у соседних племен — вполне «законная» акция в некоторых родовых коллективах (см. [78]).

ственных позициях и идеологических воззрениях отражают не только создавшееся при данных условиях взаимоотношение социальных групп, но и такие противоречия между ними, которые способны привести к исторически значимым изменениям во всем строе общественной жизни. Поэтому классовая позиция только и способна быть выраженной (в отличие от клановой, корпоративной, кастовой, сословной) во всеобщей, общечеловеческой форме — как закон жизни, который должен быть так или иначе распространен на человеческое общество в целом. «Всеобщность соответствует... классу contra сословие», — замечает по этому поводу К. Маркс [2, т. 3, 47].

Так называемая сословная мораль в одном отношении подобна обычаю — ее применимость замыкается границами локальной социальной группы. В послеродовом обществе обычные нормы сохраняются в виде особенных законов жизни наследственно-сословных и корпоративных общностей (хотя и не только в этом виде). Общепринятые и обязательные формы поведения крестьянина и феодала, рыцарства и духовенства в средневековой Европе, различных варн и позднее каст в Древней и средневековой Индии (брахманов, кшатриев, шудров и вайшьев) существенно отличаются друг от друга. Соответственно формулируются и кодексы поведения, разительно отличные один от другого. Но несмотря на это, они в обычных условиях относительно мирно уживаются между собой; просто каждому сословию, касте, корпорации предписывается особый образ жизни и предполагается, что иные группы населения должны жить по-иному. Столкновения различных систем «морали» наблюдаются лишь на границах сословий и как раз потому, что не всегда соблюдаются межкастовые перегородки (поскольку, например, сословия вступают между собой в отношения, выходящие за рамки феодальной иерархии, как, скажем, обедневший рыцарь и ростовщик, или поскольку отдельные индивиды стремятся перейти и переходят из одного социального статуса в другой). В общем же сословные кодексы поведения по самой своей логике предполагают жесткую локализацию их применимости и обязательности и не могут даже притязать на всеобщность<sup>1</sup>.

Иное дело — классовая мораль. Ее законы формулируются таким образом, что им должны повиноваться и другие классы, все члены общества. С фактической точки зрения так в значительной мере и происходит. Мораль господствующего класса становится господствующей в данном обществе — точно так же, как и его

---

<sup>1</sup> По этому признаку мы не можем отнести такого рода кодексы к собственно моральным (сколько бы ни была прочна на сей счет традиция словоупотребления). Мы вовсе не хотим этим сказать, что в сословно-кастовом обществе нет морали вообще. Здесь речь идет даже не о сословно-корпоративных понятиях должного в целом. Анализируя так называемую сословную мораль, мы должны (если нас интересуют ее собственно нравственные понятия и принципы) производить теоретическое расчленение эмпирических образований. При этом окажется, что один аспект существующей нормативной системы имеет чисто внутригрупповое содержание (как, например, дворянские «кодексы чести» или «обет безбрачия» духовенства), предписывающий людям «не походить» на другие сословия; другой же — общесоциальное, нравственное (ибо даже в «кодексе чести» и «благородства» содержатся некоторые общечеловеческие нравственные принципы).

идеология в целом. «Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями» [2, т. 3, 45]. Правящему классу всегда удается навязать другим социальным группам образ своего мышления и поведения, в том числе и нравственные нормы (разумеется, не во всем, а только в тех областях социального поведения, где эти нормы имеют общесоциальное значение). Например, в капиталистическом обществе рабочих, поскольку он мирится с господствующим порядком вещей, подчиняется ему и признает его оправданным, он остается в известной мере и «носителем буржуазной морали» (при всем своеобразии, иногда существенном отличии внутриклассовых норм поведения, обычаев и привычек). С социологической точки зрения, так и должно быть по необходимости: повседневное функционирование социальной системы в целом было бы невозможным без поддержания единой для всех дисциплины, без того, чтобы и межклассовые отношения подчинялись некоторым единым нормам. (Если бы, например, заповедь «не укради» в ее специфически частнособственническом истолковании не соблюдалась бы рабочим классом повседневно, то капиталистическое общество просто прекратило бы свое существование.) И лишь тогда, когда межклассовые конфликты ставят под вопрос само существование данного общества, — лишь тогда возникает ситуация противостояния двух противоположных систем морали. Только тогда, когда, например, рабочий класс «уже сознает свою историческую задачу», понимает, что он «не может освободить себя, не уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий» существующего общества [2, т. 2, 40], — только тогда он противопоставляет свою, новую мораль господствующей морали господствующего класса и буржуазного общества в целом.

С исторической точки зрения (с какой только и можно понять конфликт классовых систем морали), дело выглядит таким образом, что один класс противопоставляет другому не просто «свою мораль», практикуемую в границах своего особого бытия, а нравственность всеобщую, требующую своего повсеместного, общесоциального исполнения (что предполагает в конечном итоге перестройку общества в целом). Если иметь в виду те отличительные, специфические черты пролетарской морали в буржуазном обществе, которые выделяют ее на общем фоне «простых общечеловеческих норм», то эта мораль не просто *отлична* от норм жизни господствующего класса, а *исключает* их в этих своих специфических моментах. Такая мораль, стало быть, не сводится к особенностям жизненного уклада и внутриклассовым формам поведения (которые, в сущности, относятся к локально обычным нормам). Она, напротив, будучи «особенной» по своему социальному содержанию, вместе с тем по условиям своего осуществления и историческому значению имеет всеобщий, общечеловеческий характер<sup>1</sup>. Поскольку в столкновении различных

---

<sup>1</sup> «Дело в том, что всякий новый класс, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т.е., выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить как единственно разумные, общезначимые. Класс, совершающий революцию, — уже по одному тому, что он противостоит другому классу, — с самого начала выступает не как класс, а как представитель всего общества...» [2, т. 3, 47]. (Продолжение сноски см. на с. 282. — Ред.)

классовых позиций проявляется не просто конфликт особенных интересов, отражающих лишь специфическое положение классов в системе общественного целого (социологическая точка зрения), но в конечном счете противоречивый механизм исторического движения, постольку классовая мораль всегда так или иначе выражает в себе исторические тенденции развития человеческого общества в целом. Как говорит Ф. Энгельс, различные классовые системы морали представляют «прошедшее, настоящее и будущее» человеческого общества [2, т. 20, 94]<sup>1</sup>. В этом и состоит принципиальное отличие историко-материалистического воззрения на мораль от позитивистского фактографически-эмпирического историцизма.

Всеобщий характер морального требования, с одной стороны, сталкивающий в принципиальном конфликте, в противостоянии взаимоисключения различные позиции, с другой стороны, позволяет переводить этот конфликт в план борьбы идей, мировоззрений. Универсальная форма моральных суждений («общезначимых», либо, в противоположном случае, «ложных») предполагает возможность решать конфликтную проблему не просто принуждением, силой или эмотивно-волевым воздействием, но и в форме дискуссии, критики и доказательства, обращенных к сознанию людей, обоснования особых позиций посредством общезначимых свидетельств истории и «логики разума».

Нравственная проповедь обладает существенной особенностью. Она обращена ко всем людям и к каждому человеку в отдельности, апеллируя к «общественному мнению» и «личной совести». Хотя при этом может отстаиваться особенное, в том числе и специфически классовое содержание, к человеку обращаются не только как к члену социальной группы, но и как к «представителю человечества». И это не только внешняя форма, популярное облачение нравственного суждения (действительно скрывающая под собой подчас идеологическое лицемерие профессиональных проповедников от политики — факт, явившийся для эмотивистов основанием для дезавуирования моральной проповеди как искусства «пропаганды»), но содержательный критерий его правомерности. С точки зрения этого критерия та или

---

Так дело выглядит в идеологии в целом, когда политический интерес класса оформляется в целостное общественное воззрение: универсализация, объективация особой позиции «вынуждена» внешними условиями и средствами достижения цели. В морали же здесь имеется весьма существенная особенность: особый интерес класса должен получить всеобщее основание, от его воли не зависящее оправдание в качестве «подлинного», «истинно человеческого» интереса, чтобы стать «правом», «законом», которому должны повиноваться и все остальные.

<sup>1</sup> В этом же смысле высказывался В.И. Ленин о классовой морали пролетариата: коммунистическая «нравственность — это то, что служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, создающего новое общество коммунистов... Нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда... В основе коммунистической нравственности лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма» [3, т. 41, 311—313].

Некоторые советские авторы, например А.И. Титаренко, считают даже, что классовая мораль является основным путем прогресса нравственности человечества [143, 140]. Правда, при этом тот же автор почему-то противопоставляет борьбу классовых позиций развитию общечеловеческого содержания в истории морали [143, 138, 143], что делает его точку зрения не совсем понятной.

иная нравственная позиция, убеждение и высказывание могут притязать на «истину» в том только случае, если в конечном итоге они могут обладать всечеловеческим значением, способны выдержать проверку историей.

Другая особенность морального суждения, вменения и требования, вытекающая из их всеобщности, — особая форма приложимости и исполнения нравственного императива. Фактически и так называемые общечеловеческие нормы нравственности никогда в предшествующей истории не являлись нормами поведения, практикуемыми повсеместно, всеми без исключения, в качестве непреложного закона социальной жизни. В силу антагонистически-противоречивого характера общества их так или иначе попирали, обходили, нарушали или ограничивали сферу их действия.

(Судьба заповедей «не укради» и «не убий» в этом отношении особенно показательна.) То, что в нравственности требование в принципе обращено ко всем, не обязательно означает, что фактически его исполняют все или даже подавляющее большинство людей каждодневно и во всех случаях. В этом еще одно отличие нравственности от обычая: круг актуальных исполнителей нормы далеко не всегда совпадает с той предельно широкой совокупностью людей, к которым оно обращено. (И таково еще одно проявление описанного в предыдущем параграфе противоречия должного и сущего: обязующее значение морального требования может распространяться на тех, кто его фактически не приемлет.) В этих условиях в рамках моральных отношений возникает исключительно сложная проблема: каким образом можно обязывать всех людей без исключения к исполнению всеобщего нравственного веления? в каком смысле от них можно этого требовать и ожидать? в какой мере им можно вменить в вину его невыполнение? Или, говоря иначе: каким образом соотносятся между собой «абсолютное» нравственное веление и реальность общественной жизни?

Здесь сосредоточен целый комплекс практических вопросов морали — соотношение убеждения и принуждения, идеала и действительности, позитивного примера и негативной санкции, осуждения, вины и заслуги, меры требовательности и терпимости и т.п., — рассмотрение которых далеко выходит за границы обсуждаемой нами темы. Мы хотим обратить внимание лишь на самое общее, принципиальное содержание данной проблемы, имеющее прямое отношение к пониманию назначения нравственности и получившее превратное отражение в некоторых современных буржуазных этических концепциях. Противоречие должного и сущего, «абсолютно-всеобщих» нравственных ценностей и столь же всеобщей, непреложной реальности общественной жизни породило у западных мыслителей представление о том, что «подинная нравственность» в социальных условиях и масштабах вообще невозможна; что она есть нечто совершенно иное, чем «социальная мораль» компромисса, оговоренных исключений, реального учета человеческих возможностей и расчета на успех, которую только и можно практиковать большинству людей в обществе. Всеобщность же «истинного» морального закона — это лишь гипотетическая возможность, мыслимая модель «совершенного миропорядка» (см. [61, 124; 238, 157—158]). Или же, напротив, исповедовать «подинную мораль,

как ее себе представляют выразители иной крайности, значит находиться в состоянии постоянного антиобщественного бунта, вечного «восстания», радикального неприятия и отрицания существующих социальных норм, героического борения с фактами и обстоятельствами. Такая позиция подчас доводится до нигилистического деструктивизма в отношении к общечеловеческой культуре<sup>1</sup>.

Буржуазная философия и этика в данном случае воспроизводят умонастроения и соответствующие жизненные позиции, действительно встречающиеся на практике. Но те и другие умонастроения — лишь побочные продукты разложения и вырождения моральной критики сущего, результат неспособности проповедников и критиков удержаться на уровне той исторической перспективы, которая вовсе не противоречит логике собственно морального сознания. Подлинная историчность нравственного отношения к действительности подразумевает совсем иные масштабы человеческой проблемы, нежели категоричность немедленного исполнения идеала или безусловное осуждение реальной социальной практики. Коль скоро всеобщее, «абсолютное» нравственное требование встречается с весьма разнородной, сложной и противоречивой, далеко не идеальной общественной действительностью, оно вовсе не обязательно обретает косную форму крайнего ригоризма, пуристического неприятия сущего, безусловного осуждения человечества, «погрязшего в грехе», или переходит в намерение радикального «обращения мира», «кардинального поворота» по принципу «сейчас или никогда». Поскольку противоречие должного и сущего — «сущности» и «факта» — осознается во всей его масштабности и многоплановости моральным сознанием, постольку оно разрешается не по формулам доведенных до предела крайностей (либо «абсолютное добро в принципе невозможно», либо же «все или ничего»), а как-то совсем иначе.

В самом общем виде мы эту проблему уже обсуждали. Всякая вообще норма содержит в себе два противоречиво сочетающихся аспекта — с одной стороны, регулятив повседневных действий, предполагающий какой-то вполне конкретный «уровень» нравственного состояния, с другой же стороны, «завышенное» требование к человеку, которое раскрывает перед ним безгранично раздвигающуюся перспективу возможного нравственного совершенствования. Здесь, конечно, заключа-

---

<sup>1</sup> В сфере практического действия такая установка обычно выражается в виде социально-политического анархизма, пренебрежения как методами «постепенного действия», так и общепринятыми нравственными нормами поведения. В условиях современного Запада такой социальный и культурный анархизм достаточно подробно описан в нашей литературе [17; 53; 65]. Еще в 70-х гг. XIX в. на него обратили особое внимание К. Маркс и Ф. Энгельс, подвергшие резкой критике методы борьбы и способы поведения бакунистов и нечаевцев. Бакунин, по характеристике Энгельса, признавая государство и политику абсолютным злом, делает отсюда вывод о том, что не следует признавать никаких авторитетов и должно воздерживаться «от всякой политики». Поскольку же буржуазная мораль есть зло, то следует просто игнорировать существующие в данном обществе моральные нормы, как «буржуазные предрассудки» [2, т. 33, 328—329, 333]. О русском заговорщике Нечаеве, создавшем организацию «Народная расправа», где исповедовалась идея «абсолютного разрушения» и между членами группы царил взаимный террор, обман и насилие, К. Маркс писал, что тот прибегает к обману людей, чтобы «приносить их в жертву» [2, т. 17, 440].

но реальное жизненное и историческое противоречие, связанное с ограниченностью и своеобразием функций нравственности. Но тем не менее нравственное сознание различает для себя эти два разных аспекта, лишь смещение которых необходимо приводит к социально-политическому авантюризму, крайнему ригоризму, а также мессианским упованиям или к «радикальному неприятию» социальной деятельности и действительности вообще. В принципе моральное сознание способно совместить самую высокую требовательность к человеку с терпимостью и трезвостью, когда дело доходит до конкретных практических результатов и жизненных ожиданий.

Конечно, сама по себе логика морального сознания ни от чего не гарантирует и не предлагает раз и навсегда данных рецептов социального действия. Повторяем, функции нравственности ограничены; в реальности исторического и социально-практического действия участвуют самые различные формы его регуляции — политика, право, практический расчет и конкретные программы общественного преобразования. И само моральное сознание проходит долгий путь исторического развития (от идеализации прошлого и концепции «золотого века», затем утопий и потом лишь до идеалов, обращенных к будущему), прежде чем оно приходит к пониманию того, что «извечные» требования и пожелания черпают свой материал в неизмеримых по своим масштабам тенденциях исторического процесса; что они поэтому составляют «смысл» истории для человека и образуют устремленность людских помыслов; что всякая такая нравственная проблема является наследием громадного исторического опыта человечества и решается многими сменяющимися друг друга поколениями и эпохами. В этом отношении моральное требование во всей его полноте («идеальности», «совершенстве», «всеобщности») скорее лишь ставит перед обществом проблему, практическое разрешение которой всякий раз уже выходит за границы логики собственно моральных предписаний и оценок.

Таковы вообще характер и судьба многих нравственных идей, переживших многие эпохи и наполняемых по мере продвижения истории все более конкретным социально-практическим содержанием и значением. Они в течение многих столетий могут оставаться лишь «идеальными пожеланиями», «нереальными запросами», могут «забегать вперед» и «ставить несвоевременные вопросы», выдвигать требования беспредельные по сравнению с ограниченными задачами и условиями каждой конкретной эпохи и формации. Задача морального сознания в этом отношении иная: предельно заострить и выдвинуть проблему, которая будет решаться уже другими, более «практичными» — экономическими, политическими, культурными, организационными и обычно-бытовыми — средствами, по отношению к которым нравственность оставляет за собой лишь право суда, идеальной санкции и критики. Разумеется, это противоречие, — противоречие, обусловленное ограниченностью функций, специфически особым характером морали. Мораль — лишь особая форма общественного сознания, во всяком решении социально-исторической проблемы она может составлять лишь какой-то аспект мышления и угол зрения практически действующего в мире че-



ловека. Ниже мы рассмотрим один из характерных примеров данной особенности нравственного сознания, его исторических конкретизаций и практических воплощений.

**Принцип равенства людей перед моральным законом.** Из свойства всеобщности нравственного требования вытекают два важных следствия, относящихся к логике мышления морального сознания. Первое — это принцип равенства всех людей перед требованиями морали. Будучи более конкретным и одновременно осозанным, мыслимым выражением общеобязательности норм морали, это положение означает, что все люди — в принципе, в каком-то самом абстрактном смысле — имеют равные обязанности, одинаково ответственны за выполнение каких-то общих норм; что поступки любого человека должны оцениваться эквивалентно, соответственно содеянному («справедливо», «непредвзято», «не взирая на лица»). Далее, поскольку равенство обязанностей и вменяемой людям ответственности предполагает равенство их условий и возможностей, постольку данный принцип включает также равенство прав (опять же, в каком-то отношении).

Но каково может быть реальное значение данного принципа в обществе классовых различий, сословных барьеров, национально-государственного неравноправия, фактического неравенства общественного положения, социальных функций, обязанностей и ответственности? Ведь представление о том, что, несмотря на все различия в образе жизни, все люди должны равно исполнять единые моральные требования, вступает в разительное противоречие с законами поведения, обусловленными социальной структурой общественного целого.

В каких-то пределах принцип морального равенства может проводиться в жизнь и без того, чтобы нарушалась социальная субординация и возникали классово-сословные конфликты, — хотя бы уже потому, что бытие людей в обществе в некоторых отношениях подобно. Простейшие общечеловеческие нормы и являются сферой прямой, непосредственной применимости данного принципа, пусть даже ограниченной какими-то лишь отдельными действиями и областями поведения, не затрагивающими отношения специфически классовые. Далее, можно выделить сферу межличных, внутригрупповых или индивидуальных взаимоотношений между людьми, которые, даже неся на себе печать классового неравенства, в чем-то проявляют в себе равенство индивидов как просто «частных лиц», выступающих в отношении друг к другу как «один человек в отношении к другому», «себе подобному». Это отношение и его специфическое осмысление моральным сознанием возникает в условиях, когда индивид, с одной стороны, освобождается от пуповины родового тела, выступает как относительно свободно распоряжающееся собой лицо, а с другой — когда он хотя бы в каких-то жизненных проявлениях может общаться с другими, минуя кастово-клановые и сословные перегородки. Это отношение существует как бы в порах межсословных отношений, но тем не менее явственно ощущается людьми. Осознанием этой стороны межчеловеческих отношений явилось так называемое золотое правило, как свидетельствует А.Н. Толстой [146, 177—178], равно присущее как европейской и ближневосточной, так и

древнекитайской и древнеиндийской морали<sup>1</sup>. Это правило предусматривает «взаимную эквивалентность» в поступках людей, совершаемых в отношении друг друга, и соответственное равенство в их взаимных оценках. Такое отношение людей как частных лиц, «близких» или «подобных», является одним из важных моментов утверждения в повседневной практике, в быту собственно моральных отношений.

Конечно же, здесь мы имеем дело с весьма односторонним и ограниченным применением принципа морального равенства. Его всестороннее осуществление может произойти лишь в условиях преодоления национально-этнической и межгосударственной разобщенности и неравенства народов, сословий, классов, социальных групп. Однако еще задолго до того, как в истории впервые была выдвинута коммунистическая программа установления полного социального равенства, принцип морального равенства людей уже мыслился как универсальный, проникающий во все области человеческих отношений. По необходимости он оказывался весьма противоречивым и двойственным, как только вставал вопрос о его конкретном применении в обществе неравенства.

Можно выделить еще три аспекта, в которых трактовался принцип морального равенства. Во-первых, данный принцип мог выступать в виде радикальной антитезы существующему порядку с его неравенством социальных групп и замкнутостью различных общностей. Сопоставление его с действительностью могло означать недвусмысленную критику последней и требование ликвидации реального неравенства<sup>2</sup>. Это требование могло быть и весьма ограниченным, и сколь угодно далеко идущим, в зависимости от конкретных исторических обстоятельств, его осуществление — тем более. Равенство всех видов труда в простом товарном производстве и равенство всех людей перед юридическим законом, «равенство возможностей» для частных собственников, а затем, в противовес этому, равенство классов в рамках обобществления средств производства, наконец, полное социальное равенство индивидов в бесклассовом обществе — все это различные по конкретному содержанию социально-экономические, правовые, политические требования и их практические осуществления. Но все они с точки зрения логики морального сознания укладываются в некоторую единую «формальную» схему: всякий человек (по

---

<sup>1</sup> В Новом Завете формулировка данного принципа выглядит так: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Или: «...Каким судом судите, таким судимы будете» [23, Матф., гл. 6, ст. 12]. Нечто подобное высказывалось ранним конфуцианством: мудрец «никогда не сделает своим ближним того, что себе не желает» [139, 8] (см. также [119, гл. 5, аф. II; 56, 150]). Надо ли говорить о том, что этот принцип иногда вступал в противоречие с фактическим неравноправием людей, что побуждало иногда к тому, чтобы обращать его против существующих классовых отношений. Но об этом ниже.

<sup>2</sup> Уже в древности такой радикальный вывод моральное сознание делало в самых различных формах — от требования уравнивания имущества и его обобществления в рамках избранных общин до мечты о воздаянии угнетателям и грезе о всеокрушающей войне «сынов человеческих», бедняков и униженных с «сынами тьмы» и установлении в результате суда единой «истины над всеми сынами человеческими» (см. [142, 70—71]).

крайней мере в каком-то отношении) равен всякому другому. И если принцип всеобщего равенства в той или иной его форме еще только предстояло осуществить или он так или иначе нарушался даже в этих, исторически ограниченных отношениях в обществе фактического неравноправия, то критика существующих условий прежде всего принимала вид морального осуждения и требования — требования «восстановления» преданной забвению «исконной правды». В основе массово воспринимаемых и исповедуемых стремлений к общественному переустройству лежало нравственное «чувство справедливости».

Во-вторых, принцип равенства людей перед требованиями нравственности имел в обществе сословно-классового неравенства и антагонизмов социально-уравновешивающую и стабилизирующую роль. Он, в частности, имел какое-то значение в смягчении социальных форм угнетения, эксплуатации и насилия, в частичном ограничении законов жизни, основанных на принуждении, подавлении, конкуренции, «дисциплине голода». Не затрагивая эти формы отношений по их экономическому и политическому существу, он тем не менее служил фактором культурно «облагораживающим», ставящим эти отношения в рамки известной древней традиции, ограничительного закона, или дополнял их особыми формами общественной благотворительности, покровительства, частной филантропии и культивировал в сознании людей идеи сочувствия, гуманности, сострадания к находящимся в неравноправном положении и т.п. При всей ограниченности социального действия, которое способны оказать проповедь «к власти имущим», увещевания ограничить притязания богатства, его нельзя списывать со счета вообще, как нельзя не учитывать фактов морального воздействия, воспитания и традиции в любом типе классового общества. И, кроме того, при всей неопределенности, абстрактности и противоречивости подобных умонастроений и увещеваний, которые каждый раз интерпретировались в соответствии с культурно-исторической традицией, они по крайней мере давали идеальное, нравственное основание борьбе угнетенных за свои права уже в рамках существующих социальных отношений.

Наконец, в-третьих, принцип морального равенства мог быть истолкован в некотором абстрактном, отвлеченном от действительного положения вещей, смысле — в виде представлений о «единстве человеческого рода» (мысль о том, что если люди фактически, в данном обществе не равны, то они равны между собой *в принципе*, «в сущности», в их «достоинстве»). Эта идея по самому ее существу могла быть выражена лишь в философско-спекулятивных или религиозно-мифических категориях, по логике которых люди равны «по природе», «от рождения», как «сотворенные богом» и «перед лицом бога». Естественно, что в такой интерпретации принцип морального равенства зачастую выступал лишь как идеальное восполнение и духовная компенсация неравенства социального, как утешение или иллюзия (и как повод к идеологическому лицемерию власть имущих). Но наряду с примирением с действительностью такое понимание общечеловеческого равенства подразумевало и нечто совсем другое — открытие в самом человеке некоего «иного измерения» по сравнению с его социальным положением, мысль о его

«скрытом», «внутреннем» достоинстве и праве вопреки его внешне угнетенному положению.

Так или иначе, выступая в указанных выше проявлениях, принцип морального равенства людей, поскольку он культивировался в общественном и личном сознании и передавался в виде идеи, требующей своего исполнения, создавал в нравственном отношении *проблему*, которую должно было решать. Противоречие этого принципа с социальной действительностью составляло и внутреннее противоречие морального сознания — логику, канву его исторического развития и пересмотра сформулированных ранее представлений о человеческом равенстве. Он образовывал *общую форму* и *сам способ* мышления, которые позволяли передовым умам многих эпох мыслить «всечеловечество» в условиях фактической борьбы, разобщенности и отчужденности, когда еще не было реальных условий для создания действительного равенства и единства людей.

При всей своей «беспочвенности» принцип морального равенства на многие столетия предвосхитил конкретные социальные доктрины и постепенно утверждавшиеся в общественной жизни положения о правовом и политическом, экономическом и социальном равенстве. От первых признаний, например, в эпоху античности, что «раб — тоже человек» и раннехристианской идеи равенства всех людей «перед богом» до современного понимания общечеловеческого равенства пролегает большое историческое расстояние. Но есть здесь и закономерная историческая преемственность, в логике морального сознания получившая отражение в виде предельно-абстрактных представлений и их категориальных способах мышления<sup>1</sup>. Логика становления общечеловеческих форм нравственного сознания и образует идейно-духовный фон, связующую нить этой исторической преемственности взглядов разных эпох и представляющих их классов и социальных систем. Сама эта логика нравственности как специфической формы мышления позволяла прогрессивным классам и передовым мыслителям — хотя, разумеется, только как абстрактно-формальное условие мышления — преодолевать историческую ограниченность господствовавших до того воззрений, открывать в нравственной идее все новые, беспредельные горизонты развития человека, в рамках той же единой логики фор-

---

<sup>1</sup> Классики марксизма, при всем их критическом отношении к ранним религиозным и абстрактным понятиям равенства людей, не отрицали, однако, известную преемственность в развитии этих понятий вплоть до научного коммунизма. «Представление о том, что все люди как люди имеют между собой нечто общее, — писал Ф. Энгельс, — и что они, насколько простирается это общее, также равны между собой, разумеется, очень старо. Но от этого представления совершенно отлично современное требование равенства... Должны были пройти и действительно прошли целые тысячелетия, прежде чем из первоначального представления об относительном равенстве был сделан вывод о равноправии в государстве и обществе». Энгельсом указывается, что и пролетарское требование уничтожения классов первоначально было связано с идеями раннего христианства, потом начинает основываться на буржуазных теориях равенства. «Таким образом, представление о равенстве как в буржуазной, так и в пролетарской форме само есть продукт исторического развития; для создания этого представления необходимы были определенные исторические условия, предполагающие, в свою очередь, долгую предшествующую историю» [2, т. 20, 104—105, 108—109].

мулировать качественно новое содержание. Стало быть, всеобщность морального требования и в этой, предельно заостренной форме выражения — в виде принципа равенства всех людей — вполне исторически согласуется с социально-групповой, классовой и временной особенностью каждого типа моральных воззрений. Дело в том, что, будучи как будто бы отвлеченным от фактической социальной дифференциации, этот принцип на самом-то деле исходил из нее в качестве ее антитезы и учитывал ее в его конкретном осмыслении, основываясь одновременно на таких сторонах жизни человека в обществе, которые имели историческую тенденцию развиваться в дальнейшем. Откуда происходит эта особая «проницательность» морального сознания — вопрос особый. К нему мы еще будем возвращаться.

**Принцип универсализации морального требования.** Вторым следствием всеобщности нравственного требования является упоминавшийся выше принцип универсализуемости частных велений и оценок. Суть этого принципа, повторим, состоит в том, что если какому-то индивиду в какой-то частной ситуации предъявляется конкретное требование, то это требование может считаться собственно моральным в том лишь случае, если оно могло бы быть обращено к любому другому человеку, если бы он находился в таком же положении («всякий другой должен был бы поступить так же»). То же самое и моральная оценка: она может быть признана собственно нравственной в том только случае, если подобным образом следует оценить точно такие же поступки других людей (требование «нелицеприятности», «беспристрастности» оценки). Речь, таким образом, идет просто о том, что в морали существуют какие-то общие, единые для всех людей и ситуаций критерии и основания оценок и предписаний. Согласно логике морального мышления, общее так или иначе присутствует в единичном и частном и предопределяет (в каком-то смысле, в принципе, но не во всем) это единичное, всякий раз особенное и неповторимое.

Более конкретно, применительно к практике моральных отношений, принцип универсализации означает равноправное положение каждого субъекта действия в самой структуре этих отношений. Ему вменяются поступки, а его личность и заслуги оцениваются вне зависимости от неморальных его качеств. (Скажем, если нечто можно потребовать от одного человека, то ко всякому другому человеку следует предъявлять такие же в принципе требования; оцениваются нравственные заслуги или вина человека, его действия, мотивы и проявленные моральные качества, а не что-либо иное — личная привлекательность, отношение, в котором он находится к тому, кто совершает оценку, не его общественное положение, заслуги, способности и успехи в областях, к морали не имеющих отношения.)

В рамках принципа универсализации моральное отношение образует некий специфический аспект во всяких оценках и предписаниях, какие только могут высказываться в практике общественной жизни. Групповые и индивидуальные приверженности, заинтересованность в определенных лицах и осмысление ситуации в зависимости от преследуемых в ее границах особых целей — все это, поскольку оно оказывает фактическое воздействие на высказываемые людьми оценки и предписания, должно быть исключено из собственно моральных императивов, одобре-

ний и осуждений. Соображения «кому это выгодно» при данных обстоятельствах, «что оказалось полезным» в сложившихся условиях или «все зависит от того, кем совершен поступок» не признаются нравственным сознанием критериями для вынесения подлинно моральных оценок и высказывания моральных требований к людям. В «беспристрастности» и «нелицеприятности» морального суждения стираются частная заинтересованность и личная приверженность субъектов, выражающих свое отношение к происходящему. (Повторяем, это лишь особый аспект фактически выносимых людьми в разных обстоятельствах оценок, требующий для своего выявления специальной абстракции. В действительности же ни одна из оценок, с которыми нам приходится встречаться в жизни, не является «чисто моральной» в этом смысле. Требовать от людей во всяком случае такой «беспристрастности» — по меньшей мере утопия. Скажем, строгость или относительная мягкость выносимых людьми оценок зависит не только от содержания содеянного, но и от того, как к такого рода поступкам относятся окружающие в сложившейся эмоционально-психологической атмосфере и ситуации. Но дело и не только в этом. Абстрактность принципа универсализации известным образом преодолевается самим моральным сознанием, которое формулирует задачу и ответственность каждого субъекта действия применительно ко всякий раз конкретным обстоятельствам и дееспособности данного лица.)

В истории этики обсуждался вопрос о том, можно ли из *формального* принципа универсализуемости моральных суждений вывести какие-то более конкретные моральные требования. Как известно, Кант считал это не только возможным, но и единственно строгим способом универсального обоснования всяких моральных норм и максим. Его «категорический императив» — «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [72, т. 4, ч. 1, 260] — считался им самим критерием для выбора, обоснования или отвергания нравственных правил поведения. Р.М. Хеар, напротив, признавая формальность принципа универсализуемости, делает отсюда вывод о том, что посредством него могут быть обоснованы в принципе любые нормы поведения, если только человек, выбирающий эти нормы для себя, готов к тому, чтобы их практиковали все остальные люди. Позиция Ж.П. Сартра в данном вопросе сходна.

Обе противоположные точки зрения на принцип универсализации в данном случае несостоятельны. Во-первых, данный принцип, если его рассматривать как чисто формальный (на чем равно настаивают и Кант, и Хеар), то он не является основанием для выбора или формулирования каких-либо конкретных норм и максим поведения (и, стало быть, из него не вытекает ни «самоочевидность» норм морали, ни их «произвольность»). В качестве формального критерия данный принцип позволяет только одно — отличить моральные суждения, предписания и оценки от неморальных или проверить, является ли какое-то веление, осуждение или похвала нравственными или какими-то иными, к морали не имеющими отношения.

Во-вторых же, данный принцип выступает и как содержательное требование к людям (как следует высказывать предписания и как оценивать поступки людей);

он является более строгим выражением принципа морального равенства, включает в себя «золотое правило», требование «нелицеприятности» и т.п. Данный «постулат» морального сознания, выработанный в результате длительного исторического опыта общественной жизни, стало быть, отнюдь не формален в строго логическом смысле, но несет в себе такой предельно общий смысл, каковой выступает как «форма» конкретных предписаний, — притом такая форма, какая не безразлична к «вкладываемому» в нее содержанию, а предопределяет его. Благодаря этой «форме» историческое развитие моральных идей о равенстве людей выступает как единая линия движения и преемственности человеческой мысли, как закономерное развертывание «посылок», в абстрактном виде сформулированных где-то в далеком прошлом. (Разумеется, так дело выглядит только с точки зрения логики самого морального сознания или на уровне той абстракции, в рамках которой история становления нравственных идей выступает как единый процесс. Но в действительности всякий раз, в любых конкретно-исторических условиях действуют совершенно особые социальные и культурные факторы, рождающие к жизни, возрождающие или предающие забвению те или иные идеи, придающие им, к тому же, неузнаваемо-своеобычный вид и смысл. Поэтому, скажем, для исторического обозрения нравственных идей в условиях различных социально-экономических и культурных формаций такой метод просто неприемлем. Он пригоден лишь для выяснения «понятия морали», как единого духовного образования, имеющего значение для всей эпохи становления и развития человеческой цивилизации.)

Данное обстоятельство — логически-закономерный в каких-то границах и отношениях ход развития нравственных идей — ставит перед этической теорией следующую проблему. Каким образом можно объяснить, что исторически более ранняя форма мышления имплицитно содержит в себе возможность дальнейшего ее развития? Что она, будучи сколь угодно «абстрактной», смутной или расплывчатой, тем не менее как бы предполагает возможность ее конкретизации и уточнения, переосмысления применительно к иным условиям? При ретроспективном взгляде на историю становления нравственности обнаруживается, что моральные идеи и принципы как будто бы «с самого начала заданы» исходными посылками, установленными где-то в незапамятной древности. В рамках нашего обсуждения мы можем только в самых общих чертах дать объяснение данному парадоксу, снять с него видимость «имманентного саморазвития идей» или самоочевидности «извечных абсолютных ценностей» (что в противовес историзму утверждают Гуссерль, Ясперс и другие представители феноменолого-экзистенциального способа мышления — см. [108, 100—117; 233, т. 2, 460]).

Мы уже несколько раз в своем рассуждении о становлении нравственности упоминали достаточно удаленную от нашего времени и весьма протяженную эпоху, когда в обществе нарождается необходимость в принципиальном изменении существовавших до того способов регуляции деятельности людей. Эти способы регуляции отличались крайней ригидностью, консервативностью, детализацией и дробной регламентацией поведения, жесткой канонизацией социального опыта и способностью расписать человеческие повседневные действия по «сценарию» заранее сфор-

мулированных правил «на все случаи жизни» (см., напр., [24, 40—41, 50, 139, 145, 154, 156, 159, 166, 167]). По самой логике исторических обстоятельств они должны были быть дополнены более универсальными, гибкими, подвижными формами управления массовидными действиями, так чтобы в рамках каждого данного общественного состояния, воспроизводящей себя системы открывалась возможность ее *изменения*, дифференциации условий и ситуаций, реагирования на новые обстоятельства, *развития* в ту или другую сторону. Общеизвестен факт стремительного ускорения исторического движения при переходе (заявившем тысячелетия и произошедшем далеко не одновременно) от архаической, весьма консервативной общины, способной воспроизводить себя в неизменном виде неопределенное время, к обществу социальной дифференциации, предметно-товарных отношений, — переход, результировавшийся в конечном итоге созданием классового общества и правовой государственности. Возможно, именно в эту переломную эпоху, границ которой в хронологических измерениях указать невозможно, и происходит окончательное становление нравственности как особой, отличной от других нормативных форм, регуляции человеческой деятельности.

Всякая традиция, обычай способны, разумеется, к изменению, к эволюции и перестройке. Но это преобразование всегда совершается *над* обычаем, а не *внутри* него: сам по себе он способен лишь извечно воспроизводить себя, сопротивляясь любым нововведениям. Один обычай замещается другим или видоизменяется под давлением новых условий, но возможность этого изменения не заключена в самой имманентной логике обычая и традиции, диктующих человеку «поступать как принято». Когда под напором новых культурных обстоятельств и потребностей традиция уходит в прошлое, она сохраняется уже после своего отмирания в виде пустой формы, чистого символа, «изображения» того, чего уже нет. (Когда человеческие жертвоприношения в брахманской Индии ушли в прошлое, в ритуальном жертвоприношении стали применять золотые и глиняные головы воображаемых жертв — [24, 41].) Традиция в строго социологическом смысле этого слова<sup>1</sup> не способна воспринять в себя и сделать своей имманентной логикой историческое изменение.

Мораль и послужила одним из первоначальных способов осмысления историчности — и беспредельности движения — человеческого и общественного бытия. Отсюда и ее универсальные (способные к развитию, абстрактные, но поддающиеся конкретизации исторической и ситуационной) «постулаты». Их содержательное развитие в том именно направлении, которое мы наблюдаем в последовательной смене эпох, в совершившейся уже истории, разумеется, вовсе не «задано изначально»

---

<sup>1</sup> Мы подчеркиваем это специальное понимание термина «традиция» ввиду существования множества иных, литературно-гуманитарных его толкований, применительно к которым сказанное здесь просто не имеет отношения. Даже в специальных трудах (а не только в пропагандистской литературе) «традиционализм» понимается подчас весьма расширительно. Конфуций, например, часто изображается «традиционалистом», поскольку он апеллировал к прошлому («золотому веку») при обосновании своего учения; но мы теперь знаем, что здесь проявилась иная логика — начальных форм морального сознания.



но», а является реализацией вполне конкретной исторической тенденции, где прогрессивно более «развитое», «высокое», «ставшее», более «конкретное» по сравнению с первоначально «абстрактным» есть результат исторического отбора и закрепления в процессе развития общества «парадигм» предшествующего опыта в качестве «образцов» на будущее и «завещаний» прошлого настоящему. История человечества совершается однажды и в этом смысле она не могла «пойти по другому пути». Как следствие этого результата (отбора и осмысления), исторического выявления лишь намечавшихся раньше тенденций, предшествующие эпохи выступают ретроспективно как последовательные периоды единой, более широкой эпохи «цивилизации», а достижения последующих периодов — как «исполнение завещаний», реализация «наследия» прошлого или как решение все тех «вечных вопросов». Именно потому, что нравственность апеллирует к прошлому и устремляется к будущему, она дает нам «сквозное» рассмотрение истории, придавая ей некий подспудно скрытый во всем происходящем «смысл». Это ретроспективное реконструирование истории человечества в ее единстве и смысловом значении является мировоззренческой функцией нравственности так же, как философии истории.

Нам остается только сослаться на то, как эта проблема — единства истории как процесса восхождения к более развитым состояниям и теоретического осознания этого процесса как восхождения от абстрактного к конкретному — ставилась К. Марксом (на примере истории развития капиталистической экономики и анализа категории политэкономии).

«Как вообще во всякой исторической, социальной науке, — писал Маркс, — при рассмотрении поступательного движения экономических категорий нужно постоянно иметь в виду, что как в действительности, так и в голове субъект — здесь у нас современное буржуазное общество — есть нечто данное...» [2, т. 46, ч. 1, 43], т.е. уже «ставшее», «развитое», «результат» предшествующей истории. «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что последняя по времени форма рассматривает предыдущие формы как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне...» [2, т. 46, ч. 1, 42—43]. «...Самые абстрактные категории, несмотря на то, что они — именно благодаря своей абстрактности — имеют силу для всех эпох, в самой определенности этой абстракции представляют собой в такой же мере и продукт исторических условий и обладают полной значимостью только для этих («развитых». — О.Д.) условий и в их пределах» [2, т. 46, ч. 1, 42].

Конечно, рассуждает далее Маркс, «буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многообразная историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его структуры, дают вместе с тем возможность заглянуть в структуру и производственные отношения всех тех погибших форм общества, из обломков которых оно было построено... Что в прежних формах общества имелось лишь в виде намека, развилось здесь до полного значения...» Но, с другой стороны, «намеки же на более высокое... могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно». В этом смысле положение о том, что категории «развитого», «ставшего» целого «заключа-

ют в себе какую-то истину для всех других (предшествующих, «неразвитых». — О. Д.) форм общества... надо понимать лишь *cum grano salis*» [2, т. 46, ч. 1, 42].

Мысль Маркса состоит, по-видимому, в том, что представление об истории как процессе поступательного развития («так называемое историческое развитие») есть не только фактографическое отображение реальных процессов и результатов, но и результат самосознания человечества, мыслящего себя как результат предшествующего хода истории (как «ступени к самому себе»). То же самое по сути является собой и историческое «саморазвитие» нравственного сознания: задним числом оно избирает для себя «начало», «издревле заданное» потомкам, рассматривая свое современное состояние как выражение «вечного принципа». Но в этом выборе перспективы нет никакого субъективного произвола по отношению к действительной истории, ибо такое ее осмысление есть лишь осознание того пути, по которому на самом деле пошла история. А в этом безальтернативном пути заключена необходимость, соразмерная лишь с действительной судьбой человечества.

Мораль вообще представляет собой одну из первоструктур того типа мышления цивилизации, которое в последующем рождает философско-историческое и, более широко, рационально-теоретическое, мышление человека о самом себе. (Хотя она вместе с тем отлична от того и другого в рамках этого охватывающего разные формы сознания типа.) В рамках этого типа мышления «всеобщее» обнимает собой «особенное», заключает в себе его как свою «часть» или «этап» формирования<sup>1</sup>. Попытки же «рассекретить» историю, устранить в ней «смысл», «направление» (или, как иногда выражаются на Западе, «теологию») посредством исключения мысли о ее единстве и признания только «особенного» (в нашем случае — локально-замкнутых форм морали, их «обильного разнообразия») равнозначны стремлению выскочить за пределы человеческой истории (так называемое исследование исторических данностей «без предпосылок»), посмотреть на нее «со стороны», с внечеловеческой точки зрения. По-видимому, это невозможно.

Итак, в нравственности «особенное» выступает как вполне закономерное выражение «всеобщего»; последнее постоянно проявляет себя даже в частных, обычных, каждодневных ситуациях (принципы равенства людей перед моральным законом и универсализуемости моральных суждений). Но как это можно совместить с тем, что в нравственности всякая индивидуальная задача, мера ответственности, заслуги и вины субъекта действия всякий раз обнаруживает свой своеобразный, уникальный смысл, не сводимый к всеобщим критериям?

**Общее и индивидуальное в нравственности.** Здесь мы вступаем в другое измерение проблемы, сформулированной в начале этого параграфа. Уже говорилось о том, что антиномии этики и в частности невозможность взаимного сочленения всеобщего и индивидуального являются результатом того, что противополож-

<sup>1</sup> В том, что такой тип сознания, сколь он ни очевиден для нас, не является единственным, убеждает опыт анализа иных типов сознания, представленных наряду с ним даже в эпохах развитой цивилизации, например, в культуре европейско-феодалного общества (см. интересный анализ понятий «целое» и «часть» в книге А.Я. Гуревича [50, 73—75]).

ные по видимости определения на самом деле относятся к разным «этажам», «уровням» многоплановой структуры морали (см. с. 221). С одной стороны, нравственность предъявляет всем людям в принципе единые, равнозначные требования, но с другой — она же и индивидуализирует задачу каждого субъекта действия применительно не только к внешним обстоятельствам, но и к конкретной способности и сознанию субъекта действия. В итоге получается так, что, исполняя единые требования, всякий человек вместе с тем совершает нечто такое, что по самому своему существу не может быть общепринятой нормой. Нам снова предстоит заглянуть в историю, чтобы понять, как это соотношение общего и индивидуального возникает на практике.

Различие в содержании массового, общепринятого и индивидуального, но столь же должного действия возникает исторически, в период еще только начинающейся дифференциации первобытного родового коллектива, по-видимому, в эпоху развитого патриархата, когда внутри охотничьего и особенно военного коллектива происходит первое «распределение ролей», разграничение личных обязанностей в зависимости от индивидуальных способностей. Среди массы индивидов выделяются наиболее сильные, выносливые, одаренные большими навыками и умениями, волей, активностью и смелостью мужчины. Необходимость не только культивировать (посредством «положительного примера») такие качества у всех остальных, но и использовать такие исключительно полезные качества немногих и обеспечить авторитетное руководство коллективными действиями порождает позднее «культ героев», их уникальных качеств и подвигов.

Обычная норма почти не знает индивидуальных добродетелей; личная задача состоит лишь в том, чтобы подняться до общепринятого; общественное сознание обращает внимание на индивидуальность поведения лишь в случаях его отклонения от нормы. Но уже на патриархальной стадии родового общества, особенно в период, предшествующий так называемому героическому веку, выделение нерядовых положительных качеств индивида составляет характерное явление<sup>1</sup>.

А в более позднее время, в период, предшествующий образованию государственности, в общественном сознании возникает устойчивая мысль об исключительности и избранности отдельных личностей, призванных совершать необычные с точки зрения общепринятых норм поступки. Понятия «подвига» и «героизма» в их первоначальном смысле как раз и отражают эту ступень в развитии общественных отношений и сознания. Герой выступает как личность, коей предназначено совер-

---

<sup>1</sup> Из гомеровского эпоса известны наиболее типичные добродетели греков «героического века» — смелость, ловкость, хитрость по отношению к врагу, сила, удачливость в бою. Но еще на более ранней по стадиям развития родового общества возникает культивирование более мирных добродетелей — ловкость в охоте, выносливость, способность терпеть лишения, скромность по отношению к окружающим при сознании даже своей исключительности, отсутствие зависти и великодушие в деле добычи. Заслуга выявления и описания этих качеств не столь заметных «героев» племени принадлежит в значительной мере русским исследователям — И. Вениаминову, Ф. Врангелю, А. Я. Штернбергу и другим, впервые изучавшим быт и нравы восточных и северных народов России [31; 36; 168].

шать действия, недоступные для простых смертных. Но вместе с тем героические деяния — это предмет если не прямого подражания и повторения, то общего стремления и идеального образца («парадигмы») для всех. Если это и исключительный человек, то и в том смысле, что он «человек в высшей мере», воплощение высших возможных достижений человеческого рода в целом<sup>1</sup> (первые представления о «сущности» человека «в понятии»). Так должное впервые становится индивидуальным, исключительным, сохраняя при этом общеобязательное в известном смысле — в принципе — значение. Это такого рода общеобязательность, которая, с одной стороны, имеет силу положительного примера и высшего образца, а с другой — фактически не может стать повседневным правилом для каждого. Всеобщность в принципе, но исключительность на практике — такова форма противоречия между должным и сущим в понятии героического действия. Это противоречие между гипотетической и реальной всеобщностью требования разрешается впоследствии в категории нравственного идеала — в понятии, в котором позитивный образец постепенно утрачивает черты гигантомании и становится «подвижником идеи».

Но это только начало того исторического движения в развитии нравственного сознания, которое впоследствии, в Новое время, например, способно в каждом конкретном случае различать общую норму и требование личного долга.

Представим себе, что происходит с нормой обычая в современных условиях. В чем вообще различие между архаическим обычаем и обычаем в наше время? Как тип регуляции обычай в общем остается тем же: он предписывает каждому человеку однозначные действия, притом не в каком-то абстрактном смысле, а в весьма конкретной детализации (в таких-то ситуациях принято поступать так, а не иначе). Но все дело в том, что по сравнению с древностью обычай уже не является вездесущей, почти на все случаи жизни готовой нормой поведения. Он действует в каких-то особых ситуациях, притом так, что иные формы регуляции нисколько этим не исключаются. В каждодневных обстоятельствах современный человек действует, не выходя из общественно позволительных рамок, всячески проявляя свою

---

<sup>1</sup> При конкретно-историческом анализе понятия «герой» в древности не следует забывать и о других его проявлениях. В сознании того времени исключительность героя несла в себе далеко не только моральную нагрузку. Необыкновенность личности связывалась с ее божественным происхождением и покровительством, со сверхъестественными качествами — бессмертием, способностью призывать на помощь богов и высшие силы, знать пророчества и т.п. Гильгамеш в шумерско-вавилонском эпосе [170] был, например, и идеализацией вождистской и царской власти с чертами уже намечавшегося деспотизма и нес в себе черты далеко не морального свойства. Так же и боги и герои древних греков, в чем-то будучи образцами исключительных личных качеств (в основном воинских), зачастую несли в себе пороки простых смертных в увеличенной степени. Мы же здесь говорим только о моральных аспектах понятия героя, которое лишь впоследствии освобождалось от «аморальных» наслоений (как, например, Прометей уже «идеален» и лишен многих сверхъестественных, воинских способностей, выступает по преимуществу как лицо, страдающее за человечество) и которое затем становилось духовно-историческим достижением собственно морального сознания, воплощением лишь морально-позитивных качеств человека.

индивидуальность — с присущими ему способами выразительности (эстетически), преследуя каждый раз конкретные и индивидуальные цели, исполняя особые обязанности гражданина, профессионала, семьянина, словом, выступая сразу в множестве различных «ролей» (см. [80, 13—41]). Усложнение, многоплановость жизни человека в условиях современного общества и делает невозможным, чтобы все его поведение было расписано соответствующими обычаями. Он, во-первых, каждый раз *выбирает* соответствующий данной ситуации и своим склонностям обычай, а во-вторых, часто поступает так, как не может быть предписано никаким конкретным обычаем. Стало быть, обычай в нынешних условиях вовсе не так «догматичен» и «априорен», каким он выступал в глубокой древности. Он больше не исключает вообще «противообычных» действий (но всякий раз, когда человек такое действие совершает, он уже выходит за рамки данного обычая).

Нравственность как раз и является такой формой регуляции действий человека, которая учитывает эту многоплановость, сложность, многообразие современных способов поведения. Ее общие нормы имеют, как уже говорилось, предельно обобщенный характер (они не предусматривают какой-то вполне конкретной формы поступка). Но общее требование вместе с тем конкретизируется всякий раз применительно к обстоятельствам, а во-вторых, применительно к конкретному субъекту действия. Последнее нуждается в разъяснении. Ведь это значит, что нравственность вовсе не предъявляет всем людям *равные* требования, а вменяет нечто им в заслугу или вину *индивидуально*, учитывая личность человека.

Это становится возможным благодаря выделению в системе нравственных отношений наряду с общими нормами поведения таких форм предписаний, которые имеют ситуативно-субъективный характер и выступают как конкретный долг данного субъекта деятельности<sup>1</sup>. Этому новому отношению соответствует и особая категория морального сознания («долг личности», «мой долг», «долг класса», «долг нации» и т.п.). По логике данной категориальной формы нравственного сознания, каждый человек в одном отношении «олицетворяет собой человечество», т.е. в принципе должен выполнять такие же требования, какие могут возникнуть перед всяким другим, попади он в такие же обстоятельства. Но в другом отношении эта задача должна быть в данной ситуации решена и выполнена им самим, им же лично мотивирована, внутренне обоснована для себя и осуществлена в меру его реальной способности. (Ведь согласно логике морали, «должен» всякий раз предполагает «может».) И ответственность на этого человека возлагается не просто в той мере, в какой он является «человеком, как и все», но в той степени, в какой он является именно таким, а не другим человеком. И чем выше уровень нравственного развития данного человека (вообще, чем больше его реальные способности и возможности), тем большая мера ответственности

---

<sup>1</sup> Рассмотрение структуры моральных отношений и категорий нравственного сознания выходит за рамки нашей темы, поэтому мы просто отсылаем читателя к другой нашей работе, специально посвященной этому вопросу [59, (2), 55—61], где это превращение «всеобщего» в «особенное» и «индивидуальное» рассмотрено подробно.

на нем лежит<sup>1</sup>. (Здесь мы как будто бы возвращаемся к тому положению вещей, которое еще не является собственно моральным отношением: личное долженствование определяется фактической психической конституцией человека. Однако на самом деле это не так: личная возможность измеряется здесь не просто фактической привычкой, склонностью и способностью, проявленной в предшествующих действиях, а той задачей, которую человек может себе поставить — см. [59, 2, 58—61], — которая определяется нормативно-долженствовательным способом.)

Итак, в нравственности «всеобщее» не только проявляет себя через множество одинаковых случаев «индивидуального», но через такое индивидуальное, которое каждый раз имеет особенное содержание. Человек в рамках общепризнанной (обществом, классом, той социальной группой, к которой он принадлежит или относит себя) морали должен постоянно выбирать свои поступки и тем самым — «выбирать себя», свой нравственный облик, уровень и достоинство. В действительности общественной жизни мы наблюдаем (даже в рамках одной более или менее однородной общности) не просто некое единое состояние нравов, но самые различные состояния нравственности многих личностей, коллективов и социальных групп, которые, однако, не «отклоняются» от «единственно правильного», а составляют в сложной совокупности мораль данного общества (класса, нации, группы населения и т.п.)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Как раз этого весьма важного момента нравственных отношений еще не содержится в «героической морали». В эпоху героического эпоса, когда возникает институт вождей-царей, подчас неподсудных родовому коллективу, «героев» не столько обвиняют в неправильных действиях, сколько проклинают или заклинают смиловаться; ведь их действия внушены богами (вспомним хотя бы начало «Илиады»: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса», — гнев, ставший губительным для ахейцев). Хотя герой уже несомненно имеет долг, особое признание, сам осознает свою миссию, он еще в известном смысле невменяем, безответствен перед родовым коллективом (см. анализ греческого эпоса в книге В.Н. Ярхо [173, 28—32]). В греческих же трагедиях ответственность человека за свои проступки становится центральной проблемой. Но ее решение еще крайне парадоксально с современной точки зрения (см. [10, 90—93]). С одной стороны, человек сам совершает проступки и поэтому должен быть наказан судьбой. С другой же — эти поступки совершены по предначертанию той же судьбы. Индивид в это время еще не порвал окончательно своих «естественных» уз с замкнутым целым рода, племени и полиса, а поэтому должен нести возмездие за деяния, совершенные без «свободы воли». Моральная ответственность в современном смысле, по-видимому, довольно позднее образование в моральном сознании.

<sup>2</sup> С этой точки зрения мы можем, наконец, вполне оценить экзистенциалистские критические ремарки в адрес «общепринятой морали» как таковой, действующей во всяком обществе, и противопоставление принципу всеобщности моральных положений об уникальности и «необобщаемости» всякой истинно нравственной личности и ситуации. В этом отношении особенно характерны культурно-исторические наблюдения К. Ясперса. С одной стороны, уже «начиная с иудейских проповедников и греческих философов человеческое бытие определялось тем, что в Новое время стали понимать под личностью»; в этом плане бытие человека есть «объективно непостижимый, всегда уникальный и незаменимый способ самобытия»; моей заботой становится изучение собственных мотивов, проверка, «являюсь ли в них я самим собой и желаю ли я им быть», сохраняю ли в них свою «подлинность», «аутентичность». В социальном же плане и в плане общей морали «я поступаю так, как поступают все», «думаю, как все думают»; совершается взаимное «отождествление всех» [122, 336; 233, т. 2, 37—38, 51]. Усматривая некоторые моменты нравственности в одном случае, Ясперс явно смешивает мораль с самыми простыми формами обычая в другом.

ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЯ МОРАЛЬНОГО  
ТРЕБОВАНИЯ

## 1. ИСТОЧНИК И СУБЪЕКТ ТРЕБОВАНИЯ

**Постановка проблемы.** Мы переходим теперь к вопросу об источнике морального требования, о «законополагающей инстанции» нравственности. Здесь сосредоточен целый комплекс проблем, возникших в истории этики. Это, во-первых, подробно рассмотренная выше проблема субъективности и объективности моральных требований. Во-вторых, это вопрос, активно обсуждаемый сейчас на Западе (особенно в экзистенциализме и неопозитивизме), но возникший в этике много ранее: как соотносятся в морали воля и разум, свободный выбор человеком своей собственной позиции и осознание рациональных оснований этого выбора, выражение внутреннего Я человека и его предметно-познавательное отношение к действительности. Наконец, сюда же относится целый ряд вопросов социально-исторического порядка, как они обсуждаются в рамках собственно марксистской этической проблематики: каким образом нравственные требования и идеи утверждают себя в практике социальной жизни, в какой специфической форме выражается классовая позиция в сфере морали и каким особым способом она здесь обосновывается. Чтобы объединить всю эту совокупность вопросов и перевести их в плоскость определения понятия морали, мы сформулируем проблему так: выступает ли в моральных отношениях источник требования в виде законополагающего субъекта или в какой-то иной форме; или иначе, в плане морального сознания и его логики, — является ли основанием нравственных суждений чья-либо воля или что-то другое.

Дабы уяснить себе существо проблемы, рассмотрим ее сначала на примере права и обычая. Мы можем разграничить два рода вопросов. Первый касается того, откуда вообще происходят всякие нормативы, что в действительности они отражают. В самом общем виде это вопрос об общественно-исторической природе любого типа нормативов, предписаний и оценок. В конечном счете в них отражаются какие-то объективные потребности социальной жизни, исторические закономерности, общественные условия бытия человека. Это в равной мере относится к морали, праву и обычаю. Если употребить термин «источник» норм в этом смысле, то он будет трактоваться предельно широко. Второй же вопрос более специальный: каким образом этот общий источник нормативов выступает в рамках той или иной системы регуляции? Какова та «законополагающая инстанция», которая созидает нормы в границах того или иного регулятивного механизма? (Аналогичное разграничение вопросов см. на с. 241—242.) В праве такой инстанцией является государство в лице законодательной власти; в обычае — общность, вырабатывающая и практикующая норму. В морали же вопрос осложняется следующим обстоятельством. С одной стороны, здесь нет никакого особого структурно оформленного нормосозидающего органа. С другой же — норма, практикуемая и принятая какой-то

общностью, сам этот эмпирический социальный факт, еще не является достаточным условием нравственного долженствования. Как раз это обстоятельство заставляет искать источник и основание моральных требований где-то глубже, нежели во внешних, наличных фактах, непосредственно наблюдаемых во взаимодействии множества индивидов, в состоянии их коллективного сознания и воли или в организационных структурах общества.

Применительно к праву и обычаю можно сказать, что основанием нормативных требований является воля определенных социальных субъектов. В праве — это воля господствующего класса, «возведенная в закон», т.е. выраженная «в виде государственной воли» [2, т. 4, 443; т. 3, 322]. В данном случае само понятие «воля» имеет не психологический и не абстрактно-философский смысл: воля здесь выражена в конкретно-практических действиях законодательства и формах государственного принуждения. В обычае же — это «воля» общности, проявленная в массовых действиях, общественном мнении социальной группы, в эмоционально-волевативном понуждении массы людей по отношению к индивидам. И само это волевое воздействие, выраженное так или иначе, и является в праве и обычае не только побудительной причиной поступков, но и основанием обязывающей силы требования, предъявляемого человеку.

В утверждении норм нравственности в социальной практике воля самых различных субъектов, вообще говоря, играет большую роль. Какую же именно? Можно говорить о том, что воля каких-то лиц, коллективов, групп, классов и более широких общественных объединений имеет существенное значение как социально-психологический фактор общественной жизни. Авторитет общности, общественное или групповое мнение, массовые стремления и их эмотивное выражение, коллективный и личный пример действием и само действие понуждения, волеизъявления, одобрения и осуждения — все это оказывает актуальное влияние на поведение и сознание индивидов, выступает как совокупность факторов, *заставляющих и стимулирующих* людей выполнять какие-то требования. Но нас интересует вопрос иного порядка: отсюда ли только происходит обязывающая сила (долженствование) собственно нравственных требований к человеку? Является ли все это достаточным основанием моральной нормы, частно-ситуационных оценок и предписаний? Или, в плане логики морального сознания: является ли так или иначе выраженная воля *логическим условием правомерности* морального суждения? Можно ли обосновать его посредством указания на факт чьего бы то ни было волеизъявления?

Интересующий нас вопрос не является только логическим или феноменологическим, относящимся лишь к анализу форм нравственного мышления или чувства. В практике общественной жизни, в столкновении различных моральных позиций постоянно возникает проблема, выступающая подчас в довольно драматической форме. Если даже какие-то предписания имеют за собой силу авторитета, власти массовой привычки и настроения, волю большинства или возобладавшей в конфликтной ситуации группы, практически проводятся в жизнь, принимаются множеством людей и т.п., то является ли сам этот внешний социальный факт той необходимостью, в силу которой эти предписания *должно* исполнять всем и каждому



человеку в отдельности? Если, иначе говоря, в столкновении позиций «сила» (реальная способность понуждения) находится на одной стороне, то на чьей стороне «правда»? (В рамках морального сознания массой людей и отдельными мыслителями, проповедниками и критиками нравов, философами и поэтами на протяжении почти всей известной нам истории постоянно констатируется факт иного порядка: если «сила» одерживает верх над «правотой», то от этого первая не становится «правдой», а последняя не перестает быть «истиной».) Расхождение «силы» и «права» — еще одно проявление проблемы сущего и должного. И это нравственное понимание «правды» и «справедливости», как мы уже знаем, может выражать если и не сложившуюся в данных условиях расстановку социальных сил, то возможность и тенденцию истории, т.е. ту ее подспудную логику, в силу которой налично-сущее иногда «утрачивает право на существование».

Стало быть, *правомерность* морального требования следует отличать от условий его *исполнимости* в том или ином конкретном случае, а обязующую значимость нравственного веления — от дееспособной воли, которая его выражает. Первое, как и второе, проявляется иногда в виде социальных фактов, хотя и не столь наглядных и не всегда обнаруживаемых в границах локальной ситуации. Реальный исход происходящей борьбы позиций за утверждение тех или иных нравов зависит от множества обстоятельств социально-ситуативного плана, в том числе от дееспособности общественных субъектов, стремящихся утвердить свою волю в общесоциальном масштабе. Но несомненно и то, что доказательство «справедливости» утверждаемой позиции («на чьей стороне правда») также оказывает влияние, хотя и далеко не всегда решающее, на конечный результат этой борьбы. Даже на уровне социальной психологии, массовых и индивидуальных побуждений, расположений и чувств рано или поздно возникает вопрос не о том, чья воля сильнее, более действенна, а о том, «где истина», способная «оправдать» ту или иную волю.

**«Воля» и «разум» как философская проблема.** В истории философии и этики данная проблема обрела абстрактно-отвлеченный характер и смысл, выступила как соотношение в морали истины и воли как таковых. Здесь вопрос о соотношении общественного авторитета и свободы совести индивида решался в столкновении рационалистической и авторитарной позиций. Религиозное обоснование нравственности в общем и целом является авторитарным: основанием моральных норм считается воля бога. Оно вполне соответствовало иерархически-традиционалистскому характеру устоев средневекового общества. Рационалистская же критика религиозной интерпретации морали велась с позиции истины: требования нравственности к человеку отражают некоторые объективно достоверные, коренящиеся в природе вещей, устройении мироздания или логике разума сущностные законы. Любой общественный авторитет должен «предстать перед судом разума», по выражению Ф. Энгельса [2, т. 19, 189].

В Новое время под влиянием Просвещения в самой религиозно-теологической мысли образовалась альтернатива разума и воли (намек на которую содержался еще в схоластике Средневековья — см. [37, 165—167]): то ли божественные за-

коны в своей основе разумны и необходимы и лишь проявляются в божественной воле, то ли их основание лежит в самом акте волеизъявления бога, совершаемом до всякого закона. И даже в современной теологии происходит спор между супранатуралистическим рационализмом томизма и последовательно фидеистской позицией неопротестантизма — является ли первоисточником христианской нравственности «божественный разум», «вечный божественный закон» или абсолютная, не стесненная никакими рамками свободная воля бога (см. [61, 350—351]). Уже здесь мы видим, что «рациональное» толкование морали далеко не всегда отражает позицию свободы личной совести, а «волютивное» — общественного авторитета. Протестантизм в противоположность католицизму отстаивал принцип свободы личной совести, «истину» сокровенно-интимного религиозного чувства; Гегель усмотрел в этом тот же авторитаризм, хотя и индивидуальный — принцип субъективного произвола личности (см. [40, т. 7, 177]). Киркегор же в противовес социально-апологетическому рационализму Гегеля выдвинул принцип свободы личного выбора в рамках веры как антитезы объективному познанию (см. [37, 20—26, 155—167; 76, 239—243, 302]).

Вместе с тем и в светской, иррелигиозной и деистической литературе также образовалась антитеза между разумом и волей — чувством. Рационализм в общем имел тенденцию к тому, чтобы свести особые законы нравственности к всеобщим, всепронизывающим законам сущего и разума. В этом отношении весьма типична позиция представителя кембриджской школы неоплатоников и «интеллектуализма» в этике Р. Камберленда: «*Специфические законы добродетели дедуктивно выводятся из закона универсального...*» [197, 329]. Сторонники же теории нравственного чувства, настаивая на уникальности моральных законов, выводят их из чувства и воли. Ф. Хатчесон, например, утверждал, что «разум является лишь слугой чувства и воли» в определении конечных целей и ценностей человека [230, 58]. Д. Юм полностью разделял это убеждение (см. [172, т. I, 553—560]).

Критика классического рационализма в современной буржуазной социологии и философии также может быть подытожена в виде означенной антитезы — противопоставления чувства и воли или изначального выбора объективно-сущностной достоверности разума. Дюркгейм, Леви-Брюль, Самнер, Парето подвергли критике «метафизические» основания нравственности, доказывая, что за моральными велениями и оценками не скрывается ничего, кроме совокупной воли общности. В неопозитивистской метаэтике утверждается, что в основе высказываемых кем-либо моральных суждений лежат в конечном счете лишь субъективные предпочтения, склонности, желания, психические установки. Они же являются начальным источником избираемых человеком нравственных принципов. Причем волютивная интерпретация морали может означать здесь прямо противоположные вещи, в одном случае позицию крайнего индивидуализма, в другом — социального «коллективизма» (как у Дюркгейма) или психоманипуляторства (как у эмотивистов — см. [61, 214—218]).

И наконец, рационалистическая и психологическая интерпретации морального выбора равно отвергаются в экзистенциализме. Если выбор человека предопреде-

лен внутренней душевной конституцией или, все равно, рациональными мотивами, знанием действительности, то он в обоих случаях несвободен. Всякие разумные соображения и доводы, принятие во внимание объективных фактов, рациональное обоснование обретают в отношении воли человека обязующую силу и оправдание лишь задним числом, поскольку он уже совершил где-то в глубинных слоях своего жизненного сознания «исконный», «первоначальный» выбор, т.е. занял в отношении к миру и самому себе определенную позицию, обрел какую-то настроенность внутренне и смотрит на мир и на самого себя «своим собственным» взглядом, «интенционально».

Этот исходный выбор совершается не в сфере психологии, «природы» человека и не рациональных суждений «за» и «против», а там, куда не способны проникнуть научно-теоретический анализ и саморефлексия. В экзистенциализме, таким образом, высшей инстанцией выбора является также воля, но не как факт психики, непосредственного чувства или склонности, а воля «экзистенциальная», исходящая из бесконечных глубин «онтологического» сознания.

Итак, проблема истины и воли приобретает в буржуазной этике, философии и социологии предельно категорическое, жестко альтернативное и в конце концов «онтологическое» значение. От того, как она решается, зависит понимание общественной реальности или последний, «фундаментальный» смысл человеческого бытия в целом. Нам же предстоит перевести вопрос в более специальную плоскость — внутренних механизмов и логики морали, — поскольку нравственность выполняет в жизни общества и человека более ограниченные, особые, специфические функции.

**Проблема в собственно этическом плане.** Начнем с рассмотрения той ситуации, которая обычно возникает в морали. С одной стороны, когда некто высказывает в отношении другого человека моральное суждение, предписывает ему какие-то действия или оценивает уже совершенные поступки, его собственная воля может иметь для другого лишь психологическое, но не морально обязующее значение. То же самое относится к любой локальной общности: к чему бы она ни принуждала индивида и что бы ему ни вменяла, веление и оценка должны быть обоснованы как «истина», которую должен бы принять, признать и осознать субъект действия. Эта «истина» обретает всеобщее и объективное, ни от чьей воли не зависящее значение, поскольку возникает необходимость обоснования частного веления посредством нормы или принципа, уже отделившихся от живого бытия сознания общности и поскольку стоит задача превращения общей нормы во внутренний мотив самого действующего лица, утверждения его свободы.

Но, с другой стороны, веление извне становится для человека внутренне обязующим, субъективно должным, собственным обязательством и мотивом в том лишь случае, если этот человек уже совершил выбор сам. Этот выбор может означать несколько различных вещей. Во-первых, это готовность вообще следовать требованиям нравственности. Покуда индивид не признает над собой власти никакой морали или какого-то общего ее требования, никакие веления и оценки фактически не имеют над ним силы. (Даже если он подчинится им из страха перед

всеобщим возмущением или из желания не потерять благорасположения окружающих, то он пока еще находится вне отношений морали, т.е. понуждается к действиям каким-то другим способом.) На этом обстоятельстве заостряют внимание некоторые аналитики, делая отсюда вывод о том, что источник моральных принципов находится внутри индивида. Ошибка же их состоит в том, что в таком случае индивид вовсе не исповедует какую-то свою особую мораль, а просто ставит себя вне отношений морали вообще. Во-вторых, даже признавая какую-то общую для всех людей обязанность, человек может не признавать ее для себя в каком-то особом случае, либо не усматривать необходимость соответствующих действий в данной ситуации. Практические же ситуации, возникающие в жизни, подчас бывают далеко не однозначными, очевидными и рационально исчисляемыми, ясно показывающими, какие именно действия должны быть предприняты и следует ли их совершать. (В интуитивистской этике в связи с этим приобрела весьма острый характер проблема соотношения общих обязанностей человека *prima facie*, т.е. очевидных с первого взгляда, и контекстуального долга *propter*, т.е. соответствующего конкретной ситуации. Если первые признаются «самоочевидными», то второй, как оказывается, человек должен сам выбирать из множества альтернатив, основываясь на чувстве их относительной «настоятельности» — см. [61, 135–138].) Именно в таких ситуациях обретает большое значение нравственное чувство человека, способность усмотреть и признать в создавшихся обстоятельствах ту необходимость, которая внутренне обязует его избрать свою собственную позицию и поступать сообразно с ней. Выбор в таком случае означает подчас и такое решение, когда человек считает себя лично обязанным предпринять нечто такое, что исключает (или делает ненужными) действия остальных присутствующих или даже выходит за рамки принятой нормы (акт героизма или позиция подвижничества во имя «дорогой сердцу идеи» вполне подходят под этот случай). Иногда же, напротив, выбор позиции индивидом может означать для него известное воздержание, ограничение своих нравственных стремлений ввиду его личных ограниченных возможностей (чтобы «героизм отдельного порыва» не обратился неспособностью довести дело до конца и последующими сетованиями на «реальное положение вещей»). «*Melius non incipient, quam desinent*». — Лучше не начинать, чем остановиться на полпути, — гласит древнее правило [290, Epist. 72]. В-третьих, убеждение в правильности чего-либо далеко не всегда претворяется индивидом в практические действия автоматически (ввиду действия самых различных противодействующих причин). Волевое усилие, совершаемое человеком над собой, отнюдь не является «логическим следствием» признания некоторого принципа или идеи (на это также обращают внимание теоретики морали на Западе — см. 61, 204). Оно есть акт совершенно особый и самостоятельный, пусть и обосновываемый рационально посредством убеждений — акт, предполагающий выбор воли, или, точнее, субъективное преодоление одних мотивов в пользу других.

В-четвертых, когда обществом, окружающими или внешним наблюдателем высказывается порицание совершаемого поступка, то эта «внешняя» санкция может иметь для субъекта действия значение в том лишь случае, если он сам

принимает и признает ее «внутренне». В этом проявляется идеальный характер нравственной санкции (см. с. 256—257). С одной стороны, основанием этого субъективного акта признания «истины» оценки является ее обоснованность и справедливость, но с другой — собственное отношение человека к своим действиям. Это тоже в известном смысле выбор: способность испытывать чувство стыда при каком-либо порицании; раскаяние, угрызение совести или гордость и удовлетворенность собой зависят от всего нравственного настроя его сознания, от избранной им позиции. В этих чувствах и отношениях к себе человек может быть прав или ошибаться; но важно и то, что вне этого субъективного отношения к себе моральная санкция «извне» еще не является собственно моральной «изнутри» (по тому способу, каким она воздействует на сознание человека).

Наконец, в-пятых, если даже человек совершает требуемые от него действия и сам «внутренне» понуждает себя к этому, то и в этом случае большое значение имеет, какими конкретно личными мотивами он при этом руководствуется. В истории этики высказано большое разнообразие точек зрения по этому вопросу — от утверждений, что в морали имеет значение лишь мотив, по которому совершаются действия (киренаики, отчасти стоики, Шафтсбери, Кант, в известном смысле Сартр), до полного отрицания значения мотива в исполнении должного (Причард, Росс, Кэрритт); от признания подлинно моральным лишь чувства долга до усмотрения добродетели лишь в спонтанно-непосредственном выражении склонности. Выбор мотива, по которому совершается действие, может иметь место постольку, поскольку одно и то же действие имеет обычно не одно, а несколько оснований. (Скажем, акт помощи другому может рассматриваться как исполнение общей обязанности оказания благодетелей тому, кто в этом нуждается; как спасение близкого человека или вполне конкретного лица; как спонтанное выражение сочувствия и сострадания «живому человеку» или же как содействие общему делу, утверждение принципа равенства людей и т.п.) При этом каждый из возможных мотивов будет нравственным, но каждый будет по-своему характеризовать нравственный облик субъекта действия, показывая, как будет поступать этот человек в многообразных жизненных ситуациях.

Итак, с этой второй точки зрения во всех перечисленных случаях характер и значение нравственного действия определяет воля, субъективный выбор, внутренняя настроенность человека, спонтанное чувство или его борьба с самим собой. Исключает ли эта «волевая» точка зрения первую, «рациональную»? Чтобы разобраться в этом, рассмотрим еще один пример того, как в морали сталкиваются между собой принципы «истины» и «выбора», «знания» и «воли». Речь пойдет о совести. В истории этики и в современной буржуазной теории морали широко обсуждается вопрос: какое значение имеет внутреннее усмотрение человека в решении о том, какие поступки человек должен совершать. Согласно одной из них, единственно, что может дать человеку подлинное решение возникающих перед ним моральных проблем и альтернатив, — это совесть, которая есть высшая способность постижения моральной истины (П. Абеляр, Дж. Батлер, С. Кларк, И. Кант, Дж. Мур, Э. Фромм — см., напр., [187, 184—221; 216, 50—51, 155]).

Другая точка зрения: совесть есть лишь субъективный взгляд на вещи, не содержащий в себе никакой общезначимой истины; его внутренняя очевидность есть лишь согласие сознания с самим собой. Эта вторая точка зрения может иметь два совершенно различных смысла — либо дезавуирование совести как субъективного произвола (Гоббс [44, т. 2, 182], Гегель [40, т. 4, 339—348; т. 7, 175—177], Ч. Брод [258, 77—79], П. Ноуэлл-Смит [265, 270—285], Р.М. Хеар [219, 43], либо ее возвеличение в качестве «подлинно» морального чувства в противовес общезначимой истине (романтики, Киркегор, экзистенциалисты).

Обе точки зрения — совесть как «единственная истина» и как акт уникально-личного усмотрения, выбора, чувства и воли — не просто порочные крайности, тогда как правильное решение находится где-то «посредине». В них одинаково упускается из виду специфически моральный смысл самого понятия совести. Совесть трактуется как способность, предзаложенная в природе человека или в структуре его бытия, либо же как факт чисто психический, т.е. онтологически или психологистически. Тогда как на самом деле понятие совести имеет нравственно-долженствовательный смысл: совесть — это форма нормативного требования к человеку и его ответственности (по логике морального сознания человек *должен* обладать совестью, *должен* в своих внутренних усмотрениях подняться на уровень «подлинно совести»). С одной стороны, в совести не заложено никакой изначальной способности видеть абсолютную истину, но с другой — совестью нельзя еще назвать склонность человека так или иначе судить о своих действиях. Совесть — это та способность человека адекватно судить о своих поступках, которая *ему вменяется*, которую он *должен обрести*; это убеждение, за истинность которого он *ответствен*, но которое само по себе не гарантируется никакими внутренними «самодостоверностями» субъективного переживания, уверенности и самоубежденности. Таким образом, соотношение моментов объективности и субъективности в суждениях и усмотрениях совести имеет весьма специфический характер, присущий только морали в силу долженствовательной природы ее детерминации человеческого сознания и действия. Ни объективность, ни субъективность не сводятся здесь к простым эмпирическим фактам (в данном случае — к фактам сознания, психических состояний или «природы человека»), но выступают, с одной стороны, как требование, *обращенное к человеку*, а с другой — как то, что он *должен сам внутренне принять и мотивировать*. Если же совесть была бы характеристикой природы или особым состоянием психики человека, то было бы просто непонятным историческое развитие явлений совести при в общем одинаковой (или почти неизменной) конституции сознания человека. (А то, что совесть — явление не столь уже древнее, свидетельствует историческая наука — см., напр., [10, 251—263].)

Попробуем теперь сопоставить объективную и субъективную сторону в морали, аспекты «истины», «знания» и «воли», «выбора». Та и другая стороны составляют различные моменты моральной регуляции. Посмотрим сначала на первую, «объективную» сторону проблемы. Объективированно-безличный, внесубъектный способ выражения моральных требований к человеку (см. [58, 32—33]) есть логическая форма выражения их объективной исторической обусловленности и значи-

мости, предшествующей всякой субъективной воле. В этом смысле моральные суждения «истинны» или «ложны» безотносительно к тому, кто в данной ситуации, конкретном социальном контексте или в сложившихся исторических условиях их высказывает<sup>1</sup>. Они требуют обоснования, не зависимо от субъективного выражения воли тем или иным индивидуальным, групповым или социальным субъектом. (В этом смысле мы могли бы согласиться с В.Г. Белинским: «Убеждение должно быть дорого потому только, что оно *истинно*, а совсем не потому, что оно *наше*» — [19, 276].)

Конечно, кто именно выражает, выдвигает и утверждает то или иное моральное требование, может иметь существенное значение (особенно если речь идет о социально-исторических субъектах, о которых будет говориться ниже). Но этот субъект-«законодатель» (т.е. тот, чьим особым призванием или исторической миссией является выдвижение и проведение в жизнь каких-то новых моральных требований) должен обосновать эти требования в безлично-объективированной форме «истинного», а не декларируемого закона — хотя бы уже потому, что они имеют обязывающую силу в отношении всех остальных людей. Видимость субъективности общего морального требования (выраженного в виде общеобязательной нормы или принципа) возникает, во-первых, ввиду его внеприродного характера (из чего исходил, например, Спиноза, доказывавший субъективность моральных понятий). Во-вторых, эта видимость образуется в результате того, что моральное долженствование далеко не всегда совпадает с логикой наличных фактов, эмпирически обнаруживаемых обстоятельств, с практикуемыми в том или ином обществе законами поведения (на чем обосновывал тезис о субъективности «морального воззрения» Гегель — см. с. 81—84). В действительности же объективная значимость моральных суждений и требований есть нечто принципиально совершенно иное, чем объективная необходимость естественных законов или даже многих других социальных зависимостей. Долженствовательная форма, присущая моральным требованиям, в частности, имеет тот смысл, что они обосновываются посредством более глубоких исторических детерминант бытия человека, нежели отношения обычая, повседневных социальных взаимодействий и внешних влияний обстоятельств.

Итак, объективность значения моральных требований и суждений в специальном-этическом смысле означает, что они *общезначимы*, внесубъектны по способу их выражения, выступают в виде «истины», имеют *волеопределяющий* смысл (а не

---

<sup>1</sup> Если речь идет о нормах, принципах или общих оценках типа «Воровство — зло», то моральные суждения такого рода вообще внесубъектны по способу их выражения и обоснования (в отличие от, скажем, суждений долга или совести). Поэтому нам представляется неверным распространять на моральные суждения в качестве общей характеристики нормативных высказываний то, что в них всегда «предполагается... тот, кто разрешает, обязывает или запрещает осуществлять или не осуществлять те или иные действия» [67, 191]. Точно так же неверно, по нашему убеждению, утверждение, что в оценках «субъекты всегда неявно подразумеваются» или что «всякая оценка должна быть релятивизирована путем указания оценивающего лица» [69, 21]. Данное положение не распространяется на логику моральных суждений (даже если бы мы допустили, что на самом деле, фактически, все моральные оценки относительноны по их реальному содержанию).

служат только формой волеизъявления), должны иметь основания, не зависящие от субъективной воли кого бы то ни было. Этой характеристикой моральные требования обладают в общеобязательном их выражении, т.е. в виде норм, принципов, идеалов, понятий добра и зла, справедливости и т.п. Но эти же требования в морали переходят в иную, личностно-субъективную форму выражения, где выступают уже как специфическая задача субъекта действия, за выполнение которой он сам ответствен и которую он должен особым образом осознать, мотивировать для себя и обосновать «внутренне», субъективно. Таковы две различные формы, в которых выступают требования нравственности к человеку, причем всякий раз одна из них переходит в другую, из веления и оценки, значимых для всех, в личную форму долга, ответственности и совести, имеющих личностно-субъектный характер.

В этой, второй плоскости моральной детерминации действия и сознания нравственные требования обращаются к нам другой своей стороной — как особое отношение морального субъекта к своим поступкам и убеждениям. Если в рассмотренном выше плане нечто является для человека обязательным ввиду существования общей нормы (а более широко — ввиду общественно-исторического значения определенного содержания человеческих действий), то в данной плоскости отношений обретает значение то, каким именно способом осуществляется индивидуальная самодетерминация поступка по отношению к общей норме. Здесь решается вопрос о том, в какой мере свободно и индивидуально по содержанию замысла и воплощения моральное действие, как в нем осуществляется воля человека. Иначе говоря, от вопроса о том, каковы вообще общественные функции нравственности, мы переходим к вопросу о том, какова специфика в реализации этих функций на уровне индивидуальной самодетерминации поступка<sup>1</sup>.

Соответственно в морали существует, вообще говоря, два рода оснований должного действия — одно, выражающее общее содержание нормативных требований и отражающее реально-историческую значимость действий определенного рода, и второе, связанное со специфически нравственным способом вменения и

---

<sup>1</sup> Приведем характерный пример того, как смешение этих двух сторон нравственности приводит даже наиболее здравомыслящих западных теоретиков к совершенно несостоятельным выводам. Один из авторов формулирует проблему морального выбора следующим образом: «На вопросы «как мне следует поступить?» и «какие моральные принципы я должен принять?» каждый человек должен отвечать для себя сам. По крайней мере таков один из аспектов значения слова «моральный» [265, 320]. Несомненно, что автору удалось схватить существенный момент нравственности, имеющий отношение, как он сам говорит, к трактовке самого понятия морали. Но все дело в том, в каком смысле сказанное следует понимать. Приведенное выше суждение явно страдает двусмысленностью. Действительно, каждый человек должен сам принимать в свое убеждение какие-то принципы и решать вопрос о конкретном действии; за него это никто не в состоянии сделать, по крайней мере поскольку речь идет о морали. Это верно в том смысле, что выбор принципа и действия — личная ответственность каждого. Но, с другой стороны, индивид тем самым вовсе не полагает какие-то уникальные нормы и принципы человеческого поведения, а лишь принимает те или иные из существующих принципов в свое собственное руководство. Он выражает к ним особое свое отношение, но ответственность его состоит в том, окажется ли он «прав», удалось ему или нет выразить хотя бы одну из сторон многогранного значения нравственной «истины». Последняя — создание истории, а не индивидов.



исполнения моральной задачи в каждом конкретном случае. Вторая сторона дела точно так же является критерием оценки поступка — с точки зрения его мотива (насколько человек способен к «самозаконотворчеству», к самостоятельному осознанию своих действий, как он сам к ним относится, в какой мере поступает «по внутреннему убеждению», «по совести», из «чувства долга»). Повторяем, вторая сторона дела касается уже не содержания совершаемого и мыслимого действия, а того, *как*, каким способом оно совершается (напомним, что для Сартра, например, важно только это «как», тогда как социально-содержательная сторона поступка относится им к морали «неподлинной» — см. [61, 287—288]). Но при всем этом человек должен поступить «как должно», и его особый мотив и свобода выбора имеют значение только как способ претворения стоящей перед ним задачи, но не как начальное условие самого ее возникновения. Или, говоря иначе, в самом строе личного сознания (на каком бы уровне оно ни рассматривалось — на психологическом, логическом, феноменальном или «бытийственном») не содержится исходного принципа морального действия: автономия личного выбора *вменяется* человеку, а не предполагается за ним изначально в качестве исконного права на «собственную истину» или внутреннего обладания «истиной конечной».

Переведем проблему с нормативно-оценочного языка морали на язык реальных жизненных и общественных отношений. Вторая, личностно-субъектная сторона проблемы отражает роль личности в общественной жизни и истории. Эта роль определяется не только мерой реального воздействия индивида на общий ход вещей и событий, но и способом его причастности к общественной жизни и истории, — тем, насколько он вообще обладает способностью индивидуального своеобразия в границах общих законов массовидных действий, возможностью собственного усмотрения в многообразных житейских ситуациях, автономного выбора в конкретных обстоятельствах и утверждения себя как человека. Если человек не просто «безликий экземпляр рода» [235, 268], то в морали это означает прежде всего, что он *в принципе* способен как личность со всеми ее индивидуальными характеристиками и субъективными проявлениями участвовать в историческом бытии человечества. Но даже в тех рамках, о которых говорилось (в рамках должного), он на это способен *реально* (а не формально и «в принципе») в той или иной мере лишь в конкретных исторических условиях (которые и определяют действительную роль личности в общественном целом, придают ту или иную меру ценности индивидуальному своеобразию и личному сознанию).

**Класс как субъект морального требования.** Проблема «истины и воли» в морали выступает не только на уровне индивидуального выбора, личных решений и ответственности, но и в масштабах социально-исторических. В марксистской этической литературе общепризнано, что в выдвижении и утверждении новых социальных норм существенную, если не определяющую роль играет деятельность передовых общественных классов. Нас же сейчас интересует более специальный вопрос о том, в какой *специфической форме* выступает прогрессивно-классовая позиция в сфере морали, каким именно образом социально-исторический субъект выражает свое отношение к тем требованиям, которые он выражает в нравственной

форме, что является в этом случае основанием нравственной нормы. Речь, стало быть, идет опять-таки о специфике морали, о том, каким конкретно образом преобладают здесь законы классовых отношений.

Сравним в этом плане моральные и политические требования (которые могут совпадать в своем существенном содержании, но выступать при этом в различной форме). В качестве примера возьмем требование устранения эксплуатации, выдвигаемое рабочим классом в ходе исторического развития его борьбы с капиталом. Данное требование становится политическим (точнее, становится правомерным в политике) лишь начиная с того момента, когда рабочий класс становится революционным, осознает свою противоположность капиталу, далее, уже способен завоевать власть, экспроприировать капитал и организовать производство на основе общественной собственности. Иначе говоря, *правомерность* этого требования основывается на воле и деятельной способности данного класса, без чего оно было бы беспочвенным и утопичным. Эта правомерность и ее *основание* совпадают с *условиями исполнимости* требования. В этом смысле классики марксизма неоднократно указывали, что те или иные практические задачи возникают исторически, когда уже существуют реальные условия их решения [2, т. 13, 7].

Но еще задолго до того в среде трудящихся постепенно формируется представление о несправедливости и бесчеловечности эксплуатации, т.е. в идеально-духовной форме уже возникает означенное моральное требование, хотя сам эксплуатируемый класс еще не способен претворить его в действительность или даже поставить его перед собой в качестве непосредственно практической задачи (оно пока что выступает лишь в виде «пожеланий»). Более того, как указывает Ф. Энгельс, поначалу требование уничтожить капиталистический способ производства и распределения, протест против его несправедливости «исходит из среды самого господствующего класса (Сен-Симон, Фурье, Оуэн) и как раз в эксплуатируемых массах не встречает никакого отклика» (2, т. 20, 153). Иначе говоря моральное требование, объективно по смыслу классовое, еще не выражается в субъективной воле соответствующего класса и не исходит от него самого. В этих условиях нравственное требование правомерно (отражает возможность исторического преобразования в каком-то будущем), хотя и не опирается на реальную силу и действительную волю того социального субъекта, который по самой логике вещей прежде всего заинтересован в его осуществлении<sup>1</sup>.

Поэтому требование устранить эксплуатацию поначалу выдвигается и осознается как «истинное» с общечеловеческой точки зрения, как веление «вечной спра-

---

<sup>1</sup> Классики марксизма, как известно, разделяли, с одной стороны, объективную историческую миссию, цель и интерес рабочего класса и, с другой стороны, фактическое состояние его воли и сознания, актуальное понимание своих целей и интересов, которые должны прийти в соответствие с первым в конечном итоге. «Дело не в том, в чем в данный момент видит свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс. — Дело в том, что такое пролетариат на самом деле и что он, сообразно этому своему бытию, исторически вынужден будет делать» [2, т. 2, 40].

ведливости», единственная «правда» в столкновении противоположных интересов, подлинно гуманное и т.п., т.е. в той лишь нравственной форме, в какой его классовый и социально-политический смысл пока еще не вырисовывается явственно. Но что в действительности скрывает за собой характерная форма мышления нравственного требования «от имени человечества»? Только ли непроясненность классового чувства и отсутствие классового самосознания? Можно заметить по этому поводу, что способ мышления по логике «правда» против «силы», «справедливость» против «существующего положения вещей», «истина» против «власти» более соответствует состоянию именно угнетенных социальных слоев, испытывающих лишение каких-то прав, поскольку они еще не способны претворить свои требования посредством реальной деятельной способности. Но это уже начало духовного освобождения от угнетенного положения, когда существующий строй признается естественным.

Когда же требования рабочего класса обретают реальную, социально-политическую силу, приобретают характер вполне конкретной деятельной воли, моральный аспект этих требований тем не менее сохраняет свое самостоятельное и специфическое значение. В нравственности это требование объективируется — выступает как нечто не просто *выражающее* чью-то волю, а напротив, *определяющее* и *оправдывающее* ее. (Ибо в этом плане проблемы вопрос решается не о том, кто сильнее, но о том, «кто прав», на чьей стороне «справедливость».)

В плоскости собственно моральных представлений дело выглядит таким образом, что здесь не просто один интерес и воля противопоставляются другому (как это происходит в политике), но один интерес рисуется как «подлинно человеческий», «истинный», «оправданный», тогда как другой — в виде «извращенного» интереса, «незаконных» посягательств и привилегий, «несправедливых» притязаний и т.п. Такая постановка вопроса является выражением особого характера моральных отношений, в которых отображаются не просто фактические стремления, предпочтения и желания различных социальных групп, но их «сущностные определения» (говоря языком классической философии). Сообразно этой логике, всякий человеческий интерес, который выражает себя на исторической арене, дабы получить всеобщее и непреложное значение, должен быть обоснован и «оправдан» в качестве «истинно человеческого». И поэтому интересы в области морали не просто выражаются, но так или иначе оцениваются, ограничиваются или утверждают в зависимости от того, как они соотносятся с потребностями общества в целом или его прогресса, с «требованиями истории», т.е. с общечеловеческими интересами, какими они должны быть осознаны и признаны всеми актуально<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В этом смысле и высказывался В.И. Ленин, говоря о том, что «с точки зрения основных идей марксизма интересы общественного развития выше интересов пролетариата...» [3, т. 4, 20]. «Выше» они именно в том смысле, что пролетариат выступает как класс прогрессивный постольку, поскольку его особые интересы совпадают с интересом всего человечества, с потребностями его исторического развития. Об этом многократно писали К. Маркс и Ф. Энгельс (см. [2, т. 1, 425, 427—428; т. 2, 40; т. 30, 35; т. 4, 434—435]).

В моральном сознании всякой реально выражаемой в социальном конфликте воле изыскивается некоторое более глубинное, «субстанциальное», «сущностное» основание, — нечто такое в историческом бытии человека, с точки зрения чего любое волеизъявление может быть принято или отвергнуто, оправдано или отрицаемо. Мы еще раз имеем случай убедиться в том, что моральное сознание, рассматриваемое на уровне его мировоззренческих функций, имеет логику мышления, в чем-то сопричастную классической философии античности и Нового времени.

Объективированно-внесубъектная форма выражения морального требования вовсе не является намеренным или бессознательным сокрытием его классового характера (хотя и это возможно и действительно случается в перипетиях политической и идеологической борьбы). Ведь само понимание «единой для всех правды» у разных классов бывает различным или противоположным. Эта форма, напротив, позволяет довести идейный конфликт до взаимного исключения позиций. Она является способом осознания прогрессивным классом своей исторической «миссии». Во-первых, благодаря этой форме моральное требование выступает не просто как выражение собственного интереса, но и как требование, обращенное к самому себе, определяющее его волю (оно для него столь же обязательно, как и для других). Поэтому социальный класс может поставить перед собой задачу «возвыситься» до уровня осознаваемых им требований, понять подлинный масштаб преобразований, которые первоначально могут показаться нужными и выгодными только ему самому. Во-вторых, в этой форме класс становится способным выдвинуть нравственное учение, которое он может выставить на суд других слоев и социальных групп, обосновывать и удостоверять посредством критериев общечеловеческой нравственности, «отстаивать истину», какова бы она ни была вопреки любым проявлениям классового эгоизма и ограниченности. В-третьих, объективированная форма моральных требований позволяет социальному субъекту возвыситься в своем самосознании до уяснения своего места и роли в истории человечества, оценивать свои действия и смотреть на себя как бы «со стороны» (на самом же деле не внешне объективированно, а не отделяя себя от бытия человечества).

Вообще говоря, любая форма классового сознания и воления является в конечном итоге отображением исторической роли данного класса, способом превращения объективных детерминант общественного движения в особые интересы и цели. Классики марксизма указывали, что экономические отношения прежде всего проявляются как интересы. Так, например В.И. Ленин говорил о том, что целеполагающая деятельность человека есть форма объективного процесса [3, т. 29, 170]. Но вопрос состоит еще и в том, сознает ли сам социальный субъект, как соотносятся его особая задача, воля и интерес с объективными потребностями эпохи; способен ли он посмотреть на себя с точки зрения общесторической перспективы. Конечно, нравственная форма сознания не то же самое, что научно-теоретический взгляд на общественные процессы или философско-историческое мировоззрение. Оно ведь исходит не из анализа объективно-необходимых законов общественного развития. Но тем не менее оно способно по крайней мере мыслить логику исторического бытия человечества в присущей ему нормативно-ценностной форме (в ка-

тегориях «смысла жизни», «цели» истории, «назначения» человека). И тем самым социальный субъект, становясь на нравственную позицию, способен уже выйти за границы своих частноособенных волений, желаний и стремлений и взглянуть на действительность и на самого себя с всемирно-исторической точки зрения, включая себя в более широкое целое бытия человечества. Он сам способен оценивать свои цели и действия так, как могло бы это сделать «лицо незаинтересованное», заинтересованное только в «истине». Способность к самооценке и самоконтролю как неперенный момент нравственного способа регуляции деятельности распространяется и на историческую деятельность социальных субъектов. (Конечно же, надо иметь в виду, что речь идет лишь о формальных условиях такой самооценки или всемирно-исторической перспективы, а не о выяснении действительной исторической значимости и зрелости воззрения различных классов в разные эпохи. При каких условиях и какие социальные субъекты реально достигают этой способности и в какой мере — вопрос конкретно-исторический, а не логический.)

**Соотношение субъекта и объекта морального требования.** Мы получаем в итоге следующую картину соотношения субъекта и объекта морального требования. В масштабах общественно-исторических нравственные веления и оценки высказываются в конечном счете «для всего человечества» и одновременно «от имени человечества». Применительно же к частным ситуациям и конкретным лицам они выступают, с одной стороны, как особенно-индивидуальная задача и нераздельная ответственность какого-то конкретного человека, а с другой — как внутреннее обязательство и самооценка самого этого субъекта действия. В этих крайних полярностях субъект и объект, «законодатель» и «исполнитель» нравственного требования в принципе совпадают. Если на одном полюсе мы видим предельную объективизацию, универсализацию и одновременно гуманистическую осмысленность морального требования, совпадение его всеобщей непреложности и для человеческой значимости, «истины» и «смысла», то на другом подобным же образом — единство жизненно-ситуационной необходимости и внутренней свободы, понуждения и самовыражения человека, «истины» и «волеизъявления». (Наперед оговорим, что указанное отношение возникает лишь в принципе или в идеале; оно вовсе не означает, что в каждом конкретном случае в морали имеет место всегда некое взаимослияние внешнего понуждения и личной свободы, общечеловеческой истины и конкретно-социальной воли. Здесь заключена проблема, которой мы специально займемся ниже.)

В этом отношении моральное воззрение и жизнеощущение составляет часть общегуманитарного мировосприятия. В нем точно так же не разделяются всецело субъективная позиция мыслителя (скажем историка, обозревателя нравов, культуролога) и объективно-беспристрастное, безличное описание фактов, точки зрения «истины» и личного мироощущения, «самовыражения». В моральном же воззрении мы зачастую встречаемся с уверенностью, что субъективная убежденность в чем-то и есть подлинный смысл действительности и что «оправданное» волепринуждение в конечном итоге совпадает с «истинным интересом» человека. Все это потому, что в нравственности, как и в гуманитарном воззрении,

субъект сознания и действия не отделяет себя от мира («человеческой реальности») и не смотрит на себя только «со стороны», а напротив, воспринимает себя самого как часть раскрывающейся перед ним действительности, истории, поля бытия человека; видит в себе, как и во всем окружающем, воплощение человеческой культуры, наследником, восприимчиком и одновременно создателем которой является он сам.

Аналогию такому воззрению (или его выражение) можно найти в классическом мирозерцании философии рационализма и Просвещения. Идея тождества субъекта и объекта, мысли и действительности, идущая от Спинозы к Гегелю, имеет именно этот смысл: во внешней реальности перед человеком раскрывается тот же «разум» (или «смысл»), который заложен в его собственном духе и мышлении (см. напр., [40, т. 3, 230]). Классическая философия Нового времени отнюдь не является отвлеченной в том смысле, в каком притязает на объективность и «нейтральность» современное сциентистское сознание (в каком, например, Гегеля за «объективность» обвинял Киркегор [37, 9—12; 239, 70, 173—175]). Она молчаливо исходила в своих самых абстрактных построениях из некоторых общекультурных, гуманитарных постулатов, выставляя их затем в виде абсолютных и самоочевидных истин «чистого разума». В этом смысле она не отделяла еще теоретическое рассмотрение предмета от мировосприятия человека, находящегося в жизненно-исторической ситуации. И потому человеческое сознание, которое она исследовала под углом зрения его логической необходимости или даже социально-исторической обусловленности, внешней зависимости и релятивности, в принципе или в конечном итоге его саморазвития совпадало с «абсолютной» точкой зрения самого исследователя. Просветитель, скажем, критиковавший «предрассудки» человечества, уповал на силу всеобщего «разума»; в своей философии он открывал людям лишь ту общезначимую истину, к которой вполне самостоятельно может прийти каждый человек, если он будет судить обо всем «здро́во». У Гегеля же история человеческой мысли завершается его собственной, гегелевской концепцией, а не противостоит последней как внешний объект субъекту. (Иное дело, скажем, в социологии познания или социальной антропологии, где релятивность всякой идеологии или духовной культуры в конце концов либо ставит под вопрос объективную истинность самой отвлеченной науки, в том числе и корни сознания, либо делает локальную культуру внутренне непроницаемой для объективирующего взгляда науки.)

В морали же это отношение взаимной сопричастности объекта и субъекта выражается в виде принципиальной сопоставимости «своих» и «чужих» убеждений, в уверенности в том, что существует истина и доказательство, способные преодолеть любые социальные и культурные барьеры, всякую субъективность и одновременно «внешность» вменяемого человеку веления. Человек здесь рисуется как обитатель единого нравственного космоса, и потому для него особенное и индивидуальное в принципе должно совпадать с всеобщим, внешняя форма — с личной максимой, общественное веление — с субъективным признанием скрытой в нем истины, а внутреннее веление и выбор — с единой правдой для всех.

Такова в самом общем виде разгадка взаимной внутренней сопричастности морального воззрения и классической философии Нового времени (отчасти также и античности), глубоких проникновений второй в первую и одновременно не критического воспроизведения некоторых форм специфически нравственного мышления под видом философии (что, однако, уже классическая философия пыталась по своему преодолеть). И в этом же причина того, что специфическая логика морального мышления оказывается либо внешне-непроницаемой для сциентистского воззрения (представленного в современных формах позитивизма), либо растворяется в синкретном потоке жизненного бытия (в экзистенциализме).

Однако указанное совпадение относится в морали не к каждому конкретному случаю и не к «эмпирическому человеку», каковой повседневно встречается «в жизни», не к фактическим общественным нравам и состояниям, а к тому, какими они *должны быть*. В этом смысле нравственность совершенно необходимо, как и философия, оперирует концептом «человек в понятии» (в идеале). Но в жизненной реальности все же речь идет именно об «эмпирическом человеке»; именно к нему, а не к его идеалу, обращены требования нравственности. При столкновении с действительностью перед нравственным сознанием возникает проблема: что же все-таки первично или более настоятельно — самовыражение человека или его обязанность; субъективная воля или непреложная истина; спонтанное чувство добродетельного настроения или долг; личный выбор или те рамки и ограничения, в какие он поставлен. Вообще, выступает ли человек в морали прежде всего в качестве свободного «самозаконодателя», во всяком акте выражающего самого себя, или служителя нравственности, подчиняющегося ее требованиям?

В истории этики представлены самые различные интерпретации данной проблемы и различные, подчас прямо противоположные ее решения — от крайнего кантовского ригоризма до апологии дорефлексивной спонтанности чувства и воли. В конце концов эта альтернатива приобретает характер антитезы моральной ценности (блага, естественного стремления человека к добру или благожелательности к людям, спонтанной добродетели) и долженствования (нравственного закона, обязанности, чувства долга и самопринуждения). Восстановим в самых общих чертах содержание этой дискуссии, происходившей на протяжении всей истории этической мысли.

## 2. СПОСОБ ОБОСНОВАНИЯ НАВРСТВЕННЫХ ИДЕЙ. КАТЕГОРИИ ДОЛЖНОГО И ЦЕННОСТИ

**Проблема должного и ценного в истории этики.** В подавляющем большинстве этических концепций категория блага, ценности выступает как основополагающая в морали. Сюда прежде всего надо отнести гедонистически-эвдемонистическую традицию, представленную множеством школ, существовавших в самые разные времена, включая концепции Демокрита, Аристиппа, Эпикура, Лукреция, Т. Гоббса, Д. Юма, П. Гассенди, французских и английских материалистов

XVIII в., утилитаристов, Л. Фейербаха, Дж. Сантаяны, Д. Дрейка, М. Шлика, позднего Б. Рассела и множества других философов. В это же направление, в котором понятие блага рассматривается как исходная категория морали, следует включить самые разнородные по своим посылкам этические теории Сократа, Платона, Аристотеля, Б. Спинозы, А. Шафтсбери, Ф. Хатчесона, А. Смита, Г. Сиджуика, а в XX в. — Н. Гартмана, Дж. Мура и его многочисленных последователей в рамках школы аксиологического интуитивизма. Концепции, в которых основополагающим понятием этики выступает категория должного, и их приверженцы менее многочисленны. Здесь можно назвать древних стоиков и их приверженцев, Лютера, Канта, Киркегора, некоторых сторонников теории нравственного чувства в XIX—XX вв. деонтологических интуитивистов Ч. Брода и Э. Юинга, аналитика Р.М. Хейра.

Почему в истории этики явно преобладала первая тенденция? В самых общих чертах это можно объяснить следующим образом. Поскольку основная задача этики виделась в философском объяснении содержания нравственных требований к человеку (для чего они нужны человеку или обществу, какова их природная, социальная или сверхъестественная целесообразность), постольку, естественно, всякое долженствование основывалось в конечном счете на понятии ценности («высшего блага», пользы, интереса или цели). Кроме того, этическая теория была озабочена тем, чтобы представить моральные требования к человеку как его же собственное стремление и чувство (естественное, разумное или богом в нем заложенное доброе начало). С этой точки зрения долг человека обретал облик его же собственного блага (средства достижения земного или потустороннего счастья, наслаждения или высшего, духовного блаженства). Первоочередной задачей этики было убедить человека в том, что он сам внутренне заинтересован в исполнении моральных законов. С этой точки зрения, далее, человек в своем сокровенном, пусть сколь угодно далеко скрытом, существе — «по природе» или «от бога» — добр. Или же, как представлялась данная проблема Сократу: если человек видит, что для него является благом, то он просто неспособен предпочесть зло (см. [116, т. 1, 244, 247, 248]). В крайнем выражении такая трактовка человека выражалась в том, что истинной добродетелью признавалось только совершение благих деяний без внутреннего принуждения, по спонтанному чувству и непосредственному побуждению. В более умеренной интерпретации задача человека рисовалась как просветление чувства разумом, как такое нравственное воспитание, в результате которого человек делает принципом своего поведения свою «подлинную природу».

Напротив, мыслители, усматривавшие в человеке прежде всего его несовершенство, испорченность, а в обществе — деградацию нравов, представляли себе нравственность прежде всего как самообуздание и самопринуждение. Как правило, это приводило к акцентированию внимания на понятии должного, обязательного. Киники и стоики делают упор на внутреннем самопреодолении человека, на том, что он должен освободиться от своей чувственной природы (см. [97, 86—93]). В противовес сократовскому упованию на всепобеждающую силу разума (которая уже Платоном и Аристотелем дополняется необходимостью волевого воспитания и



подавления чувственности) в поздней античности торжествует идея, афористически выраженная Овидием: «Video meliora proboque, deteriora sequor» — «Вижу и одобряю лучшее, но следую худшему» [113, VII, строки 20—21]). Отсюда и делается вывод о том, «то человека еще *должно направить* и *заставить* следовать «лучшему», а не доверять безусловно его естественному стремлению к добру<sup>1</sup>. Ту же самую мысль повторяет христианский апостол Павел: «Доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» [Римл. 7:19]. Правда, Павел отсюда делает совершенно иные выводы, выходящие за рамки собственно этической концепции (поскольку сила греха в человеке больше силы закона и сам закон становится поводом к соблазну, поскольку спасти человека могут только вера, божественная благодать и любовь). У Конфуция мы встречаем подобные мотивы: «Увы, я не видел, чтобы добродетель любила так же, как красоту!» — откуда вытекает «рационализм» его этики, примат разумно-волевого над эмоциональным и чувственным (см. [30, 108]). Однако в конфуцианстве мы не наблюдаем резкого противопоставления морали долга и морали спонтанной добродетели: «добрые дела» можно совершать «легко», т.е. без самопринуждения, а можно и «посредством многих трудов»; «но совершение добрых дел у тех и у других одно и то же» [139, 13]. В индуизме внутреннее совершенство человека и исполнение законов должного выступают как разные ступени моральности (см. [24, 62—63]).

Первым критиком «этики блага» в собственно теоретическом плане был Кант. Он указал на характерный логический круг в концепциях естественного человеколюбия, нравственного чувства и интереса, а также в обосновании нравственности посредством понятия совершенства. То, что в этих концепциях принимается в качестве изначально благого, на самом деле является таковым лишь тогда, когда соответствует критериям и требованиям нравственности. (Если на «всесовершенного» бога мы смотрим уже с моральной точки зрения; если стремление к добродетели или благожелательность уже воспитаны в человеке; если цель, которую ставит человек перед собой, уже получила нравственное оправдание и предписана ему.) Но так как действительный, «эмпирический» человек вовсе не соответствует его

---

<sup>1</sup> Уже перед Демокритом возникла проблема, порожденная внутренней противоречивостью гедонистического обоснования нравственности. С одной стороны, Демокрит отстаивает тезис о том, что основанием добродетели является только природа человека, «какова она есть». Его естественные потребности проявляются как способность испытывать наслаждение от того, что полезно его природе, и страдание от пагубного для нее. Наслаждение и страдание и являются границами между нравственным и безнравственным. Однако человек, в отличие от животного, «не знает границ удовлетворения своих потребностей», поэтому, с другой стороны, «не всякое удовольствие должно принимать»; следует еще отличать «истинные» («прекрасные») наслаждения от «ложных». По какому же критерию? «Людам следует больше заботиться о душе, чем о теле». «...В каждой душе должен быть начертан закон: «Не делай ничего непристойного». «...Из чувства долга должно воздерживаться от дурных поступков» ([103, аф. 340, 280, 128, 310, 317]; выделено нами). Таким образом, у Демокрита над гедонистическим критерием, по-видимому, возобладал в конце концов критерий должного, «подобающего» человеку в признании чего-либо ценностью, что у него еще не совсем ясно выражено ввиду исповедуемой им концепции внутренней меры.

идеалу, не обладает «святостью», то его естественные побуждения должны быть поставлены под контроль должного, морального закона.

Итак, в проблеме определения специфики нравственной воли в истории этики возникает антитеза: что есть собственно добродетель по своему существу — спонтанное стремление к добру или повиновение долгу? В XX в. эта альтернатива приобретает подчас весьма острый, взаимоисключающий смысл. В ранней работе Н.А. Бердяева «Смысл творчества» выражена концепция «новозаветной евангельской любви», которая, по его словам, была предана забвению в христианском мире: «Христианство было обращено к миру, как религия послушания, а не религия любви»; мораль стала «канонична, подзаконна»; «мораль оказалась выражением тяготы мира, подавленности человека грехом и его последствиями»; в ней «есть страшная тяжесть, есть пафос бремени». Это относится и к «категорическому императиву» Канта: он «страшно тяжел, в нем нет окрыленности». Кант и Толстой, по оценке Бердяева, — «яркие выразители христианской морали, как морали закона, морали послушания, а не творчества». В чем же состоит дух «творческой морали», которую исповедует сам Бердяев? Здесь в полной мере раскрывается волюнтаризм его собственной концепции нравственности, его романтически-мечтательная реакция на «царство рационалистической необходимости» буржуазного мира, а также упования на божественную благодать, заложенную в человеке. Это — «мораль беспечная, а не пекущаяся мораль», нравственность «сильных духом, а не слабых», самораскрытие «божественного человека», «дионисийская мораль» экстаза, в которой открывается «серафически-безгрешная, богоподобная природа» человека [21, 245—247, 252—266]. Подобным же образом и у А. Бергсона «творческая» мораль «героев» и «пророков», нравственность свободного порыва, не подчиняющегося никаким наперед данным законам, противопоставляется канонической морали «толпы», повинующейся строго фиксированным нормам (см. [181]).

В экзистенциалистской интерпретации «подлинной» нравственности, в которой человек поступает «сам», «целиком», «весь без остатка», не расщепляя себя на сущее и внешнее ему должное, а действуя по некой изнутри идущей спонтанности своей экзистенции, обнаруживается во многом сходная тенденция. Эта «подлинная» нравственность может быть суровым подвижничеством, искусом и жертвой, но только не выбором линии поведения сообразно долгу. В наиболее «фундаментальной» форме это представление о существе экзистенциальной воли выразил К. Ясперс; свободной воля является только тогда, когда она выбирает по принципу «Я хочу потому, что я этого хочу». В противоположном случае воля становится злой [233, т. 2, 171]. Зло, с этой точки зрения, не отступление от должного, а повиновение должному как чему-то внешнему, противному человеческой воле. Спонтанность, слитность и нерасчлененность этой воли проявляется, по Ясперсу, также в том, что она не может выбирать между добром и злом как чем-то внешним ей, от чего она могла бы себя отличить; «она сама становится доброй или злой» [233, т. 2, 163].

Романтически-иррационалистической традиции в современной буржуазной этике противопоставит иная трактовка проблемы, склоняющаяся к приоритету долга, иногда принимающая ригористический смысл. Такая позиция выражена, напри-

мер, Г. Пэйтоном: «Действие, совершенное единственно из естественного сочувствия, может быть правильным и достойным похвалы, но тем не менее оно не имеет *специфически моральной ценности*» [270, 19]. Здесь явно выражена другая крайность, родственная кантовскому превознесению чувства долга. Конечно же, чтобы человек *выполнил* свой долг, ему вовсе не обязательно *побуждаться чувством* долга. Его действие *может* обладать моральной ценностью и в том случае, если он руководствуется сочувствием, благожелательностью к людям, заботой о другом человеке и т.п. Но автор, по-видимому, имеет в виду и нечто другое (на что указывают выделенные им слова): *специфика* морали состоит как раз в том, что «правильные и достойные похвалы» действия *предписываются* людям, а не являются таковыми сами по себе, до всякой нравственности, как проявление «доброй натуры» человека. Подобным же образом рассуждает Д. Росс: если перед человеком возникает альтернатива между чувством долга и каким-либо другим мотивом, например благожелательностью к кому-то, то с собственно моральной точки зрения человек должен предпочесть первое [281, 164].

Более обстоятельно данную проблему обсуждает П. Ноуэлл-Смит. Он указывает, что моральное долженствование возникает как феномен человеческого сознания именно потому, что естественные склонности людей не всегда приводят к требуемым от них поступкам. «Если бы, например, люди редко или никогда не склонялись к тому, чтобы говорить неправду, то мы никогда не считали бы, что говорить правду — наш долг» [265, 211]. В морали «логика долженствования предполагает существование конфликта между долгом совершить нечто и склонностью не делать этого. Но важно заметить, что этот конфликт является частью общего основания понятия должного и не обязательно возникает в каждом конкретном случае» [265, 210—211]. С точки зрения Ноуэлл-Смита, принципиального противоречия между понятиями долга и внутренней склонности к добру нет. «Совестливый человек поступит точно так же, как человек, обладающий естественной добродетелью». Чувство долга возникает вообще как результат неполного совпадения фактической природы людей и требований, к ним предъявляемых, поскольку «никто из нас не принадлежит к разряду «истинно добродетельных людей»; тогда как «в жизни святых» чувство долга может и не играть никакой роли [265, 258, 259]. Несколько ироничный тон последнего замечания автора явно направлен против проповедников вселенской гармонии и внутренней благодати человека.

**Проблема нравственной воли.** Итак, суть многовекового спора в истории этики состоит в том, что есть нравственность по своему исходному определению — подчинение должному или спонтанное стремление к благу (проявление «доброй природы» человека)? Вопрос этот касается *волеопределяющего* характера нравственности — каковы основные побудительные мотивы, заставляющие человека поступать морально. (Есть здесь и другая сторона вопроса, о которой речь пойдет ниже.) Важно отметить, что этические концепции, выдвигающие в качестве основополагающей категории морали долженствование, подчеркивают тем самым obligatory и punitive (или ограничительный) характер моральных требований. Тогда как выдвижение на эту роль понятия блага (благодати человека, естественной

добродетели) означает спонтанность нравственной воли, ее нестесненность никакими внешними рамками, свободное самовыражение человека в моральном действии. Каким образом данная проблема может быть решена в марксистской этике?<sup>1</sup>

Вопрос, по-видимому, заключен в том, каким особым, специфичным именно для морали образом объективно-исторические и общественные детерминанты (законы, потребности, интересы и пр.) отражаются в нравственном волеопределении. Ясно, что мораль каким-то образом отображает интересы общества и индивидов, но ясно и то, что она призвана регулировать конфликт этих интересов. Очевидно, что нравственная воля исходит от общества к индивиду и что вместе с тем эта воля не является еще собственно нравственной, пока она выступает только как внешнее принуждение. Но все это слишком общие констатации, чтобы прояснить существо интересующего нас вопроса. Нам важно рассмотреть сам нормативный механизм нравственности.

В качестве субъекта нравственного требования человек выступает в роли «самозаконодателя», выразителя своей воли. Изолированная фиксация этого феномена и приводит к «этике блага». Социально-исторический субъект выдвигает свои требования не от собственного лица, а «от имени человечества». В этом смысле он сам «самозаконодателем» отнюдь не является. Однако и «человечество» в этой роли выступить не может, ибо в условиях социальных антагонизмов, борьбы интересов и позиций реально представлены лишь особенные субъекты. Каждый из них рисует себе свою концепцию «человечества», каким оно должно быть. Стало быть, на самом-то деле «человечество» выступает здесь не в роли законодателя (от имени которого выставляется требование), а скорее исполнителя морального требования, который должен жить по законам предполагаемого, возможного или грядущего общественного состояния. На чьей стороне «правда» — решается в конечном счете не «мыслящим человечеством» (или его «совестью», «передовыми умами» и пр. — все это *нормативно-ценностные* понятия, также говорящие о должном), а человечеством реально-историческим, раскрывающим для себя «смысл истории» через практический опыт, борьбу позиций и осмысленно факти-

<sup>1</sup> Следует отметить, что в советской этической литературе выражены две различные точки зрения, в каком-то смысле подпадающие под эту антитезу в истории этики. С одной точки зрения, подчеркивается определяющая роль интересов в формировании нравственных идей, притом таких в первую очередь интересов, общественных и личных, каковые в принципе совпадают, являются общими для всех. В связи с этим некоторыми авторами, например Г.Д. Бандзеладзе, Т.В. Самсоновой, Ф.А. Селивановым, выдвигается тезис, согласно которому понятия блага и добра являются исходными и главными в этике (см. [15, 52; 125, 21—22, 24, 26; 127, 3; 128, 4]). Странники другой точки зрения подчеркивают, что мораль возникает в обществе именно благодаря конфликту интересов, в том числе интересов общества и личности, поэтому нравственность с этой точки зрения есть ограничение индивидуализма человека (см. [159, 538]), т.е. понуждение его воли, регулируемое посредством системы предписаний и запретов. Нам же представляется, что для решения означенной альтернативы надо прежде всего перейти от вопроса о том, что вообще отражается в морали, к вопросу о том, каким специфическим образом отражаются в нравственности потребности и интересы людей, законы общественной жизни и истории.

ческих результатов этой борьбы. Таким образом, человечество как источник и созидание нравственных норм выступает не в субъектной форме воли, стремления или законоположения, а как объективно-историческая действительность, делающая те или иные нормы морали необходимыми. В конечном счете именно этот смысл имеет внесубъектная форма общих моральных требований.

С этой точки зрения всякий фактически выраженный интерес (стремление, желание, предпочтение) должен быть оценен, оправдан или отвергнут в качестве «подобающего» или «неподобающего» человеку (см. с. 89—91, 312). Интересы и потребности отражаются в моральном сознании не просто как наличные факты, в виде суммарных стремлений, самоощущения и самовыражения людей, а как проявление более «субстанциальных» характеристик человека (приведенных к общему знаменателю не на уровне волеизъявления большинства, а в плане объективного соотношения противоречащих друг другу потребностей), которыми должен руководствоваться и которые должен осознать субъект исторического действия.

Итак, на уровне социально-исторических субъектов морального сознания и действия нравственное требование выступает прежде всего как долженствование, в виде определения и понуждения, а не простого выражения воли. Должное «для всех других» в первую очередь выступает как обязательное для самого субъекта требования.

Это тем более очевидно применительно к индивиду, находящемуся в обычной житейской ситуации. Всякое требование морали прежде всего *обращено* к нему, прежде чем оно становится его «собственным законом». И чтобы человек испытывал естественное, спонтанное не стесненное никакими внешними рамками и внутренним сопротивлением, «стремление к добру», он еще должен подняться на тот уровень сознания и воления, который от него требуется нравственностью. Но такое совпадение должного и склонности, выступающее в виде стихийно доброй воли, является скорее исключением, чем общим правилом в реальности морального действия. В общем же и целом для нравственности более характерна борьба мотивов, конфликт долга и непосредственной склонности, самообуздание и самовоспитание. Разумеется, острота этого внутреннего конфликта в значительной степени зависит от конкретно-исторических и жизненных обстоятельств, от того, какой характер имеют общественные конфликты. Но даже в условиях отсутствия антагонистических классов внутренние коллизии неизбежны. Спонтанно «добрая воля» может выражать лишь устоявшуюся привычку действия, сформировавшуюся «вторую природу» человека, то, чем он стал к настоящему моменту. Тогда как жизненная ситуация всегда может поставить перед человеком более высокую или сложную задачу, которая потребует от него ломки сложившихся эмоциональных стереотипов и, быть может, сложившихся у него представлений о добре, подавления первого «благого побуждения» и нового самовоспитания. Концепции же прирожденной «благости» человека самого разного рода всегда исходят из статичного, раз и навсегда данного положения вещей и в принципе единой на все времена и случаи жизни нравственной задачи человека.

**Целесообразность и нравственность.** Проблема соотношения в морали моментов долженствования и ценности имеет еще и другую сторону. Независимо от

того, каким образом в нравственности определяется человеческая воля, возникает вопрос иного плана: что лежит в основании моральных требований к человеку — ценность чего-либо для него или необходимость, принимающая форму долженствования? Ясно, что в конечном счете моральные требования отражают объективные потребности общественного бытия людей. Вопрос же состоит в том, в какой особой форме эти потребности отражаются именно в нравственности. Или, переводя вопрос в плоскость логики морального сознания, какая из модальностей, деонтическая или аксиатическая, является определяющей и первичной.

Дискуссии, происходившие в этике, затрагивали и эту сторону вопроса, хотя отчетливо логический смысл он приобрел лишь в XX столетие. Впрочем, уже Кант достаточно ясно представлял себе суть проблемы. Кант указывает, что одно из важнейших определений человеческой воли — это ее целенаправленность, устремленность к некоторому результату, который выступает для человека как благо. Но представляет ли собой цель определение специфически моральной воли? Когда человек выполняет свой долг, говорит Кант, он должен «отвлечься от всяких целей» [72, т. 4, ч. 2, 8], т.е. исходить из самого долга, а не чего-либо еще. В этом отличие нравственного, «категорического» императива от «условного», посредством которого человек выбирает средства для достижения преследуемой им цели.

В каком-то смысле Кант, по-видимому, прав. Действительно, частные, ситуационные, ближайшие цели того или иного человека не всегда выражают содержание его нравственности (они могут быть безразличными к морали, могут быть нравственными, но средства их достижения — аморальными). В конкретной ситуации человек с точки зрения морали должен прежде всего выполнять свой долг, подчинять требованиям нравственности и свои цели и средства их достижения. Стало быть, в конкретных ситуациях человек поступает морально, действуя не по принципу простой целесообразности (такое определение воли, вполне законное в иных способах регуляции, выходит за рамки собственно морали), а по законам должного.

Но возникает более фундаментальный вопрос: не лежит ли понятие цели (и блага) в основании нравственности в целом? Не основываются ли общие принципы и нормы морали на тех целях, которые преследует вообще человек? По Канту, для человека как морального существа безразлично, к какой цели направлены законы должного, которые он исполняет. В конечном итоге все императивы связываются в сознании человека с идеей «высшего блага» как финальной цели мира. Но это «высшее благо» тем не менее не является основоположением нравственности, напротив, представление о нем «следует из морали»; «цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы» [72, т. 4, ч. 2, 9]. И не только субъективно полагаемая человеком цель, но и «объективная цель (т.е. та, которую мы должны иметь)» вытекает из морали, а не обосновывает ее [72, 4, ч. 2, 10]. Отсюда Кант делает вывод, что «мораль для самой себя не нуждается ни в каком представлении о цели... она имеет необходимое отношение к такой цели, а именно не как к основанию, а как к необходимым следствиям тех максим, какие принимаются сообразно с законами» [72, т. 4, ч. 2, 8].

Не будем входить в обсуждение известного кантовского формализма (долг ради самого долга) и идеалистических посылок его этики («высшее благо» как финальная цель мира). Нас интересует другое — вопрос, поставленный Кантом хотя и в отвлеченной, спекулятивной форме, но вполне реальный. Какая категория — должное или цель, благо — является основополагающей в моральном сознании? Каким специфическим способом нравственность выражает объективные потребности жизни человека и общества — в виде возникающей перед людьми цели или в виде обязательности определенных действий?

В самой общей форме мы могли бы ответить на этот вопрос уже сейчас. Допустим даже, что мораль отображает или выражает какие-то цели, осознаваемые и субъективно желаемые человеком (так ли это на самом деле — рассмотрим ниже). Но и в этом случае мораль *предписывает* эти цели человеку, *вменяет* их ему, обосновывает их как подобающие человеку, т.е. как должные. Стало быть, в морали сама категория цели определяется через долженствование. (Здесь повторяется в общем то же самое, что и по поводу человеческих интересов: когда мораль их выражает в своей особой форме, то они выступают как должные, подобающие человеку, определенные до всякой воли.)

Точно так же и категория добра может быть определена в границах морально-го сознания посредством понятия должного: добро — это то, что должно быть и к чему должно стремиться человеку. Так его понимали еще в древности: «Bonum est factandum, malum vitandum» — «Добро есть то, что должно быть, зло — чего требуется избегать». Таким же образом, как «требование внешней действительности», добро определял Гегель [40, т. 6, 290]. В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики», в принципе приемлет такое определение, переводя его на материалистический язык: «Суть: «Доброе» есть «требование внешней действительности», т.е. под «добрым» разумеется *практика* человека-требование (1) и *внешней действительности* (2)» [3, т. 29, 195]. Иначе говоря, в категории добра человек выражает не просто оценочное, но деятельно-волевое, «требовательное», долженствовательное отношение к миру<sup>1</sup>. И последнее отношение первично, определяет первое. Такова же логика мышления морального сознания в целом: то, что мыслит-

<sup>1</sup> Вообще говоря, модусы долженствования и ценности в морали взаимно обратимы: всякое предписание можно обосновать посредством оценки и, наоборот, оценка поступка может быть обоснована ссылкой на норму. Вопрос в том, что является определяющим в конечном итоге. Примечательно, что теоретики в области этики, делающие упор на деятельно-регулятивном характере морали, обычно подводят оценку под понятие предписания, тогда как мыслители, усматривающие в морали прежде всего особое воззрение на мир, чаще всего подчиняют императивы понятию ценности. Поскольку в эмотивизме, например, возобладали социально-манипуляторская тенденция, постольку оценки просто сводились к императивам. По Р. Карнапу, «ценностное суждение есть не что иное, как императив, выраженный в грамматической форме, вводящей в заблуждение» [192, 24]. Р. Хейр высказывается иначе, в том смысле, что всякая оценка призвана руководить выбором, т.е. что в ней имплицитно заключено долженствование [219, 127, 129]. Дж. Мур, напротив, видящий в морали прежде всего область особых идей, утверждающий даже, что «исследование Воли не имеет никакого отношения к доказательству какого-либо этического положения» [256, 129], считает основополагающим понятием морали добро.

ся как обладающее достоинством, ценностью, не только предписывается в осуществление на основании его ценности, но и наоборот, сама его ценность обосновывается посредством должного<sup>1</sup>. В этой форме мышления выражается, напротив, объективированный, внесубъектный, непреложный, до всяких человеческих расположений данный статус моральной ценности.

Однако поставленный вопрос нуждается в более конкретном рассмотрении. Мы уже говорили о том, что в повседневных ситуациях моральные требования выступают перед человеком прежде всего в виде общих норм, которым он должен следовать (ср. [12, 40]). Поступить так или иначе может быть более или менее целесообразным в данных обстоятельствах (можно достичь какой-то частной цели или потерпеть неудачу, а то и отказаться от нее), но с точки зрения морали человек должен поступить не по принципу максимальной результативности и эффективности, а согласно той норме, какая в данной ситуации должна быть выполнена. Моральная норма в конечном счете может быть самым целесообразным способом действия в масштабах массовой, общественной практики, но это вовсе не означает, что так бывает в каждом отдельном случае. Довольно часто бывает так, что требования нравственности и соображения простой целесообразности расходятся между собой. Отсюда в этике и возникает известная проблема несовпадения общественно полезного и должного, общего интереса и личной честности, политики и морали, социального блага и нравственной добродетели (см. [144, 37—64]).

В этом отношении моральная норма существенно отличается от технической<sup>2</sup>, от правила простой внешней целесообразности (что Кант называл «условным императивом»). Техническое предписание правомерно и действенно, во-первых, если в данном конкретном случае требуется достичь вполне определенного (ограниченного)

---

<sup>1</sup> Эта сторона логики морального сознания не осталась вовсе не замеченной даже в аксиологических концепциях современной буржуазной этики. Дж. Мур, например, рассуждает следующим образом, подвергая критике «натуралистическую ошибку» этики прошлого. Утилитаристы утверждают, что счастье людей является конечной целью всяких моральных действий, и делают отсюда вывод, что долг человека состоит в максимизации в мире счастья. Счастье и является дефиницией морально доброго. Но все дело в том, указывает Мур, что Бентам при этом имплицитно предполагает, что «наибольшее счастье всех людей, чьих действия затрагивают, является правильной и подобающей целью человеческого поступка. Он прилагает, стало быть, характеристику «правильное» к самой цели как таковой, а не только к средствам, ведущим к нему. Следовательно, Бентам совершает логический круг: вместо того чтобы определить понятие должного через «счастье», он, напротив, определяет счастье через понятие должного, «подающего человеку» [256, 18—19]. И сам Мур иногда вплотную подходит к тому, чтобы определить добро, благо как то, что «должно быть» (см. [256, 17]). Но он этого вывода не делает и заявляет, что добро вообще неопределимо. Нечто подобное высказывают Г. Сиджвик (см. [292, Book I, ch. 4, § I]) и Г. Рэшдэлл (см. [277, 135, 138]).

<sup>2</sup> Мы говорим здесь о технических нормах не в производственно-технологическом, а в самом широком, логическом смысле. В деонтической логике технические нормы трактуются следующим образом: «...Они связаны с тем, что должно, может или не должно быть сделано для достижения некоторого результата» [70, 169]. Под это общее понятие подпадают соображения производственной и экономической эффективности, политические руководства к действию (стратегия и тактика), критерии профессиональной компетенции, правила житейского благоразумия, способы достижения успеха или победы над противником в разного рода соревнованиях, играх или даже военных действиях.



результата. Оно всегда имеет в виду специализированную, ситуационную или частную задачу, и если в каких-то случаях такая цель не стоит, то техническая норма не действует. Во-вторых, техническое правило применяется лишь тогда, когда в данных обстоятельствах искомый результат достигается с помощью означенных в нем средств, путей и методов. Если эти способы оказываются почему-либо нецелесообразными, то они не должны применяться. Исполнение же моральной нормы вменяется человеку не обязательно ввиду ближайшего, рационально усматриваемого каждым, особого и ограниченного результата, а в безусловно-обязательной форме. В противном случае надобность в моральных нормах просто отпала бы: в каждом отдельном случае люди поступали бы, руководствуясь соображениями простой целесообразности, индивидуально выбирая наиболее рациональные, полезные, с их точки зрения, правила, сообразно с теми ситуационными целями, которые они лично или совместно преследуют<sup>1</sup>.

Нравственная норма конденсирует в себе громадный исторический опыт многих поколений. Поэтому ее общественную значимость можно выяснить, лишь анализируя массовидные и исторически устойчивые в различных условиях формы общественного поведения. Тогда как в повседневных ситуациях общественное значение и последствия индивидуального или даже коллективного деяния далеко не всегда могут быть рассчитаны сами субъектом действия. Моральное требование иногда формулируется в условиях, когда заранее неизвестен исход и результат действия, когда не совсем еще ясно, к каким конечным последствиям приведут те или иные поступки. Общеизвестны случаи, когда нравственность вменяет человеку действие, имеющее весьма малые шансы на успех, не самое целесообразное в данных условиях или даже заранее обреченное на поражение, но когда человек тем не менее должен его совершить, доказать тем самым верность моральному принципу, идее гуманности, справедливости и пр. Общественно-историческая ценность такого действия иная — сохранение самой нормы, «сила примера» или утверждение «парадигмы» подлинно нравственного деяния, даже если образец не становится сразу почином для множества людей (см. [3, т. 38, 336]).

Вот почему моральное требование в обычных обстоятельствах предполагает следование должному, а не достижение какой-то ближайшей цели. Более того, историческое значение моральной нормы может выходить за границы очевидной общественной целесообразности при наличных условиях. И это понятно: ведь моральное требование может и противостоять сущему, подразумевать в конечном итоге существенное изменение современного социального состояния, а такое изменение совершается не в результате единичного или разового исполнения должного, а в процессе истории. В этих условиях, когда нравственное сознание лишь смутно

---

<sup>1</sup> В современной марксистской этике различие моральных и технических норм является общепризнанным (см. [90; 166]; см. также [148, 89—90]). В 20-х же годах иногда выражалась точка зрения, согласно которой коммунистическая мораль может быть целиком сведена к техническим нормам [29, 278]. Эту точку зрения проводил Э. Эссен: «Коммунистические моральные принципы — это правила целесообразного поведения, наподобие технических правил» [171, 17—18].

угадывает перспективы или возможности исторического движения, но не осознает реально-практические предпосылки осуществления своих требований, оно и представляет их в форме долженствования. В такой ситуации мы снова обнаруживаем, что правомерность морального требования не тождественна условиям его исполнимости, его «справедливость» и «истинность» — осознанной людьми рационально целесообразности. Исполнение нравственной нормы вообще не гарантирует человеку практического успеха (для чего служат совсем иные руководства — технические). И поэтому, повторим еще раз, моральная «правота» не всегда означает реальную «силу».

Можно с этой точки зрения подвергнуть критике ограниченность («непрактичность») чисто моральной ориентации человека в социальном мире, если в ней усматривается всемогущее средство разрешения всех общественно-исторических проблем. Но нравственность и не является таким универсальным ключом для решения любых человеческих, житейских, социальных и исторических задач. Ее функции, повторяем, ограничены, имеют в виду лишь какие-то аспекты практических акций человека. К примеру, требование «выполнять свой долг даже без надежды на успех» в каких-то условиях оказывается весьма «практичным», но совсем в ином плане. Оно может оказать отрезвляющее воздействие на людей, неоправданно уповающих на ближайшее разрешение мучающих их проблем, противодействовать установкам социального прагматизма и политической неадекватности, служить противовесом настроениям пессимизма и отчаяния, возникающим после поражения чрезмерно оптимистических прогнозов, ожиданий и обещаний, сохранять смысл и значимость за действиями, которые фактически не привели сразу к желательным результатам (см. [110, 211—225]). При столкновении человека с необозримостью масштабов, сложностью и противоречивостью исторического действия моральный способ мышления в присущей ему безусловно-долженствовательной форме позволяет человеку подняться над открывшейся ему и рационально осмысленной ограниченной ситуацией. Тогда как мышление по способу простой внешней целесообразности ориентирует человека только на реально возможное и фактически достижимое в границах обозримой и «ясной» ситуации, заставляет его измерять значимость своих действий лишь ближайшими успехами и поражениями.

Итак, в практических жизненных ситуациях моральное требование выступает перед человеком не в качестве пруденциального руководства в достижении успеха, а в виде долженствования, *обязательного закона поведения*. Самые целесообразные действия оцениваются нравственностью не по их эффективности, а по тому, какая в данном случае преследовалась цель и каковы средства, примененные ради ее достижения. В этом отношении моральные соображения могут ограничивать выбор целесообразных средств (по принципу «цель не оправдывает средства») в зависимости от того, соответствуют ли они также и моральным нормам. И более того, если применяемые кем-то средства осуждаются людьми с моральной точки зрения, то они могут отсюда сделать вывод о безнравственности самих целей, ради которых приходится прибегать к аморальным

средствам. (Такой способ действия вообще достаточно характерен для истории эксплуататорского и антагонистического общества, когда во имя якобы «благих целей» используются самые аморальные средства и методы и когда нравственное сознание задним числом констатирует «эрозию целей», «утрату перспективы», «принесение высших целей в жертву ради ближайших результатов» или, наконец, «превращение средств в самоцели». В конце концов отсюда делается вывод о том, что «благая цель» на самом-то деле оказывается лишь благовидным прикрытием чьих-то частных, эгоистических интересов.) По применяемым средствам моральное сознание рано или поздно начинает судить о самих целях, какие подсказывают<sup>1</sup>, подвергая затем критике те *ограниченные, особенные, частные цели*, которым были принесены в жертву интересы большинства людей, более глубокие и фундаментальные потребности человека, получившие исторически выражение в нравственных требованиях гуманности, справедливости, честности. Эти требования в противовес узкоутилитарным соображениям типа «цель оправдывает средства» выдвигают и поддерживают обычно те люди, социальные слои и классы, которых действия власть имущих превращают в «средства» достижения чуждых им целей. Здесь наблюдается в общем та же постановка социальных позиций, как в области политики, экономики и других областях общественной жизни. Но нравственная форма осуждения создавшегося положения вещей имеет свои особенности, связанные со специфической детерминацией собственно моральной деятельности.

При целерациональном построении действия сначала осознается и делается предметом субъективного стремления определенная цель — результат, который должен быть достигнут. Затем к этой цели подбираются соответствующие средства, методы и способы действия<sup>2</sup>. Но последние определяются целью только

---

<sup>1</sup> Молодой Маркс выразил эту моральную точку зрения в афоризме: «Цель с неправыми средствами есть неправая цель». Позднее это же самое положение Маркс представил в виде парадокса, с каким столкнулось буржуазное сознание в эпоху Французской революции. С точки зрения идеолога-моралиста, «политическая жизнь есть лишь гарантия прав человека, прав индивидуального человека, и потому от нее необходимо отказаться, как только она вступает в противоречие со своей целью, т.е. с этими правами человека». Но с точки зрения революционера-практика, реализующего эту цель и выбирающего для этого наиболее целесообразные средства, «право человека на свободу перестает быть правом, как только оно вступает в конфликт с политической жизнью». «Но даже если рассматривать революционную практику как правильную позицию при данных условиях, все же остается неразрешенной загадка, почему в сознании деятелей политической эмансипации вопрос поставлен на голову и цель кажется средством, а средство — целью» [2, т. 1, 403].

<sup>2</sup> Здесь мы рассматриваем не человеческую деятельность вообще, как специфическую особенность общественной практики, а лишь особую ее форму или особые способы организации, построения человеческого действия. В исторических масштабах общественной практики соотношение целей и средств выглядит совершенно иначе (см. об этом специальную работу Н.Н. Трубникова [148, 70—122]). На самом-то деле и цели и средства деятельности определяются взаимно, а на более глубоком уровне рассмотренные те и другие определены всем предшествующим ходом истории и объективным положением человека в мире, которое создано предшествующим развитием культуры. Но нас интересует лишь одна из специализированных форм действия, которую иногда именуют утилитарной.

внешне: их характер и облик зависят не столько от самой цели, сколько от тех условий и обстоятельств, с которыми человек встречается во внешнем мире. Поэтому средства могут быть и «непохожими» на самое цель. Путь к результату («благу») может быть совсем иным, чем желаемое состояние. Здесь возникает следующее противоречие: ради блага в конечном итоге иногда следует отказаться — пока, временно, при нынешнем положении вещей — от самого блага, пожертвовать им «сейчас» ради «конечной цели». (Этот парадокс операциональной деятельности в области политики и зафиксировал Маркс на примере буржуазного революционера-практика, который жертвует целью ради средства.)

Напомним, что именно буржуазное Просвещение свело моральную проблему (и нравственность в целом) к решению чисто пруденциальной, утилитарной задачи. Дело в том, что буржуазная цивилизация только по-настоящему открыла, сделала «общественно-разумным» этот способ «эффективного» действия, где человек и его способности часто становятся средством для какой-то совершенно иной, внешней ему самой цели. Этот принцип буржуа исповедует и в лице скопидома-накопителя, который «откладывает на будущее» свое благоденствие и до поры налагает на себя долг «воздержания», и стяжателя успеха в обществе, и политика, и, наконец, в роли предпринимателя, который приносит рабочего в жертву интересам экономики. В итоге же «победы техники как бы куплены ценой моральной деградации», по выражению Маркса [2, т. 12, 4]. Кризис идеологии Просвещения, санкционировавшей «разумность» чисто пруденциальной ориентации человека в мире, впервые обнаружил эту истину — цену, которую приходится платить за «успех» западноевропейскому гуманистическому мышлению. «Неужели же, однако, назначение человека состоит в том, чтобы ради известной цели пренебречь самим собою?» — восклицает Ф. Шиллер [164, 270]. Тогда-то впервые пруденциальной схеме действия и была противопоставлена деятельность нравственная.

В морали детерминация, способ построения действия имеет иной характер. Здесь цель и средство не связаны лишь внешне, точнее же, способ осуществления блага не выступает только как средство к конечной цели. Даже если данный поступок не приводит сейчас же к желаемому конечному результату, он все равно должен быть таким, чтобы быть «похожим» на конечную цель, т.е. должен быть «подобающим человеку», соответствовать его идеалу в принципе<sup>1</sup>. Он должен соответствовать цели не по фактическому результату, часто случайному и заранее не определенному, а по своему внутреннему существу и собственному облику. Осуществление нравственного идеала идет как бы особыми путями по сравнению с логикой целерационального действия. С этой точки зрения ради человека уже не-

---

<sup>1</sup> Вот как эту особенность «нравственного стремления» выразил Шиллер: «...Будущее для него становится настоящим, если оно по необходимости должно развиваться из настоящего. Для разума, не знающего границ, направление есть уже свершение, и путь уже пройден, раз на него вступили» [164, 277].

возможно принести в жертву его самого, отложить «на потом» требования гуманности, честности и т.п.<sup>1</sup>

В действительности, конечно, целерациональная и нравственная ориентация человека и соответствующие способы построения действия вовсе не существуют раздельно. Это лишь две стороны многообразной детерминации законов человеческого действия, как оно выступает в общественной практике. Мы произвели лишь теоретическое расщепление этой целостности и выделили нравственную сторону ее в абстракции. Но иногда все же бывает и так, что с подобными абстракциями мы встречаемся в жизни и практических действиях. Тогда в одном случае мы получаем утилитарно-прагматический взгляд на вещи, беспринципное политиканство и превращение человека в средство чуждых ему целей, а в другом — «благонамеренные пожелания», не способные превратить себя в действительность. В последнем случае мораль как сторона человеческой деятельности превращается в морализаторство. Нравственность, повторим еще раз, есть лишь одна сторона общественно-исторической и жизненно-практической деятельности человека, которую можно выделить в самостоятельную область исследования лишь посредством теоретической абстракции. Учитывая все это, только и можно говорить о том, что нравственность определяет человеческие действия каким-то особым образом (наряду с иными способами его детерминации).

Особый способ детерминации морального действия и позволяет нравственному сознанию судить о значении действий целесообразных: оценивать применяемые средства со своей особой точки зрения, судить по этим средствам о характере самой цели, наконец, оценивать эти цели как частные, ограниченные, ситуационные по сравнению с более широкими и фундаментальными потребностями человека. При этом нравственное сознание иногда обладает удивительной прозорливостью и «дальновидностью» по сравнению с мышлением, оперирующим категориями цели и средства, способным рассуждать лишь по логике внешней целесообразности. Откуда происходит эта способность морального сознания? В самом общем виде ответ на этот вопрос заключается в том, что логика целерационального действия позволяет человеку ориентироваться лишь в границах той ситуации, которая ему хорошо известна, когда он отчетливо осознает свои цели и может рассчитать средства, имеющиеся в наличии, необходимые для достижения этих частных целей. Тогда как требования нравственности, выступающие не в целевой, а в долженствовательной форме (сами цели здесь выступают в форме должных), вобрали в себя громадный исторический опыт многих поколений, несоразмерный с тем рассудочным усмотрением, которое присуще любому особому субъекту действия. Но вместе с тем мы должны отдавать себе отчет в том, что нравственное сознание не является какой-то всеобъемлющей и истинной картиной мира. Способ мышления нравственности не равнозначен научно-теоретическому

---

<sup>1</sup> Напомним еще раз, как К. Маркс подверг уничтожающей критике Нечаева за то, что он обманывал людей и приносил их в жертву [2, т. 17, 440], и как Ф. Энгельс разоблачал Бакунина, считавшего, что «в интересах дела» революционер «должен всегда пренебрегать» честностью [2, т. 33, 333]. Энгельс указывал также, что позиция, согласно которой всякое средство хорошо, поскольку ведет к цели, отвлекается от «вопросов морали» [2, т. 37, 275].

или философско-историческому; он не притязает на постижение внутренних механизмов и объективных закономерностей социально-исторического процесса. (Об этом различии и соотношении см. в другой нашей работе — [110, 285—312].) Возникает вопрос: каким же особым образом нравственное сознание отражает в себе потребности общественного бытия человека? Чтобы ответить на него, необходимо рассмотреть способ обоснования общих норм и принципов морали.

**Основание нормы и мышление по способу целесообразности.** До сих пор мы говорили о том, каким образом моральные нормы и принципы определяют решение, выбор и действие человека. Но сами они при этом выступали как нечто уже данное, «готовое», известное. Теперь же нам предстоит посмотреть на то, как эти нормы и принципы возникают в сознании и получают свое основание. Являются ли они выражением целерациональной способности мышления человека?

В истории этики неоднократно высказывалась точка зрения, что если применительно к отдельному действию норма морали выступает как долженствование, то сама она основывается на понятии блага. Наиболее четко эту точку зрения выражает так называемый «ограниченно-утилитарный» способ обоснования норм: если отдельное действие, согласующееся с нормой, не обязательно приводит к максимально полезному результату, то само общее предписание исходит из того, что его повсеместное исполнение имеет следствием максимальный перевес блага — пользы, наслаждения, счастья — над злом. Моральная норма обосновывается по принципу общей целесообразности. В основе такого воззрения на мораль и на происхождение ее норм лежит не всегда явно высказываемое убеждение в том, что люди в обществе вырабатывают нравственные нормы, руководствуясь соображениями целерациональными, т.е. сперва рационально уясняя себе свои общественные потребности и цели, а затем, на основе понимания причинно-следственных отношений, действующих в социальной жизни, столь же рационально формулируют нормы поведения как средства осуществления этих потребностей и целей<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Такая же в принципе точка зрения высказывается иногда в советской этической литературе. Например, В.П. Кобляков считает, что предписательные суждения морали всегда обосновываются в конечном итоге ценностными, положениями о том, что нечто является ценным для человека или общества. Переход от последних к первым как логический вывод включает также гипотетически-каузальные суждения. Иначе говоря, люди, в том числе и в первобытном обществе, сначала в своей совместной жизни устанавливают, насколько полезны или вредны те или иные действия, а затем на основании этого знания, включающего понимание причинно-следственных отношений, формулируют императивы, общие нормы (см. [77, 64—68]). Подобным же образом решает вопрос Т.В. Холостова. Настаивая на приоритете и первичности оценочной функции морального сознания, автор вместе с тем высказывается как будто бы против того, что формирование оценок можно представить как «процесс рационального обдумывания» и выбор «самых целесообразных» форм поведения. Однако в дальнейшем рассуждении автора это предостережение утрачивает смысл. С ее точки зрения, моральные оценки образуются из личных, которые выражают индивидуальные интересы взаимодействующих лиц, но затем обобщаются благодаря тому, что каждое лицо многократно испытывает на себе последствия поступков других людей. В результате тысячекратного повторения сходных ситуаций «в опыте многих людей» создается возможность их «всестороннего осознания» людьми («и человеком, совершающим поступок, и людьми, испытывающими на себе его последствия»), вследствие чего «и вырабатывается оценка моральной значимости данных поступков и ситуаций» [160, 93, 99, 100].

Такой способ рассуждения имплицитно лежит в основе известной концепции «социального договора»: осознавая свои собственные, личные интересы, страдающие в обстоятельствах «войны всех против всех» или неосуществимые в условиях межличностной разобщенности, люди в конце концов понимают, что для них же лучше, если они будут подчинять свои действия некоторым общим нормам, правилам взаимопомощи и велениям общественной воли.

Две посылки образуют условия такого способа рассуждения. Во-первых, представление о том, что всякое «общее благо» и любая вообще социально-историческая потребность есть суммарная производная от интересов множества отдельных индивидов; что в конце концов каждому человеку в отдельности «самому же выгодно» в чем-то ограничить себя, если все другие будут поступать таким же образом; что всякое благодеяние в виде помощи другому, жертвы или самоограничения в конце концов вернется к совершившему его в виде личной выгоды через общественное взаимодействие. Во-вторых, при этом предполагается, что в социальном масштабе, как и на уровне выбора индивидуального действия, общая норма формулируется на основе рационального понимания людьми создавшейся ситуации, постижения социальных причин и следствий и осознания людьми своих совместно-общественных потребностей. Обе эти посылки не выдерживают исторической проверки.

Во-первых, социально-историческое значение моральных норм отнюдь не исчерпывается тем, как они затрагивают интересы тех индивидуальных и групповых субъектов, которые сообща их вырабатывают. С одной стороны, никакая социальная ситуация не гарантирует человеку, что его добровольное обязательство, самоограничение, самопожертвование, служение другим и т.п. окажутся лично для него максимально полезными и выгодными, — хотя бы уже потому, что моральные нормы во всей предшествующей истории почти никогда не выполнялись всеми поголовно и без исключения. В условиях же конкуренции личных интересов исполнитель нормы довольно часто оказывается в менее выгодном положении, чем ее нарушитель. С другой же стороны, некоторые нравственные нормы исторически вырабатываются задолго до того, как индивид начинает осознавать соответствующие свои личные интересы в виде рациональных соображений, которыми он мог бы руководствоваться сознательно. «Разумный эгоист» и «homo oeconomicus» — идеологические фикции гораздо более позднего происхождения. Знаменитое «золотое правило», которое как будто можно было интерпретировать как правило житейского благоразумия (по аналогии с древнеримскими формулами «do ut des» и «do ut facias»), возникает гораздо позднее, чем нравственные требования к человеку, выраженные в безусловно-долженствовательной форме (в Законах Моисея на подобное жизненное руководство нет и намека). Правда, гораздо раньше возникает религиозное представление о том, что исполнение должного является предметом личной заинтересованности человека (за отступление от норм родового коллектива нарушителя и, может быть, весь род покарают родовые тотемы — см., напр., [209, 177—196]). Но в мышлении первобытного человека это соображение относительно «целесообразности» должного поступка отнюдь не является основанием

самой нормы (ее просто установили тотемы или иные божества); оно является предупреждением против возможного ее нарушения<sup>1</sup>.

Во-вторых, в тех условиях, в которых формируются некоторые основные общечеловеческие моральные нормы или то, что им предшествует, люди вовсе не рассуждают рационально в такой степени, чтобы понять, «для чего нужно», чтобы люди поступали так, а не иначе, тем более разумно объяснить происхождение и социальное назначение социальных норм. Поэтому-то в объяснение таких норм чаще всего кладутся совсем не те основания, какие могли бы явиться их действительным пониманием их назначения в общественной жизни<sup>2</sup>. Оказывается, далее, что реальное историческое значение этих, впоследствии общечеловеческих, норм, сыгравших в дальнейшем важнейшую роль в развитии человеческого общества и его культуры и по-настоящему выявившееся лишь много позднее, неизмеримо более широко и многогранно, чем это мог предполагать человеческий разум в эпоху формирования этих норм и даже тысячелетия спустя.

Анализ возникновения и формирования таких норм в истории человечества — дело беспрецедентно сложное и практически никем еще не осуществленное в этике или исторической науке. Мы ограничимся поэтому лишь одним примером, который позволит хотя бы прояснить суть вопроса, если не дать на него ответ. Речь пойдет об одной из самых общих и всеобъемлющих по своему содержанию норм общечеловеческой морали — о требовании выполнять добровольно принятые на себя обязательства (обещания, договоры, контракты или просто данное другим слово).

---

<sup>1</sup> Известный английский этнограф Эванс-Притчард, отмечая, что для нуэров (африканского племени, находящегося на родовой стадии развития) общественная норма выступает в виде религиозного запрета, а не требования общественной целесообразности, говорит по этому поводу следующее: «Для европейского наблюдателя также трудно понять, почему нуэр рассматривает как тяжкий грех» тот или иной поступок. «Грех лежит не столько в самом поступке, сколько в нарушении запрета. Стало быть, нуэр не может дать иного основания того, что поступок является злом, чем то, что бог наказывает за него» [209, 189].

<sup>2</sup> Приведем несколько примеров. Запреты на инцест формировались в родовом обществе задолго до того, как люди начали понимать связь не только между кровосмешением и его отрицательным воздействием на потомство, но и вообще между половым отношением и рождением ребенка. К тому же, первые формы экзогамии не исключали возможности инцеста (см. [8, 151]). Несколько поколений этнографов спорили о том, что же послужило непосредственной причиной инцестуального запрета (и вообще экзогамии), поскольку она явно не имела прямого отношения к тому, что нам сейчас кажется самым рациональным объяснением. Л.Я. Штернберг, исследуя быт и нравы нивхов, указывал, что у них господствует суеверное представление о мистическом вреде всякой ссоры в роду, пагубное значение которой состоит якобы в том, что она навлекает на всех гнев родовых тотемов (см. [169, 93—94]), что также далеко от сознания социальной целесообразности запрета. Вообще, приписывая нашим далеким предкам рационально-целесообразный способ мышления, некоторые историки и этнографы незаметно для себя смещивают два разных вопроса — о возможности теоретического объяснения тех или иных норм и о том, мыслит ли столь же рационально человек древнего прошлого. Так, по поводу факта, приводимого Штернбергом, А.Ф. Анисимов замечает: «При всей иллюзорности формы, в которую облачается данный запрет, в основе своей он имел вполне рациональное назначение» ([8, 227]; см. также [8, 160, 126]). Все дело в том, что это «рациональное назначение» ясно лишь современному исследователю, но не тем, кто вырабатывал нормы.



Сперва о социально-историческом значении данной нормы. Трудно представить себе такую область общественной жизни, где бы это требование не играло самой существенной роли. Право и экономика, международные отношения и личные взаимоотношения людей, брачно-семейные отношения и выборное представительство в государственной и организационных сферах и многое другое в предшествующей истории и в жизни современных форм общества было бы просто невозможным, если бы в обществе не действовал озаначенный принцип. В самом абстрактном смысле назначение данной нормы таково, что без нее люди в обществе не могли бы взаимно полагаться на действия других и кооперировать свои акции в совместных делах. И в этом смысле мы могли бы сказать, что в основе данной нормы лежит некая единая общесоциальная потребность, которую может осознать каждый человек (по крайней мере современный, и если это ему объяснить). Но все дело в том, что в действительности потребности, осуществляемые посредством этой нормы, крайне многообразны, разносторонни, затрагивают самые различные области общественной и личной жизни человека, учет которых в жизненно-практических ситуациях, разумеется, вне способностей целерационально мыслящего рассудка. В конечном счете можно было бы сказать, что вся история человечества в том виде, в каком мы ее знаем, была бы просто невозможна (или пошла бы «по другому пути»), если бы не существовало такой нормы. Но история не предлагает человечеству таких альтернатив, и, стало быть, никакой разум вообще не может себе представить, что было бы, если бы «история пошла иначе». Стало быть, если мы задаемся вопросом о том, в каком соотношении находятся между собой мышление, обосновывающее для себя необходимость данной нормы, и ее действительная историческая «целесообразность», то мы такой прямой связи не находим (ибо понимание этой целесообразности включает мышление по формуле «что было бы, если...»).

Но, может быть, достаточно обосновать норму в рамках той ситуации, в которой она фактически формировалась впервые? Рассуждая по логике просветителей, надо было бы сказать, что люди сообща вырабатывают такое правило жизни потому, что понимают, что в противном случае их совместная жизнь становится невозможной, что это оказывается «невыгодным» всем и каждому человеку и отдельности. Но, во-первых, практика взаимных договоров (и вообще обещаний) возникает ранее между коллективными, родо-племенными субъектами, чем между индивидами внутри рода. Индивид должен в значительной мере уже освободиться от повседневной опеки рода, свободно располагать собой и самостоятельно решать, что он собирается делать в дальнейшем, чтобы он мог давать какие-то обещания другим насчет своего будущего поведения. До этого его поведение, поскольку оно затрагивает общественные интересы, жестко детерминировано общими нормами, неукоснительно следуя которым он и выполняет все свои обязанности перед коллективом и его членами. Сначала же только род как целое может вступать в отношения договора с другими коллективами. Одной из первых таких форм отношений является обмен товарами, точнее же, взаимными подарками: принесение дара возлагает на получателя обязанность сделать то же (принимая дар, он тем самым обязуется ответить тем же). Но возникновение практики взаимных обязательств

отнюдь не предполагает, будто контрагенты понимают, что в случае нарушения молчаливо предполагаемого «договора» отступник в дальнейшем не сможет пользоваться доверием или что распадется само отношение взаимных услуг<sup>1</sup>.

Если это верно в отношении понимания людьми смысла своих каждодневных действий, то это тем более верно в отношении характера осознания ими оснований общей нормы. Во-вторых, стало быть, возникновение практики взаимных обязательств отнюдь не несет в себе коллективного понимания общественной целесообразности данного института, тем более его исторических последствий. Приходится допустить, что мысль о ненарушимости договора и обязательств вообще возникает совершенно стихийно, посредством чисто практического отбора и закрепления правил взаимных отношений. И поскольку «полезное» основание формулируемого требования (далеко выходящее за границы судьбы и жизни отдельных родов и племен) остается нераскрытым родо-племенному сознанию, постольку его мыслимое основание выступает как некая непреложная необходимость, как безусловное, а не целесообразное веление, т.е. как сперва должное, а затем только в силу этого ценное, но отнюдь не как осязаемое в своих результатах благо для жизни коллектива.

Последствия возникновения практики взаимных обязательств настолько значительны и многосторонни, что, далеко выходя за границы социального воображения и предположений гораздо более поздних эпох, сам этот институт начинает фетишизироваться и мистифицироваться. В обществах, далеко продвинувшихся в практике взаимных обязательств, происхождение всяких моральных норм начинается трактоваться как результат «договора», «завета» людей с богом. Но показательно при этом следующее: если бог «обязуется» делать для людей то, что им

---

<sup>1</sup> Индийский историк-марксист Д. Косамби указывает, что натуральный обмен возникает впервые в форме взаимного обмена дарами между родами. Свободный дар при этом ничем не обусловлен (т.е. дарующий не выражает своего расчета на получение того же с другой стороны), но тем не менее возлагает на реципиента обязанность в какое-то время, когда тот будет располагать излишками продукта, ответить тем же. Ясно, что люди здесь поступают по принципу не взаимной заинтересованности (хотя объективно такая заинтересованность, не ясная самим контрагентам, существует), а по предписанию, выступающему в безусловной (нерасчетливой) форме. Принятие дара, таким образом, равнозначно принятию обязательства, но отнюдь не вытекающего из расчета на получение дальнейших выгод. Участники нарождающегося института обмена подарками, как считает Косамби, не понимали подлинного социального значения своих действий. Сама практика возникла совершенно стихийно, без планирования результатов или осознания полезности для обоих родов нового взаимоотношения. Просто коллективы, почему-либо принявшие такую практику, становились более жизнеспособными, другие же были подвержены вымиранию (см. [83, 42—43]).

И даже в варварском обществе раннесредневековой Европы, как показывает советский историк А.Я. Гуревич, дарение, порождающее со стороны получателя соответствующую обязанность, не воспринимается дарителем или отвечающим взаимностью как акт «заинтересованный», рассчитанный на получение в дальнейшем каких-то новых благ. Напротив, принятие дара рождало обязанность потому, что оно «унижало достоинство» получателя, если он оказывался неспособным ответить тем же (см. [49, 66—69], а также [50, 195—217]). Автор, анализируя смысл некоторых мест в «Старшей Эдде» (например, «Надобно в дружбе верным быть другу, одарять за подарки» — [140, 28]), показывает, что подобные суждения имеют смысл не афоризмов «житейской мудрости», а прежде всего безусловных должностований, выполнять которые совершенно обязательно.

представляется полезным, то люди обязуются перед богом исполнять его «заповеди», то, что санкционировано его волей. Это означает, что даже здесь социально целесообразный смысл моральных норм остается еще непонятным людям<sup>1</sup>.

Аналогичная логика мышления характерна для буржуазного мирозерцания, для общества, где широко распространившаяся практика взаимных контрактов и обязательств породила известную юридическую фикцию «социального договора». Но эта логика мышления в действительности доказывает как раз обратное тому, что она имела целью доказать, — что на самом-то деле целерациональное обоснование моральных и иных социальных норм возникает уже задним числом, притом не в самом моральном сознании, а в этической теории — такой теории, которая более всего озабочена не тем, чтобы выявить специфику нравственности, а тем, чтобы подвести ее под универсальную модель человека как рационально-целесообразно действующего существа (просветители, утилитаристы).

В развитом буржуазном обществе целерациональный способ построения действия получает универсальное применение. Не переворачивает ли новоевропейское сознание соотношение долженствования и ценности в морали? Если это и происходит, то главным образом в теории. (Этик-просветитель или утилитарист берется объяснить необходимость любого нормативного установления тем, «для чего это нужно» обществу и каждому человеку в отдельности.) Но сама логика такого мышления всегда основывается на более широкой посылке: «истинное» установление, «правильная» норма нужны человеку не «эмпирическому», а «подлинному», каким он «должен быть». (Ибо многие сформировавшиеся в прошлом нормы представляются «неразумными» и «противоестественными».) На эту перевернутую логику рассуждения «пророков XVIII в.» специально указывал К. Маркс: хотя им кажется, что они говорят о «естественном» человеке, данном самой природой, он для них выступает в качестве идеала (см. [2, т. 46, ч. 1, 17—18]).

Всякий раз, когда моральное сознание предпринимает попытку (в этической теории или в жизни, для самоуяснения смысла практических действий) доказать для себя целесообразность какого-то принципа, понятия, нормы, оно в конце концов явно или неявно апеллирует к некоему «назначению» человека, каким он еще должен быть в жизни, в общественной практике, в истории. И нечто признается благом для человека не просто потому, что он этого желает или заинтересован в этом, но и еще потому, что такова его «истинная», «подлинная» (т.е. должная,

---

<sup>1</sup> Свидетельствами такой интерпретации происхождения нравственных норм полон Ветхий Завет, где возникновение моральных обязанностей человека объясняется тем, что иудейский бог заключил со своим народом «завет»: люди должны исполнять заветное богом, а бог обязуется взаимно покровительствовать иудейскому народу (он это «с клятвой обещал» [Втор. 6:18]). Таким образом, исполнение обязанностей выступает для людей как предмет заинтересованности (как и у нуэров); тогда как само содержание этих обязанностей представляется объяснимым лишь посредством воли бога. Иначе говоря; если отвлечься от религиозной формы представлений, которые лишь выражают строй нормативного мышления, то оказывается, что моральные нормы по своему значению выступают как долженствования, как безусловные императивы, а не как правила целесообразного устройства общественной жизни.

говоря специфически моральным языком) природа или «сущность» общественной жизни (каковой она необходимо должна быть). Следовательно, даже тогда, когда моральное сознание начинает осознавать целесообразность и полезность определенных принципов для существования человеческого общества (почти всегда в определенной его форме, т.е. с той или иной классовой позиции), эта рационально понятая связь в свою очередь вписывается в более широкое представление о «назначении» общества и человека, о должном и «подобающем» им.

Итак, объективно данная потребность человека и его общественной жизни выступает в моральном сознании в самой обобщающей форме (или по конечному основанию) как долженствование, а не как мысль о благе чего-либо для человека. (Даже если общество в целом рассматривается как благо для человека, то на том более глубоком основании, что «человек должен жить в обществе», или потому, что «общество существует — должно быть так! — для человека».) Конечно же, действительной начальной посылкой нравственного мышления является сама социальная действительность, реально совершающаяся история. Но этот исходный «факт» моральное сознание осваивает в характерной для него нормативно-ценностной форме. В этом его ограниченность по сравнению с научно-историческим мышлением. Однако на более ранних этапах развития общественного сознания человека (ведь научно-историческая теория возникла лишь немногим более столетия назад!) этот «недостаток» был скорее преимуществом морального сознания. Долженствовательная форма мышления позволяла компенсировать ограниченность рационально-практического мышления, действовавшего вплоть до Нового времени в довольно ограниченных пределах; она позволяла моральному сознанию отразить общественную потребность еще до того, как та получала рационально-теоретическое отображение; до того, как поняты каузальные связи между массовидными действиями людей и их социально значимыми последствиями; еще до того, как объективная социальная необходимость находила адекватное выражение в субъективно осознаваемых интересах и волевых устремлениях соответствующих социальных групп и индивидов. Впоследствии же, особенно с развитием буржуазной цивилизации, безусловно-долженствовательная форма моральных требований использовалась для ограничения узкоутилитарной ориентации «практично мыслящих» людей. Наконец, когда назрела историческая необходимость в переходе от капиталистического общества к коммунистическому, моральная форма сознания позволяет широким массам рабочих и трудящихся, еще не знакомых с научно-исторической теорией, осознать свои особые классовые интересы в качестве «подлинно человеческих» (должных) интересов и соотнести их таким образом с перспективой всемирного развития человеческого общества в целом.

И наконец, последнее обстоятельство, объясняющее нам, почему в моральном способе освоения общественно-исторической действительности долженствовательная модальность имеет логический приоритет перед ценностной. В основании всякой нравственной нормы лежит не какая-то одна особая потребность, а неизмеримое множество самых различных конкретных потребностей человека и общества

(что мы попытались продемонстрировать на примере нормы выполнения обязательств). Если говорить об общечеловеческих нормах морали, то необходимость каждой из них в человеческой истории такова, что можно было бы сказать — гипотетически, конечно, — что без нее общество было бы просто невозможно (невозможно себе представить общество, в котором люди, как правило, говорят друг другу только неправду, где убийство является общепринятой практикой и т.д.). Поэтому относительно какого-либо должного образа действия нельзя сказать, для чего именно он нужен: он «целесообразен» сразу в безграничном множестве отношений. Отсюда и вытекает та видимость, что моральная ценность поступка — это ценность «его самого», «безотносительно к чему-либо еще» или самого по себе» (видимость, которую оказались неспособными преодолеть даже самые рационально мыслящие буржуазные теоретики морали). В действительности же «внутренне присущая» моральному поступку и вообще предписываемому нравственностью образу жизни ценность — это феноменальное выражение чрезвычайной сложности, многообразности и взаимного переплетения отраженных во всякой норме общественно-исторических потребностей. Ценное «ради самого себя» или «безусловно» и есть долженствование, мысль о том, что нечто должно быть. С этой точки зрения моральное добро и состоит в «требовании для себя действительности».

Происхождение какого-либо общего морального требования (нормы) может быть исследовано задним числом в теории посредством анализа многообразных общественных связей, в контексте которых только и раскрывается многосторонняя практическая значимость массовых действий того или иного вида. Но в жизненной практике — там, где эти нормы формируются, — общественная необходимость действий может быть отображена только бесконечно многократным опытом, таким опытом, в котором необходимость становится фактом сознания до всякого осознания рационального — целесообразного — смысла соответствующего этой необходимости предписания. Поэтому эта необходимость отображается лишь в ее непременно-практической форме, в виде «абсолютно обязательных» действий. Такова в общем и целом разгадка проблемы, которая в этике Нового времени и сейчас на Западе выступила в качестве антиномии. Мораль выполняет в обществе «полезные» функции, но эти функции отнюдь не выступают явственно в той форме, в какой человеку предписываются нравственные требования в обычных жизненных обстоятельствах. И более того, исполнение в каждом отдельном случае нормы не гарантирует максимально «полезного» результата для общества в целом или для того класса, который эту норму утверждает и практикует. Несовпадение (или даже противоположность) смысла нравственного требования и требования социальной целесообразности есть факт эмпирический. Этот факт, однако, вовсе не опровергает социально-исторического происхождения, основания и значения моральной нормы. Он лишь показывает, что анализ некоторых функций морали в целом должен осуществляться на довольно высоком уровне исторического обобщения и теоретической абстракции. К этому же уровню этической теории и относится проблема понятия морали.

Подводя итог нашему исследованию понятия морали, мы ограничимся лишь некоторыми замечаниями по вопросу о значении данной темы и о характере ее освещения в данной работе. Читатель, быть может, ожидал в конце полной, исчерпывающей и логически строгой дефиниции морали, в которой, наконец-то, «все станет ясным». Придется его отчасти разочаровать. Если бы мы перечислили в некоторой единой формуле все выясненные признаки нравственности, то от этого мало что стало бы ясно. Такое определение было бы суммарным компендиумом ряда терминов, разъяснение смысла которых разбросано по всей книге. Вряд ли стоит превращать итоговое рассуждение в предметный указатель. Да и не эту цель — получение какой-либо окончательной формулы-дефиниции — преследовал автор. Ответ на вопрос «что такое нравственность?» предполагает, как оказалось, *теоретический анализ* морали, — рассмотрение некоторых ее проявлений, их происхождения и соотношений; приведение к единству таких феноменов морали и их понятийных характеристик, которые в истории этики предстали взаимно не согласуемыми; выявление некоторых особых детерминаций нравственного действия и сознания и их отличие от иных действующих в общественной реальности зависимостей; воспроизведение характерных форм мышления, воления и переживания морального субъекта. Свести все это к какому-то единому знаменателю возможно лишь и в виде некоторого *целостного представления*, понимания, видения предмета (если таковое, на что автор может только надеяться, читатель получил, прочтя эту книгу). Повторяем, дефиниция есть формула, состоящая из известных понятий. Поэтому к ней можно прибегать только в том случае, если эти понятия достаточно устоялись и стали общепризнанными обозначениями всем известных вещей. Увы, до этого еще далеко даже в современной марксистской теории морали, и автор не мог притязать на то, что результаты его анализа станут общепринятыми. Он мыслил свою работу скорее как начало (или продолжение) большого совместного труда, дискуссий, обсуждений и новых исследований со стороны этиков-марксистов.

На что же может претендовать, вообще говоря, такого рода исследование? Чтобы ответить на этот вопрос, придется еще раз подчеркнуть особенность рассмотрения *понятия* морали и суммарно воспроизвести логику нашего рассуждения.

Вопрос о понятии какого-либо предмета — самый общий, или абстрактный, по сравнению со всем тем, что может о нем быть сказано (см. Введение). Хотя этот вопрос в значительной мере относится к области теории предмета, он обладает своими особенностями (1). Прежде всего этот вопрос не эмпирический, не описательный, даже не аналитический, если под этим понимать выявление каких-то связей в каких-либо локальных границах истории. Когда мы прибегали к историческим экскурсам, выяснениям, сопоставлениям и демонстрациям (без них, конечно, не обойтись), то вопрос, нас интересовавший, относился скорее к тому, как сами эти факты интерпретировать, сопоставлять и вписывать в общую теорию предмета (морали), особенно если эти факты внешне вступают в противоречие между собой. Известно, например, что в предшествующей истории общества мораль в совместной жизни людей играет разную

роль, имеет каждый раз особую структуру и содержание в рамках различных культурно-исторических целостностей и выступает, стало быть, в инаких обликах. Некоторые эмпирически мыслящие (отчасти в силу профессиональных занятий) исследователи на Западе делают отсюда вывод о том, что в области нравственности мы имеем дело не с закономерной и единой историей морали, а с «обильным разнообразием» и что следует поэтому говорить не об одном, а о нескольких понятиях морали (см. с. 130—131). Точка зрения подлинного историзма отнюдь не равнозначна эмпирическому плюрализму, культурному релятивизму или установке на вживание в «экзотическую уникальность» всякой локальной культуры (об этом также говорилось — см. с. 132—134). *Общее* понятие морали как раз и играет роль той теоретической «рамки», или, точнее, перспективы, способа видения предмета в его истории, которая позволяет преодолеть (не устранить, конечно) эмпирическое многообразие фактографических репрезентаций и за всем этим — вполне закономерным — разнообразием увидеть проявления одного и того же — «в сущности», «в понятии» — предмета. Стало быть, нас интересовал вопрос методологический: каким образом можно анализировать факты довольно своеобразные, требующие всякий раз особых методов исследования, так чтобы в конечном итоге или в пределе обобщения разные проявления и стороны нравственности взаимно сочленились и рисовались под углом зрения некой целостности — понятия морали. (2) Вопрос о понятии предмета — это проблема его вычленения «в чистом виде». Но, разумеется, не в лабораторном смысле, не в смысле реального очищения некоторой субстанции и отделения ее от «посторонних примесей». (Напомним указание К. Маркса о том, что в науках об обществе «химические реактивы» «должна заменить сила абстракции» — 2, т. 23, б.) В действительности мораль «в чистом виде» (как, впрочем, и стоимость) нигде не встречается. И мы здесь имеем дело не с таким объектом, который можно было бы хотя бы экспериментально «отделить» от живой ткани человеческого бытия в обществе, где все взаимно переплетено и не отторгается безболезненно, без повреждения этой ткани. Мы приводили примеры того, как «абстракции» морального сознания и действия — почти в карикатурном виде — встречаются в самой жизни. Тогда мы встречаемся с так называемой ходульной добродетелью, «благонамеренным сознанием», морализированием, крайним ригоризмом и пуризмом или «бездеятельной совестью», по выражению К. Маркса и Ф. Энгельса (см. [2, т. 2, 196]; см. также [2, т. 4, 297, 300—301, 305; т. 16, 29; т. 18, 216]). В действительности же моральное явление в его собственной стихии есть всегда лишь сторона, аспект сложной и многогранной действительности человека, особый срез любого эмпирически-нерасчлененного факта. (Мы говорили, например, о том, что специфически и исключительно моральная оценка «в чистом виде» никем и никогда не выносятся в обычных житейских обстоятельствах, а всегда составляет только сторону, преобладающую или второстепенную, в одобрениях и осуждениях, выражаемых и высказываемых людьми — см. с. 290—291) При рассмотрении повседневных фактов жизни одинаково бессмысленно видеть в них мораль «в чистом виде» или, наоборот, требовать, чтобы эти факты «согласовались с понятием». Живая реальность всегда богаче, чем теоретическое понятие. Но уметь видеть особый аспект в межчеловеческих отношениях в целях теории

(и даже практики) можно и должно. Эти две стороны дела и позволяет учитывать определение понятия, как мы себе представляли свою задачу.

(3) Мораль имеет свои, специфические функции в общественной жизни — это положение общепризнанное в марксизме. И все же встречаются в нашей литературе, специально-этической и общегуманитарной, такого рода суждения о нравственности, в которых ей приписываются функции чрезмерно широкие (в истории же домарксистской мысли такого рода трактовки морали — явление вполне обычное). Абстрагируя собственно моральные стороны в явлениях социальной жизни, мы тем самым хотели одновременно показать, что в решении самых разнообразных общественно-практических задач, скажем, экономических, политических, культурных, мораль играет роль *ограниченную* (не в смысле малозначительности), особливую, каждый раз составляющую лишь одну сторону в многосторонней деятельности человека (см., напр., с. 284—295, 326—327). Определение понятия морали если и не является обнаружением и выявлением этих особых ее функций, то служит их вычлениением и ограничением (см., напр., с. 14—15).

(4) Еще раз о том, в каком отношении находится понятие морали к реальности повседневной жизни. В последней мы наблюдаем какие-то нравы, многообразные формы поведения, выражения чувств, стремлений, воли, высказываемые людьми так или иначе их представления, убеждения, понятия. Но чтобы выделить из всей этой синкретности общественно-практического и духовно-психологического опыта то, что составляет собственно нравственность, приходится заглянуть глубже — в социально-исторические механизмы, эти внешне наблюдаемые феномены обуславливающие (см. с. 214—215, 231). Здесь и начинается область теоретической абстракции, ибо на самом-то деле всякое действие, переживание, волеизъявление человека обусловлено многосторонне и никогда — исключительно нравственностью. По этой же причине в анализе морального сознания нам пришлось перейти с уровня психологии, массовой и индивидуальной, на уровень анализа «логики», понятий и структур морального мышления (хотя это, конечно, не означает, что человек в жизни как моральное существо мыслит этими «абстракциями» и выступает как «разумный», а не «чувственный» субъект — см. с. 255—259, 269—271). Специфически моральная форма детерминации — долженствование (ценностные и долженствовательные модальности морального сознания суть ее проявления). Нам пришлось сосредоточить внимание на этом способе моральной детерминации. Но это отнюдь не означает, что мораль в целом есть область долженствования. Нравственность в действии — это соотношение и взаимодействие долженствования и иных форм социальных связей и явлений (что неопозитивисты, с явным упрощением, суммарно обозначили как «факты»). Мы говорили о том, что конечным «назначением» морали являются именно «факты» — определенные нравы, поступки, поведение и сознание морально воспитанного человека (см. с. 245—246, 248—251). Но раньше, чем выяснять характер и механизм этого взаимодействия, необходимо прежде всего выделить и объяснить то долженствовательное отношение, которое отличает мораль от иных способов нормативной регуляции. В основном мы выполнили лишь первую часть задачи. Специальные исследования по вопросам о механизме действия морали и о ее вопло-



щении в различных общественно-исторических условиях, напротив, акцентируют внимание на «фактической» стороне нравственности (на «сущем»). Мы же в заключение ограничимся лишь общим указанием, что сводить мораль в целом к должнованию непозволительно; как раз в этом случае мораль превращается обычно в некую особую «сущность», самостоятельное первоначально, противостоящее реальности социальной жизни и даже истории человечества в целом.

(5) В рамках нашей темы по необходимости делается также упор на *специфике* морали, на ее *отличиях* от других форм общественно-нормативной регуляции. Не выходя за границы поставленной задачи, мы могли лишь время от времени напоминать о том, что между моралью и другими нормативными явлениями существует взаимодействие и взаимопроникновение. Пришлось предельно заострить различие между моралью и обычаем, поскольку смешение того и другого часто приводит к самым драматичным последствиям (напомним опыт буржуазной социальной психологии, социологии и этнографии). Но обычаи в то же время составляют часть морали как целостной системы (нравственная деятельность в ее массовидно-типологическом выражении есть совокупность нравов). И, повторяем, конечный результат нравственного прогресса фиксируется в массовых обычаях.

(6) Как уже указываюсь, анализ понятия морали в чем-то оказался теорией самой нравственности; нам пришлось обсуждать проблемы механизма действия морали, ее особых зависимостей и многие другие. Но автор вместе с тем не претендовал ни в одном вопросе на всестороннее и полное освещение таких, собственно теоретических проблем. Его интересовала лишь структура соответствующей проблемы и то, как она вписывается в ту совокупную область, которая обозначается как предмет этики; как она соотносится с другими явлениями морали.

(7) И последнее. Специально-научный интерес автора долгое время находился в области критики теорий современной буржуазной этики. Собственно в этой области ему и довелось впервые столкнуться с острой необходимостью определения понятия морали с марксистских позиций (см. с. 16—18, 19—20). Автор также полагал, что без критического анализа современных буржуазных этических концепций (как и всего историко-философского опыта в этой сфере) просто невозможно осознать всю сложность и противоречивость (даже антиномичность) данной проблемы. Свою работу поэтому он построил как историко-критический очерк и как попытку анализа и решения тех проблем, которые остались нерешенными в немарксистской этической теории. Насколько это ему в действительности удалось — судить не ему. Вообще же говоря, критическое освоение истории человеческой мысли всегда помогало уяснить свою собственную позицию; это вполне относится к современной марксистской этике. Перед ней открываются широкие горизонты в современных условиях обострившейся борьбы идей, настоятельной и все возрастающей потребности в нравственном воспитании человека завтрашнего дня, в условиях, когда каждый шаг социального прогресса становится вместе с тем проблемой нравственной. Но развитие марксистской этики в нашей стране и за рубежом может быть действительно перспективным и значительным лишь при условии учета и критического осмысления уроков далекого прошлого и современной борьбы идей.

## СТАТЬИ

## ФИЛОСОФИЯ И МОРАЛЬНОЕ ВОЗЗРЕНИЕ НА МИР<sup>1</sup>

Как формы общественного сознания философия и нравственность, казалось бы, весьма далеко отстоят одна от другой. В области человеческой духовности, где совершается синтез воззрения на внешний мир и самосознания, они занимают почти крайние полюсы. На одном из них находится обыденное сознание, присущее каждому индивиду в его непосредственно-житейском опыте. На другом же — одна из самых высокоразвитых, рафинированных в своей абстрактности форм мышления о мире в целом. Если науку отличают обобщенно-теоретические построения, стирающие житейскую наглядность чувственного восприятия и преобразующие материал эмпирического опыта во всеобщую форму необходимого закона, то в еще большей мере это присуще философии, по степени обобщенности своего мышления превосходящей любую конкретную науку. Представляется, что у философии и морального сознания не может быть прямых связей, корреляций и параллелей.

И, однако же, действительное историческое развитие, с одной стороны, философии, а с другой — нравственного мышления человечества свидетельствует об ином. В истории философии все вновь и вновь возникала проблема ее соотношения с моральным воззрением на мир; развитие же наиболее сложных форм нравственного сознания уже в древности обнаруживало довольно явные аналогии с логикой философского мирозерцания. Философское и моральное воззрения часто встречались на общей почве вопросов о смысле жизни и направленности общественной истории, о «назначении» и «сущности» человека, о его принципиальной ориентации в социальном мире и отношении к наличному состоянию и историческому развитию этого мира. В означенной области смысложизненных «предельных» вопросов и образуются параллели между философией и нравственностью.

### ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ. ПОНЯТИЕ МОРАЛИ

Философское мышление о мире никогда не было простым описанием, безучастным изображением картины внешней действительности; оно всегда содержало в себе определенную позицию взирающего на мир субъекта, выражало то или иное отношение человека к сущему. И это отношение заключено в самом специфическом

---

<sup>1</sup> Статья написана в 1970 г. для коллективной монографии «Философия и ценностные формы сознания» (См. Список научных трудов О.Г. Дробницкого в настоящем издании); впервые опубликована в сб. «Проблемы нравственности» (М.: Наука, 1977. С. 96—165).

предмете философского мышления. Если наука в любой ее конкретной форме изучает мир объектов и всякий свой предмет изучения (в том числе и человеческое сознание) превращает в объект, подлежащий воспроизведению в его внутренней логике, «как он есть», в отвлечении от познающего субъекта, то философия ставит вопрос как раз об отношении субъекта к объекту, сознания к бытию, человека как мыслящего и действующего субъекта к миру в целом.

Проблема местоположения человека в мироздании и общественной реальности, конечно же, затрагивается и решается в том или ином плане и в рамках конкретных наук — не только в науках о человеке, скажем, социологии и психологии, физической антропологии, но и в такой удаленной от человековедения дисциплине, как астрономия. Но место человека в мире, понимаемое как целостно-универсальная зависимость и взаимодействие, его активно-субъектное отношение к миру в материальной и духовной практике — предмет собственно философский. Под «местом человека в мире» здесь подразумеваются уже не просто пространственно-временные координаты или предметно-структурные зависимости, не только те материальные воздействия и преобразования, которые человек способен осуществлять в окружающей действительности (что может быть отображено и в любой прикладной или технической науке), но прежде всего способность человека быть субъектом в своих материальных и духовных акциях, в историческом развитии и в своем мышлении о мире.

Конечно, эта субъектность человека в истории философии представлялась различной. Она могла рисоваться и в виде подчинения человека космосу (что в древнегреческой философской лексике выражалось посредством понятия «логоса» и его проявлений: с одной стороны, «ананке», «мойры», «эймармене», судьбы и рока, а с другой — «пронойи», провидения, предназначения, задания человеку). У Гегеля это — приобщение (прежде всего чисто духовное) человека к логике абсолютной идеи; в марксизме же — активно-преобразовательное отношение человека к миру, практика. Но так или иначе самые общие философские понятия и представления об универсуме являлись одновременно способом человеческого самосознания, восприятия себя в мире и значения мира для себя, а потому любая философская система и была выражением какой-то жизненной позиции (общемировоззренческой, социально-исторической, классовой и партийной), что далеко не всегда можно сказать о любой конкретной науке. Миропонимание в философии — это не просто тот или иной угол зрения или перспектива видения, но активно-субъектная, в конечном счете практическая установка и ориентация.

Как раз это обстоятельство роднит философское мирозерцание с моральным воззрением. В последнем любая форма понятия («добро», «зло», «справедливость», «идеал») выражает человеческое отношение приятия или отрицания действительности, подразумевает задание для практического действия. Нравственное представление, убеждение, чувство — это всегда и деятельно-психологическая установка субъекта, и одновременно способ видения мира.

Конечно, практический характер морального сознания не то же самое, что философская позиция. Связь того и другого с действием человека различна, что внешне проявляется в самом языке философии и нравственности. Для морального

мышления характерна нормативная модальность, оценочно-предписательные суждения о действительности и действии. Философия же оперирует понятиями «субстанции» и «сущности», объективного закона и необходимости. Но как раз это различие, при всей его очевидности, составляло в истории философии проблему — проблему, которую она должна была все снова ставить и решать, чтобы установить собственный суверенитет в царстве человеческого духа.

Действительно ли философские основания не имеют никаких аналогий с нормативными категориями морали? В самом ли деле понятия «сущности» и «природы» человека совершенно независимы от выработанного в сфере морали представления о конечном или высшем «назначении» человека? Каким образом соотносятся философские концепты человеческой «подлинности», «целостности», «универсальности» и «отчуждения» с нравственными идеями о смысле жизни и борьбе добра и зла? Здесь напрашивается, по крайней мере, формальная аналогия. «Сущность» и «подлинность» человека, каким бы конкретно образом они ни понимались, всегда выступали в философии в виде такого измерения человеческого бытия, которые прямо и непосредственно не совпадали с описанием его наличной ситуации, эмпирического, фактического существования; по отношению к последнему они представлялись некоторой высшей возможностью, конечным пределом или перспективой саморазвития человека, иными словами, рисовались какой-то предельно общей задачей, которую человеку предстоит исполнить или реализовать. (И даже если понятия «сущности» и «природы» объявлялись неприменимыми к человеку как субъекту в его «подлинности» — как это было сделано в экзистенциализме, — то «онтологическая» задача человека обрисовывалась, и еще более явно, в виде долженствования, требования «подлинности».)

Таким образом, удаленное от практического действия, отторженное от него сферой внешне-предметной или логической необходимости и обусловленности, в предельном обобщении оказывалось чем-то подобным деятельной установке. Субстанциальные определения где-то переходили в идею творящего субъекта (в идеализме это трансцендентальный субъект, абсолютный дух, логос, бог, а в материализме — *natura naturans*), несшего в себе несомненные признаки субъекта человеческого.

Эта же проблема, хотя и под иным углом зрения, выступает в истории философии как вопрос о ее общественном назначении, который конкретизовался в проблеме соотношения философского знания и иных форм человеческой жизнедеятельности. Философия отнюдь не всегда была областью «чистых идей», какой она стала в метафизике XVII—XVIII вв. и особенно в немецком классическом идеализме. В античности (начиная с Демокрита и кончая стоиками) она являла собой непосредственное совпадение с личностью, жизненной программой и позицией человека-философа. «Софос» был не только представителем философского мышления, но и идеалом человека вообще, который в своем жизненном пути «проигрывал» принципы своей теории, подчас в форме крайнего ригоризма, доходящего до житейского парадокса и эпатажа обычных норм (что мы видим у киников), но всегда с наглядностью личного примера и опыта. Лишь в лице Платона и Аристотеля античная философия стала чем-то вроде профессионального, специального, чисто мыслительного занятия, отличного от образа жизни и чувствования челове-

ка-философа «в миру». Личности же Демокрита, Сократа, Аристиппа Киренского, Диогена Синопского, Кратеса и Гиппархии, Эпиктета, Эпикура и многих других во всей конкретности их жизненных проявлений служили как бы живым изображением соответствующих философских тезисов. Для «мудреца» не существовало разницы между его учением и личным существованием.

И дело здесь, по-видимому, отнюдь не только в архаическом синкретизме и нерасчлененности идеи и действия, присущим античной культуре. Много позже, когда философия Нового времени выделилась в отгороженную от повседневной жизни область умозрительной спекуляции, идеалистический же мыслитель Сёрен Кьеркегор подверг острой критике «отрешенный» от жизненно-личного существования способ философствования и противопоставил ему «экзистенциальное», личностно-настроенное и «бытийное» мышление как образец подлинно философского сознания (подробнее об этом см. [39, 7—28]). С другой же стороны, материалист Людвиг Фейербах поставил в общем ту же самую проблему — «обмирщения философии», максимального приближения ее исходных начал и конечных результатов к деятельности и чувственности эмпирического человека. Классики марксизма в ранний период своего творчества провозгласили «упразднение философии», превращение «оружия критики» в «критику оружием», что впоследствии резюмировалось в тезисе о практическом характере философского знания. Таким образом, отдаленность сугубо философского мышления от сферы практического действия неоднократно и с самых различных позиций оспаривалась и отрицалась в истории самой философии.

С другой же стороны, моральная форма сознания отнюдь не во всех своих проявлениях сводилась к непосредственно-практической установке, которая требовала от человека конкретных действий в наличной, сиюминутной ситуации. Конечно, общественная функция нравственности состоит прежде всего в регуляции каждодневных человеческих поступков и отношений. Но само это практически-регулятивное назначение морали (и в этом одно из существенных ее отличий от многих других способов социальной регуляции) вырастает до общемировоззренческой функции, до изображения общей картины человеческого мира не только в его идеальном пределе (каким он должен был бы быть), но и в квазиреальном всеисторическом движении (например, как извечная борьба добра и зла или процесс приближения к идеалу).

И дело здесь не только в том, что моральные принципы и нормы в силу своего всеобщего характера должны иметь под собой какое-то идеальное основание, т.е. опираться на постулаты о «назначении» человека, о «смысле» жизни и истории. (Нечто подобное совершается и в правосознании на уровне юридических доктрин и философии права — понятия «неотъемлемых прав человека», «естественного состояния», «общественного договора».) И даже не только в том, что веления должного нуждались в некоем онтологическом фундаменте — в представлении о некотором сущем и сущностном начале, из которого исходят эти веления, поскольку они имеют объективное, не зависимое от субъективной воли человека значение. Дело еще и в том, что моральные предписания даже на уровне простейших заповедей — «Не убий», «Не укради», «Говори правду» и др. — вступали в разительное противоречие с наличными условиями, конъюнктурными требованиями и огра-

ниченными возможностями социальной организации. Безусловное и полное исполнение этих заповедей в моральном сознании людей подчас откладывалось на отдаленное будущее или переносилось в некий иной, идеальный мир, а сами они выступали как способ мышления нравственной личности, находящейся в конфликте с миром и иногда с самой собой, с тем, что индивид вынужден и заинтересован каждодневно делать в целях самосохранения.

В этих условиях некоторые моральные идеи, сохраняя свое нормативно-обязующее значение, служили не столько конкретными предписаниями к каждодневным действиям, сколько очищенным от земных страстей мышлением о «подлинно нравственном мире» и моральным судом над «этим», несовершенным, существующим «здесь и теперь» социальным миром. Иначе говоря, идеалы морального сознания отдалались от непосредственной житейской практики в силу того, что их исполнение удалялось от реальных возможностей и конкретно-ситуационных потребностей социальной действительности. Именно благодаря этому конфликту между должным и сущим возникают идеи «абсолютного добра», «всеобщей справедливости», представление о нравственном идеале как о чем-то далеко отстоящем от жизненной реальности.

Проблема всеобщего основания в моральном сознании возникает, стало быть, не просто как отражение необходимости обобщения частных предписаний, сведения их к некоторому единому знаменателю, к чему-то объективно-субстанциальному, а как практический вопрос о возможности реализации этих предписаний. Именно ввиду конфликтности и противоречивости этого вопроса всеобщие постулаты нравственности часто отторгаются в сознании моральных субъектов от тех реальных условий, общественных отношений и социальной необходимости, выражением которых они в конечном итоге и являются.

Историческое развитие человечества, взятое в достаточно широких пределах и масштабах, так или иначе снимает конфликты должноствования и действительности — именно потому, что в требованиях морального сознания широких народных масс часто схватываются действительные исторические тенденции и реальные социальные проблемы времени (см. об этом [1, 184]). Но так как природа и содержание исторических закономерностей лишь угадывается, но не осознается в моральных концептах, последние и выступают часто в виде раз и навсегда заданных человечеству постулатов. Заметим, что таким же образом мыслит зачастую и философское сознание: исторические измерения человеческого бытия до их осмысления в научно-исторической теории выступают под знаком вечности, безусловности и вневременности. Поэтому аналогия между конфликтом должного и сущего в морали и противостоянием идеальной сущности и эмпирической данности в философии отнюдь не является только внешней и формальной. Точно так же, как нравственное сознание бывает способным поставить историческую проблему, не будучи в состоянии раскрыть реальные предпосылки и условия ее разрешения, философское мышление часто ставит проблему на голову, когда постулирует некое абсолютное идеальное начало, а затем пытается найти пути его реализации и воплощения в эмпирической действительности. В этом отношении пути претворения добра в жизнь и дедуцирования идеальной сущности, всеобщего в чувственную реальность весьма сходны.

Совсем не случайно поэтому, что философское мышление о человеческом мире часто питалось материалом нравственных представлений об этом же мире. В метафизически-статических конструкциях универсума мировая первопричина, или начало, венчающее иерархию сущностей, иногда наделялась атрибутом «высшего блага» или всесовершенства (а это последнее подчас и служило доказательством реальности этого начала — онтологическое доказательство бытия бога по своей логике принципиально подобно наивной вере моралистического сознания в «грядущее торжество справедливости»).

Первая концепция философии истории, созданная в рамках христианской теологии (обнимающая не только настоящее и прошлое — что было уже в древневосточной и античной философии, — но и будущее — «конец мира»), эсхатологическая по своей логике, была насквозь моралистической по своему содержанию и смыслу. Согласно этой концепции человечество идет от непосредственного блага, каковое было дано прародителям в Эдеме, через грехопадение и познание различия между добром и злом и последующую борьбу этих двух начал в мире, через акт абсолютной справедливости божественного суда к полной победе добра над злом. И много позднее идеалистическое философско-историческое мышление так или иначе исходило из этой моральной в своей основе схемы: «разумное» в конце концов оказывается «действительным»; история есть процесс возникновения и снятия «отчуждения» (и это мы видим не только у Гегеля, но в иной терминологии у просветителей).

Более того, перед социальной философией, а также перед онтологией, поскольку та в преобразованном виде воспринимала в свою ткань общественно-человеческие вопросы, почти всегда стояла этическая проблема — задача «оправдания зла», объяснения «несовершенства» эмпирического мира, образуемого истечением и излучением идеально-совершенного первоначала.

В самом моральном сознании данная проблема разрешается весьма просто: ценностное воззрение на мир совершенно необходимо раскалывает реальность на взаимно полярные начала — добро и зло, прекрасное и безобразное; определенность блага, положительной ценности требует своего антипода, антиценности. Уже Гераклит и стоики метко подмечают эту логику ценностного сознания: не было бы добродетели без порока, нет благого без злого, прекрасного без безобразного, то и другое взаимно предполагают одно другое.

Но в отличие от ценностного мирозерцания, философия должна объяснить существование зла, а затем примирить факт его наличия с «разумностью» мироздания или его творящего принципа. Так возникают многочисленные попытки обоснования необходимости зла: объяснение расхождения между разумностью «логоса» как всепроникающей необходимости мироздания и наличием несчастья, зла и порока в мире (стоики); концепция злого рока как ниспосланного людям испытания (римские стоики здесь предвосхитили христианское учение); теодицея, совмещение идеи всемогущего и всеблагого бога с присутствием зла в человеческой жизни (не только собственно христианская теология, но и светская философия в лице, например, Лейбница); соотношение благих или разумных результатов исто-



рии с позитивно-творческой ролью злого начала в самом историческом движении (Кант рассматривает эту проблему в своей «Идее всеобщей истории»; Гегель трактует совпадение конечных результатов частно-эгоистической воли с разумностью провидения как проявление «хитрости мирового духа»; Гоббс усматривает в злой природе человека и «войне всех против всех» конструктивное начало социальной истории)<sup>1</sup>.

Итак, внутренняя связь философской проблематики с определенными сторонами нравственного воззрения на мир несомненна, но столь же очевидны принципиальные различия между этими двумя способами мышления. И надо сказать, что вопрос о соотношении философии с моральным сознанием неоднократно становился острой проблемой: философы не только сознательно или бессознательно воспринимали в систему своих посылок и рассуждений некоторые моральные постулаты и нравственные способы аргументации, но иногда весьма критически относились к такому воспроизведению моральных идей в области философского мышления, противопоставляя наивному морализированию строгую объективность непредвзятого исследования или трезвый реализм исторического опыта. Исторические перипетии данной проблемы весьма поучительны с точки зрения ее позитивного разрешения в марксистской теории. Соотношение морального и философского сознания — вопрос не просто дефинитивный, сводящийся к разграничению понятий философии и нравственности, но прежде всего конкретно-исторический, касающийся реального процесса постепенного расчленения различных форм общественного сознания.

В историографии человеческого сознания принято считать, что в своем зарождении и становлении мораль и философия далеко отстоят друг от друга во времени. Несомненно, что первая зарождается значительно ранее, чем становится самостоятельной формой общественного сознания вторая. Но в самой постановке данной проблемы имеется определенная неоднозначность, возникшая исторически и совсем не случайно. Дата зарождения философии отмечена в истории довольно четко: ее становление связано с определенными именами и литературными памятниками (если и не сохранившимися в подлинниках, то оставившими след в последующих переложениях и упоминаниях), тогда как процесс формирования нравственного сознания, лишь отчасти связанный с персоналиями выдающихся мыслителей и конкретными произведениями мировой литературы, не поддается столь прямой фиксации и датировке. Лишь в границах достоверной памяти об исторических лицах можно проецировать в прошлое начало философского воззрения, нравственное же сознание, не ограниченное этими рамками, приходит к нам как бы из исторической бесконечности, из «незапамятных времен».

---

<sup>1</sup> Конкретно-историческое рассмотрение проблемы добра и зла позволяет увидеть позитивно-творческое начало исторического движения не только в идее добра, поскольку та овладевает умами людей, но также и в зле как воплощении социальных конфликтов и исторических противоречий. Поэтому Ф. Энгельс весьма сочувственно относится к гегелевской концепции, в коей «зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития», и видит недостаток Фейербаха в том, что ему «и в голову не приходит исследовать историческую роль морального зла» [1, 296].

Есть и более конкретная причина неоднозначности формулирования одного и того же вопроса применительно к философии и нравственности. Формирование философии понимается как процесс выделения собственно теоретического воззрения на мир из первоначальной синкретности религиозно-мифологических представлений; мораль же, как представляется, с самого начала возникает самостоятельно, как форма сознания, имеющая ни с чем иным не разделяемые социальные функции. А поскольку эти функции — регуляция поведения человека в обществе — заданы уже началом собственно общественной истории, постольку делается вывод о том, что происхождение морали совпадает с зарождением социальности человека.

Так ли обстояло дело в действительности? Проблема генезиса нравственности решается так или иначе в зависимости от того, как мыслится само понятие морали.

Расширение и углубление конкретных социологических представлений о механизмах общественной регуляции сделало несомненным следующий факт: поведение и деятельность человека в обществе направляются и контролируются отнюдь не только правом и моралью, но и множеством иных способов. С одной стороны, к праву уже нельзя относить все без исключения «официальные», государственные и административные установления. Так получили права гражданства понятия организационных, технических и дисциплинарных норм. С другой стороны, и «неофициальные» нормативы нельзя во всех случаях относить к собственно морали. Была обнаружена многоразветвленная сфера неинституциональных регуляций — обычаи, традиции, ритуалы, общественное мнение, устойчивые привычки и скоропреходящие стили массового поведения, различные внутригрупповые негласные установления и пр., — которые отчасти входят в механизм функционирования морали, отчасти же выступают как нечто самостоятельное, к собственно нравственности не относящееся.

Но если нравственная регуляция составляет какую-то весьма специфическую плоскость, или сторону, в совокупном социальном механизме управления человеческим поведением, а не покрывает безраздельно всю сферу внесударственных нормативов, то тем самым и проблема генезиса морали приобретает несколько иной смысл. Это теперь уже не вопрос о том, когда возникают в обществе первые регуляторы поведения (поскольку в первобытном обществе не существовало государства, то все такие регуляторы ранее безусловно относили к нравственности), а о том, когда происходит выделение собственно морали из первоначально нерасчлененной синкретности обычно-традиционных регуляций.

Домарксистская история проблемы в этом отношении может оказать нам незначительную помощь. Чаще всего понятие «нравственность» принималось философами предшествующих столетий как нечто само собой разумеющееся — как область предписаний к поведению человека (философская теория морали начиналась с вопроса о том, каковы источники нравственных предписаний; вопрос же о том, какие из предписаний можно относить к собственно нравственности, обычно оставался в тени).

Сам термин «мораль», «моральный» получил в европейской литературе нового времени весьма неопределенное, неспецифическое значение. С одной стороны, это — область духовного и волевого вообще, противостоящего физическому, те-

лесно-материальному<sup>1</sup>. С другой же — это область человеческого поведения, нравов, обычаев вообще<sup>2</sup>. Соответственно и в специально-этической литературе мы встречаем два различных понимания природы морали. В одном случае нравственность толкуется как сфера «естественных» стремлений, индивидуальных или массовых привычек, как общественно предписываемое и одобренное поведение общностей и индивидов. В другом же случае мораль понимается как особая область человеческого духа — свободная воля и стремление к благу, — противостоящая природной зависимости человека и составляющая его внутреннюю автономию<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Такое понимание «морального» встречается не только в художественной и общегуманитарной литературе, но и в философских трудах на английском, немецком, французском, русском и других языках. Д. Юм, говоря о «морали» в собственном значении термина, вместе с тем употребляет «моральное» в смысле «духовное» вообще. Он, например, пишет о двух видах необходимости — духовной (*moral*) и физической (в изданных у нас Сочинениях Юма слово *moral* переведено как «психическое» — см. [172, Т. 1. 280]). В таком же смысле и контексте употребляет слово *moral* П. Гольбах, также противопоставляя «физическое» и «нравственное» (см. [45а, 229]). Гегель засвидетельствовал типичность такого словоупотребления: «Le *moral* во французском языке противопоставляется *physique* и означает духовное, интеллектуальное вообще. Да и сам Гегель в «Философии духа» предпочитает брать термин «мораль» в «более широком смысле», как «некоторую определенность воли» [40, т. III, 301].

<sup>2</sup> Такое словоупотребление восходит еще к древнегреческому *ἥθος* — обычай, привычка, нрав, то, как принято поступать (откуда и происходит термин «этика»), смысловой калькой с чего является латинское *mos, mores* (откуда происходит общеевропейское слово «мораль»). В греческом и латинском языках этимологическая близость понятий «обычай» и «мораль» не является случайной. В древнеиндийских языках — санскрите и пали — «дхарма» и «дхамма» являют собой примеры подобной этимологической близости (даже совпадения) и смысловой эволюции содержания понятия: «порядок» — «обычай» — «закон», «установление» — «нравственность». Эта эволюция заметна при сопоставлении текстов Атхарваведы, Упанишад, раннебуддийских памятников (например, «Дхаммапады») и Бхагаватиты.

<sup>3</sup> Первая традиция тяготеет к стихийно-материалистическому, натуралистическому пониманию морали. Наиболее выпукло она представлена в древности у Демокрита, Эпикура, Аристотеля, а в Новое время у просветителей Руссо, Гольбаха, Монтескье. Особенно явно такой способ выделения морали обнаруживается у Гоббса. Он определяет нравы как совокупные склонности людей, укореняющиеся посредством привычки. «Если нравы хороши, то их называют добродетелями, если же плохи, — пороками» [44, т. 1, 260]. Добродетельные нравы предписываются «моральным законом», обнимающим все то, «что нужно совершать и от чего нужно воздерживаться» (т.е. охватывающим всю область нормативного, а не только собственно нравственного), исходящим «из самой природы» [там же, 340], стало быть, не нормативным способом, а как бы естественным порядком, определяющим фактические (а не только должные) стремления и отвращения людей к предметам, присущие людям от самой природы [там же, 338—339]. Лишь на грани XIX и XX вв. эта традиция в буржуазной мысли преодолевает присущий ей натурализм, в результате чего вырабатывается социологическая, общественно-культурная и прескриптивная концепция морали (Дюркгейм, Леви-Брюль, Самнер).

Чисто же нормативное понимание принудительности морального закона наиболее четко выражено у Канта, который и является типичнейшим представителем другой, идеалистической традиции в истолковании природы нравственности. Законы, определяющие всякие предметы, «суть или законы природы, или же законы свободы», т.е. морали [72, т. 4, ч. 1, 221]. Мораль в отличие от природных детерминант деятельности считается Кантом областью внеестественной духовности, не имеющей отношения к антропологии и психологии; сферой чистого разума, ноуменальной свободы, противостоящей эмпирическому бытию человека, его конкретным природным и социальным определениям.

Гегель попытался синтезировать обе философские традиции, учесть, с одной стороны, общественно-регулятивную функцию морали и процесс ее созидания массовым поведением, а с другой — ее личностно-духовные значения. Но синтез этот был совершен ценой разграничения двух понятий — «нравственности» и «морали», которые были представлены как две фазы развития человеческого духа и общественности. Заслуга же Гегеля в данном вопросе состояла в том, что он первый среди философов истолковал генезис морали как процесс ее выделения и обособления из других общественных регуляций. Мораль, как утверждает Гегель, отделяется от традиционно-обычных архаических установлений общества в эпоху античности. «...Нравственность переходит в мораль» [40, т. X, 53].

Переход этот, по Гегелю, состоял в том, что «действующий, существующий закон» стихийно формирующихся стандартов поведения, который ранее был «налично всеобщим», данным самим фактом своего существования, который в своей непосредственной достоверности «не подвергается критическому исследованию, а представляет собой нечто последнее», теперь ставится на суд морального сознания. Это сознание испытывает «неуверенность в сущем законе», требует от последнего, чтобы он доказал свою законность. «Непосредственное больше не имеет силы, а должно оправдать себя перед мыслью». «Порожденное свободной мыслью всеобщее» — идея добра — «должно реализоваться как конечная цель мира и индивидуума». Так наступает конец нравов и «воцарение морали» [40, т. X, 52—55].

Нравственность в отличие от морали определяется Гегелем следующим образом: «...В простом тождестве с действительностью индивидуумов нравственное выступает как всеобщий образ действия последних — как нравы; привычка к нравственному выступает как вторая природа...» [40, т. VII, 186] «Если будем рассматривать нравственность с объективной точки зрения, то можно сказать, что нравственный человек бессознателен для себя. В этом смысле Антигона провозглашает, что никто не знает, откуда происходят законы; они вечны...» [40; т. VII, 181].

Итак, мы можем выделить следующие признаки «нравственности», откуда Гегель ее сводит к простому обычаю, традиции (в отличие от той «нравственности государства», которая, напротив, является у него более высоким образованием, чем мораль): непосредственное и безусловное совпадение общественных предписаний и фактического поведения всех людей; всеобщая уверенность в истинности заведенного порядка, основывающаяся на его наличности и извечности; неразвитость индивидуальности, личностного начала в общественной жизни (индивид поступает согласно установившемуся закону бессознательно, по привычке, не рефlectируя насчет того, должен ли быть этот порядок таким, а не каким-либо иным).

Мораль же, по Гегелю, поскольку она отделяется от такого простого обычая, отличается следующими особенностями: традиционные установления подвергаются критическому суду — насколько они отвечают критериям подлинного добра; от заведенного порядка требуются не только чисто эмпирические основания (сам факт их существования), но «истинность», «разумность»; всеобщее веление, должное теперь выступает не просто как налично сущее, а как «порожденное мыслью»; истинно-моральное не чисто пассивно отражает фактическое положение вещей, а

напротив, требует, чтобы действительность с ним согласовалась; наконец, свободная личность теперь в самой себе ищет основания и своей, и всеобщей нравственности.

С Гегелем нельзя согласиться по крайней мере в двух пунктах. Во-первых, моральная позиция личности вовсе не является чем-то только субъективным, идеальным и индивидуальным. В конечном счете она обусловлена ее социальностью, определенной общественно-исторической принадлежностью. Во-вторых, в реальном историческом развитии человечества совершается не переход от нравов (обычаев) к морали, полная замена одного другим, что приурочивается Гегелем к временам античной классики, а постепенное, начинающееся много ранее выделение морали из более простых механизмов общественной регуляции, которые и в дальнейшем сохраняют свое значение, существуют наряду с моралью.

Но важно отметить другое. Мораль возникает как особая ступень становления общественного и личного самосознания, отражая процесс развития более зрелых социальных отношений и выделения личности из родового коллектива. Мораль, далее, является таким воззрением на общественный мир, каковое способно не просто пассивно отображать наличные условия и фактические нормы поведения людей, но изыскивает в наличном — сущностное, кое еще должно быть реализовано в социальной практике. Как было сказано выше, именно данная характеристика морали роднит ее с философским видением мира, и именно по этому поводу в античной (а также в древневосточной) мысли возникает проблема соотношения философии и нравственности.

## ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ. АНТИЧНОСТЬ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Досократовская философия в Элладе (и подобно ей древнекитайская мысль до Конфуция и древнеиндийские учения до буддизма) имела по преимуществу космологический характер. Проблемы смысложизненные, собственно человеческие, в том числе и моральные, не выделялись тогда в особую область наряду с вопросами об устройстве мироздания. Космос сливался воедино с миром античного полиса; правящий в нем «логос» выражал идею традиционно-векодавнего миропорядка родо-племенных и полисных отношений. Но этот космос уже существенно расширился по сравнению с локальными мирками греческих общин и областей. И соответственно древний грек мыслил себя не просто афинянином, спартанцем, фессалийцем или фиванцем, а эллином, противостоящим миру варваров. Пространственно-социальная широта практических или хотя бы духовных связей делала грека личностью, относительно самостоятельной от локальной ограниченности. Его общественное самосознание уже не было столь тесно привязано к родо-племенным традиционным установлениям; он стал способным носить общественное начало в себе, своим собственным разумом судить о законах человеческих отношений.

Правда, это рождение нового мировоззрения имело весьма ограниченный характер, несло на себе печать личной исключительности немногих и происходило

поначалу не столько в повседневном народном сознании, сколько в общественно-философской мысли. Но философия при этом выступала не как эзотерическая область знания, доступная лишь профессионалам-интеллектуалам, а как «жизненная мудрость», идеал общечеловеческого миропонимания и образец подлинного общественного сознания индивида. Она становилась частью общего образования духовно развитой личности и на этой почве вступала в конфликт с архаическим, мифологическим в традиционном воззрении. Занятие философией было способом научения «мудрой жизни», жизни в согласии с природой и логосом.

Чтобы понять место нравственности в этой жизненной мудрости, следует иметь в виду, что и моральная проблема в раннеантичной философии рисовалась не совсем так, как в современной теории. Она включала отнюдь не только (и даже не столько) вопросы о служении людям, о выполнении долга перед обществом, социальной справедливости и общественном идеале, но обнимала всю область человеческих отклонений личности — наслаждение многообразными житейскими благами, включая здоровье, пищу, вино и одежду, богатство и роскошь, власть и почести; проблемы соотношения разума и чувственности, страсти и воздержания, стремления к обладанию и невозмутимости, знания и умения. Античная этика вплоть до Сократа и Платона была своеобразной гигиеной психической и телесной жизни, наставлением житейского благоразумия, учением о правильном отношении к вещам, перипетиям личной судьбы и прежде всего к самому себе.

Именно эти два обстоятельства: с одной стороны, слияние в философии проблем смысловых и даже личностно-поведенческих с космологическим учением, а с другой — неспецифическое, расширительное понимание «добродетели» (арете) как человеческого блага вообще и распространение моральной проблемы до общего жизнеучения обусловили в раннеантичном мышлении совпадение задач философского умозрения и нравственного формирования личности.

Яркий пример такого жизнеучения мы находим у Демокрита, для которого идеалом добродетели выступает мудрец, «софос», обретший правильную меру во всем и живущий сообразно этой мере. Мудрым, философом, с этой точки зрения, оказывается человек, не только постигший законы Вселенной и человеческой жизни, но, главное, научившийся правильно относиться ко всему, что с ним происходит, «желающий малого», умеющий «делать свои удовольствия не зависящими от преходящих вещей» (цит. по [103, 155]), достигающий тем самым «эвтюмии», «хорошего расположения духа». А эта внутренняя, духовная установка философа и есть гарантия подлинной нравственности, она заставляет его стремиться «к справедливым и законным делам» [там же].

В раннеантичной культуре не только этика сливается с философией, но и теория морали совпадает с нравственными размышлениями и моральной проповедью. Философ не рассматривает моральные представления со стороны, отвлеченно, как теоретик, а сам мыслит по логике морального сознания как нравственная личность, обосновывающая для себя и других программу жизни. И это принципиальное совпадение нормативного и теоретического рассуждения (о том, что должно, и о том, что есть) также обусловлено космологически-натуралистическим пониманием че-

ловеческого мира. Демокрит вполне сознательно проводит принцип натуралистического толкования человека: все, к чему он стремится и к чему должно стремиться, определяется природой всего живого. Прекрасное, справедливое, добродетельное — это лишь иные наименования естественного, полезного для жизни, приносящего здоровье и наслаждение. А раз так, то проповедовать добродетель — то же самое, что раскрывать людям природу космоса и человека как его части. Философ и есть подлинный носитель морали, его учение — не что иное, как нравственная доктрина жизни.

В таком понимании проблемы жизни, философии и морали можно выделить три стороны и соответственно три различных пути, по которым в дальнейшем развивалось или же распадалось это органически цельное, синкретическое учение.

Отметим прежде всего индивидуалистическую тенденцию в демокритовской этике — тенденцию, которая присуща целому ряду школ в античной философии. Жизнеучение здесь замыкается на личность и есть, по существу, программа личного самообретения, самоутверждения и спасения индивида. Древнегреческие концепты автаркии, апатии, атараксии — категории, в которых выражена установка социального эскапизма, — скрыто или явно уже присутствуют в этике Демокрита, получая дальнейшее развитие у киренаиков, киников, стоиков и эпикурейцев. И если Демокрит все же ставит превыше всего интересы государства и общественную справедливость, то сократики и стоики полностью отказываются от задачи организации и упорядочения общественной жизни; в условиях, когда внешние обстоятельства не обещают успешного осуществления подобных программ, они ориентируют человека только на личное спасение.

Такая установка делает философию «личным делом» каждого, сводит ее к размышлениям об участи и счастье отдельного человека, о блаженстве, достигаемом вопреки любым ударам судьбы. Это блаженство, согласно стоикам, может быть гарантировано только личной добродетелью и в ней одной и состоит (награда добродетели есть сама добродетель). Все же остальные блага — «адиафора», безразличное. Постигший это, «софос», противостоящий миру суетных глупцов («идиотес»), только и есть подлинно добродетельный человек. Закон природы, судьба, рок — это и безликая необходимость, подчиняющая себе все сущее и несущая человеку одни испытания, и одновременно разумный логос, провидение, «пронояа», жизненное задание человеку, т.е. моральный императив стоического противления ударам судьбы и случая.

Вся философия стоицизма, таким образом, обретает моральную окраску и смысл; ее задача — *cura animagum*, попечение о душах, воспитание отрешенней от мира личности. И хотя именно к стоикам восходит традиционное разделение философии на физику, логику и этику, сами стоики вполне подчиняли две первые части этике, считая их только служебными по отношению к моральному учению (а то и проявляли полное равнодушие к натурфилософским проблемам). Стало быть, сведение философии к этике, превращение ее в моралистическое воззрение на мир достигалось здесь за счет крайнего индивидуализма в понимании человека.

Другой путь превращения раннеантичной космологии в философию морали — сократовский, преодоление натуралистической традиции в этике ценой полного отказа от рассмотрения естественно-научных и онтологических проблем. Считать Сократа родоначальником чисто практической, моральной философии можно лишь отчасти. Во-первых, приблизительно в это же время на другой окраине Евразийского континента, в Китае и Индии, в философии совершается нечто подобное. Конфуций в своем учении не уделяет натурфилософии никакого внимания. Будда-Гаутама, по преданию, на все метафизические вопросы отвечает молчанием.

Во-вторых, хотя Сократ, по свидетельству Ксенофонта Афинского, очень резко отзывался о космологических спекуляциях своих предшественников (сравнивая их с сумасшедшими), сам он совершает вполне логичный ход в развитии мотивов раннеантичной мысли. Если философия в целом в конце концов сводится к созданию определенной жизненной установки, то не проще ли с самого начала отбросить космологические проблемы? С точки зрения Сократа, построение системы мироздания есть такой же традиционный миф, «предмет божественный», людям неведомый, плод фантазии. Такой скепсис Сократа был оправдан, по крайней мере, в одном отношении: выведение моральных императивов непосредственно из учения о космосе в чем-то повторяло логику религиозно-мифологического, традиционалистского мышления. Сократ же лишь более последовательно провел линию античной философии, борющейся с архаическим, традиционно-мифологическим сознанием.

В-третьих, по своему существенному значению сократовское преодоление космологизма было формой осознания специфики человеческого бытия, признания уникальности человека и его несводимости к царству природы. Но то же самое до Сократа пытался доказать Демокрит. Тот указывал, что в отличие от животного человек утратил естественное чувство меры в своих потребностях; а если так, то он уже не может руководствоваться в своих действиях чувствами удовольствия и страдания, напротив, он должен ограничить свои стремления к наслаждениям посредством разума, соображениями должного и прекрасного. В конце концов оказывается, что счастье заключено отнюдь не в естественных отправлениях, а в особом состоянии духа и «людям следует больше заботиться о душе, чем о теле» (цит. по [103, 160]). Оказывается, далее, что меру прекрасного, блаженного, счастливого дает не природа сама по себе, а установка разума, от которой и будет зависеть, будет ли человек счастлив или несчастен, независимо от того, что ему достается от природы или по жребии судьбы.

Как раз эту — рационально-духовную — сторону демокритовской этики воспринимает Сократ. Блаженство целиком зависит от разума, и разум, мудрость, знание, стало быть, есть единственная добродетель. Сократ производит своеобразное переосмысление традиционных греческих добродетелей: мужество есть знание того, что опасно и что не опасно; справедливость есть знание закона; умеренность — знание того, в чем состоит истинное благо и т.п. Моральный рационализм Сократа приводит его к полному отождествлению моральности и мудрости, добродетели и способности к философскому мышлению.



Разум у Сократа является воплощением всего собственно человеческого, можно даже сказать, общественного, поскольку оно противостоит природному. В самом деле, диалектика, ирония и мейевтика Сократа — это не просто способ определения понятий морали посредством апелляции к самоочевидностям разума, к тому, что внутренне непротиворечиво и говорит само за себя. Ведь «самоочевидное» в его диалогах не что иное, как апелляция к достоверностям духовной культуры человечества, т.е. к социально-историческому опыту в его конкретной, данной древним грекам, социальной форме. (Знаменитое сократовское определение справедливости явственно иллюстрирует этот культурно-социальный характер сократовских «очевидностей».)

Конечно, общественные истоки этих «логических» очевидностей остаются неизвестными Сократу, и потому создается видимость, что он творит моральные понятия чистой логикой философской мысли, что все истоки нравственности — в философском разуме, что последний и есть моральное воззрение. И как только античным философам станет очевидным общественное происхождение морали, видимость «самоочевидности» нравственных истин исчезнет, их придется выводить из каких-то социальных характеристик бытия человека. И тогда философия из имманентно-умозрительного оправдания нравственности превратится в теорию морали, в учение о морали, из нормативной этики — в исследование общественных функций нравственности. Произойдет различение морально-нормативного и философско-теоретического рассуждений. Таков третий путь решения проблемы. Он был проложен Платоном и Аристотелем.

В отличие от Сократа и сократиков Платон и Аристотель подчеркивают социальную природу и назначение морали, рассматривают ее прежде всего как средство организации общественной жизни, а не просто достижения личного совершенства и блаженства. И поэтому-то моральное учение здесь занимает особое место, а не распространяется на все поле философской проблематики.

Правда, Платон еще не смог окончательно избавиться от античного натурализма: в своей идеалистической системе он воспроизвел, хотя и только формально, некоторые принципы космологизма. У него душа человека отражает в себе мировые начала материи и царства идей и конфликта между ними, а в свою очередь, эта душа со своими качествами — разум, чувственность и воля — проецируется на устройство государства, где порождает сословия мудрецов и правителей, воинов-стражей, крестьян, ремесленников и рабов. Поэтому у Платона нет еще этики как особо выделенной дисциплины, нет и собственно теоретического исследования, что такое мораль. Мудрость, мужество, умеренность, справедливость — это не просто добродетели, моральные качества, которые должно воспитывать в людях, но как бы естественные воплощения разумного, волевого и чувственного начал и естественной гармонии между ними, олицетворения самого миропорядка и равновесия человеческого «псюхе», опрокидываемые, далее, на устройство общества.

Платон, иначе говоря, остается еще моралистом в философии: он онтологизирует нравственные качества и тем самым становится на точку зрения самого морального сознания, абсолютизирующего и фетишизирующего свои понятия. Для

Платона нет четкой грани между философским исследованием сущего и нравственным оправданием того идеала, который он отстаивает, — в последующем характерная черта средневекового мировоззрения.

Совершенно иначе подходит к изучению морали Аристотель. У него этика — вполне обособившаяся область исследования. (Правда, сам Аристотель называет теорию справедливого, высшего блага, добродетели не «этикой», а «политикой». Название этого труда «Этика к Никомаху» дано не им самим, а его учениками, записавшими лекции своего учителя.) И дело здесь не просто в том, что Аристотель был энциклопедистом в философии и детально разработал несколько ее специальных областей — логику, метафизику, физику, поэтику, политику. Дело прежде всего в том, что Аристотель первый выделил предмет этики — исследование добродетелей, целей и благ человека — и рассматривал этот предмет как теоретическую задачу, т.е. подошел к нравственности не как моралист, а как ученый-исследователь. С этого и начинается историческое расчленение двух способов мышления о мире — нравственного и философского воззрений, окончательно завершившееся лишь в XIX—XX столетиях.

В самом этическом учении Аристотеля можно выделить ряд моментов, которые показывают, насколько он осознает ставшую перед ним задачу. Во-первых, Аристотель первый теоретически выделяет человека из царства природы — он «зоон политикон», т.е. обладает весьма специфичной, общественной природой.

Во-вторых, Аристотель четко разграничивает две функции мышления — теоретическую, состоящую в получении знаний о чем-то, и практическую, заключающуюся в том, чтобы «стать хорошими людьми», т.е. морально-этическую. (Стагирит в этой связи даже критикует Сократа, специально подчеркивая, что уметь философствовать и быть добродетельным не одно и то же.) [11, 28] Оба этих пункта содержат в себе ту мысль, что этика — наука о практическом действии общественного человека — не может совпадать с общей онтологией, космологией или метафизикой.

Далее, в-третьих, Аристотель подчеркивает, что само понятие добродетели (понятие морали в то время еще не обрело категориально-обобщающего смысла) нормативно: добродетели — это похвальные, т.е. социально предписываемые и одобренные «приобретенные качества души» [11, 22]. Мыслитель доказывает, что добродетели не даются человеку от природы, а воспитываются в нем целенаправленным действием и упражнением. Стало быть, этика уже не может быть просто учением о природе человека (хотя и не может обойтись без психологии), а есть наука о нормативном, воспитуемом и должном в поведении человека (а не просто о его естественных склонностях и желаниях). В-четвертых, Аристотель иногда определяет свободу воли человека (эту, казалось бы, психическую и антропологическую его способность, данную ему его природой) посредством моральных понятий — ответственности, вменяемости, похвальности и вины. Он, например, указывает, что поступок человека является произвольным или непроизвольным в зависимости от того, считается ли такой поступок наказуемым или нет. Иначе говоря, он как бы заключает понятие «свободная воля» в границы самой морали (тогда как

многие философы более поздних эпох, онтологизировавшие нравственность, склонны рассматривать свободу воли как естественную или сверхъестественную предпосылку морали), а тем самым — устраняет возможность прямого выведения нравственности из самого общего понятия «человек» (урок, сохраняющий свое актуальное значение и для иных современных этиков).

Все перечисленные моменты в этике Аристотеля, выраженные, правда, с разной степенью последовательности и четкости, позволяют в совокупности сделать вывод о начавшемся размежевании общефилософского и морального воззрений, о том, что нравственность осознается теперь как особая, специфичная сфера человеческого мышления и воления. Историческое значение античной философско-этической мысли не исчерпывается в плане интересующей нас проблемы тем, что в ней были обозначены все основные аспекты многостороннего вопроса о соотношении философии и морали. Мы увидим впоследствии, что вся последующая, средневековая и новоевропейская мысль вплоть до Канта и Гегеля «проигрывала» различные варианты античных решений, хотя и в иной, теоретически обогащенной форме.

Если говорить о Средневековье, то христианская теология и схоластика совершают явный шаг назад по сравнению с Аристотелем в решении означенной проблемы. Это было связано с особенностями средневекового воззрения в целом, а также его различных сторон, прежде всего нравственности и философии.

Мораль европейско-средневекового общества имела сословно-корпоративный характер, т.е. была ориентирована на локальные группы и их особое положение в системе социальной иерархии. Идея всечеловеческой нравственности и равенства всех людей «перед богом», выдвинутая ранним христианством, долгое время оставалась где-то на периферии обыденного и идеологического сознания средневекового человека и была по-настоящему возрождена лишь в эпоху Реформации. Эта мораль, в отличие от нравственности свободно противостоящей миру личности, — мотива, получившего столь сильное выражение в античной философии, — была не только корпоративной, личностно недифференцированной, но и в значительной степени сливалась с обычно-традиционными установлениями той или иной социальной общности. И наконец, эта мораль в своем идеологическом осмыслении выступала как принцип авторитета, санкционировалась властью бога-самодержца.

Эта неотчлененность морального воззрения от других форм общественного сознания в философском мышлении отражалась в том, что средневековых мыслителей в общем весьма мало заботил вопрос об особом статусе морали по сравнению, скажем, с религией, политикой, правовым законом или философией. С другой стороны, и сама философия долгое время развивалась в рамках теологии, религиозной мифологии и догматики, и, стало быть, вопрос о ее суверенитете не мог быть поставлен адекватно (а только в косвенной форме, как, например, вопрос о соотношении истин веры и разума).

Сама христианская идеология представляла собой некоторый синкретизм онтологической, гносеологической, аксиологической (нравственно-этической, отчасти также эстетической) и теологической проблематики. Созидающее начало мира рисуется как творящий субъект, не только порождающий все сущее, но и тем самым

наделяющий природный и человеческий мир моральными качествами. Этому воззрению совершенно чуждо понятие природы самой по себе, она с самого начала наделена ценностными значениями — как творение бога и как результат отпадения от него, как мир «божественный» и одновременно «греховный», как порождение духа и «темница плоти», как добро от бога в зло от дьявола. В результате собственно нравственные проблемы, занимающие в средневековом воззрении большее (на Западе) или меньшее (на византийском Востоке) место, остаются органически слитыми с философской проблематикой в ее теологической форме. В отличие от античности они замыкаются теперь не на системе «личность — космос», а на системе «бог и его творения», «богосотворенный мир».

Более конкретно этот морально-философско-теологический синкретизм средневекового воззрения состоял в следующем.

Собственно философский вопрос о соотношении материи и духа (в христианской терминологии — души и тела, божественного и земного, духовно-творящего и тварно-телесного) был насквозь пронизан моральным содержанием. С этим вопросом почти совпадала проблема соотношения и борьбы добра и зла, благости и греха, добродетели и порока<sup>1</sup>. Совпадение в боге творящего принципа мироздания с моральным началом человеческого мира создало в христианском воззрении проблему, которую оно так и не смогло разрешить окончательно и недвусмысленно. Если бог одновременно и первопричина мира, и всеблагое существо, то как это можно совместить с существованием зла на земле?

Манихейское решение вопроса состояло в том, что в мире изначально и совершенно независимо друг от друга сосуществуют доброе и злое начала, вступившие между собой в борьбу. Но это решение — последовательно моралистическое, проектирующее на космос антитезу добра и зла, — противоречило представлению о всесиилии бога и, в сущности, отрицало целиком божественное происхождение мира. В противоположность манихейству, неоплатоническая концепция (особенно в лице Прокла) проводила принцип монистичности мироздания, его исключительного божественного происхождения. Но в соответствии с этой концепцией получалось, что это зло вообще не составляет самостоятельной субстанции, а есть лишь результат отвращения человека от благ высших ради благ низших (т.е. зло есть тоже добро, но относительное, поставленное на место абсолютного). Впоследствии эта традиция приведет к отрицанию даже самой реальности зла. Но так или иначе совмещение в едином начале онтологической сущности, первопричины, и морального основания было чревато труднейшей проблемой теодицеи, которая остается актуальной и критической в христианской теологии по сию пору.

---

<sup>1</sup> Эти две проблемы почти никогда не совпадали целиком потому, что официальная христианская идеология не подвергала безусловному осуждению телесно-чувственное начало в природе и человеке (ведь все тварное — мир божий). Поэтому греховностью считалась не плоть сама по себе, а забвение духовного ради телесного, восстание материи против духа, своеволие чувственности (а то и «умствование») против бога, отказ от повиновения ему или от признания самой греховности (см. об этом [71a]).

Мы видим, что в христианстве онтологически-теологическая и моральная точки зрения, находясь в нерасчлененном состоянии, отнюдь не мирно уживались в простом единстве, напротив, подчас вступали между собой в противоречие. Этот конфликт был внутренне присущ христианскому монотеизму. Последний, в чем-то вбирая в себя логику морального сознания и ставя ее себе в услужение, в другом ей изначально противоречил. Напомним, что исторически нравственное воззрение на мир формировалось как порождение кризиса традиционно-обычных представлений, согласно которым должное, то, как следует поступать человеку, есть прямое отражение сущего, заведенного порядка вещей. В основе этого воззрения лежит, таким образом, критическое отношение к существующему социальному миру, оно ориентировано на идеальное состояние человечества, которое либо утрачено, либо только еще предстоит осуществить в действительности. С этой точки зрения, далее, зло реально несколько не меньше, а может быть, даже больше, чем добро. Сила добра заключена в его возвышенности, идеальности, но отнюдь не обязательно в его наличном могуществе, фактической необходимости. И хотя моралистическое воззрение не лишено своеобразного оптимизма (стихийная вера в конечное торжество добра над злом), оно противопоставляет себя наличному миру, в котором царствуют зло и несправедливость, кои как раз и сильны своим фактическим существованием, укорененностью в природе человека, в его склонностях, стремлениях и привычках.

В основе же христианского миропостроения лежит иная логика. И она расходится с моральной все более по мере того, как оно становится официальной доктриной, призванной оправдывать существующую общественную систему. Концепция всемогущего и всеблагого бога отстаивает тезис о принципиальном совпадении должного и сущего, морально и онтологически необходимого. По мере же укрепления союза между церковью и феодальным государством это совпадение в идее бога все более переносилось и на сотворенный «божественный», т.е. существующий социальный мир.

Указанное противоречие между логикой религиозного и морального воззрений коренится во многих идейных конфликтах и дискуссиях, проходящих через историю христианства, — в столкновениях и проблемах, неразрешимых именно потому, что нравственная и теологически-философская логика рассуждения оставались неразличенными.

Происходившие на византийском Востоке дискуссии между монофизитами и арианами об отношении Христа к богу-отцу (является ли Христос несотворенным и единосущным богу-отцу или он рожден и составляет самостоятельную сущность, обладает ли Иисус только божественной или также и человеческой природой) таили в себе ту же самую онтологически-моральную проблему. Если бог всемогущ и всеблаг, то как он мог допустить унижение, муки и гибель Христа и как бог-Христос мог подвергаться искушениям, страдать и погибнуть от руки человека? В основе начальной евангельской легенды лежала как раз нравственная идея: добро не признанно и унижено в этом мире и побеждает оно зло не силой и властью, принуждением и насилием, а примером и подвижничеством, искуплением

и свободным послушничеством. Но в дальнейшем эту идею надо было как-то поставить в контекст концепции божественного всемогущества. Отсюда и возник вопрос: как совместить человеческую слабость и божеское всемогущество, мирское унижение и «вещную славу» Христа?

В схоластических спорах на латинском Западе нравственная проблематика проступала еще более явно. Вопрос о свободе воли (Августин против пелагианства) имел прежде всего тот смысл, является ли человек ответственным за свои поступки, справедливо ли воздаяние в загробном мире. Но эта моральная проблема никогда не выступала в чистом виде, ее ставили и решали, исходя из так или иначе представляемого отношения между богом и человеком, между божественным провидением и земной активностью. Как раз это обстоятельство и не позволяло решить проблему в духе, отвечающем логике морального сознания. Сообразно последовательно теологическому решению оказывалось, что человек должен страдать или получить блаженство не по личной заслуге, а по божественному предопределению и милости. Христианский синкретизм теологии и морали в чем-то существенно искажал логику нравственных представлений (лишал смысла идею личной ответственности и свободного выбора) — до тех пор, пока христианская «истина» не была представлена как некое принципиально иное измерение человеческого бытия, начинающееся лишь по ту сторону моральных значений.

В поздней схоластике отнюдь не произошло размежевания онтологического и морального воззрений на мир. Указанные проблемы не только не были сняты, но и получили еще более напряженное и универсальное значение. Более того, слияние нравственной и онтологической проблем происходит в основном вопросе теологии — о реальности самого бога. В знаменитом онтологическом доказательстве бытия бога у Ансельма следует видеть отнюдь не только дедукцию существования из понятия, реальности бога из идеи о нем (что обычно отмечается историками христианства), но и выведение онтологического тезиса из аксиологической посылки (если бог мыслится как всеблагое и всесовершенное существо, то тем самым предполагается, что он существует; небытие бога противоречило бы его совершенству). Второй аспект ансельмовской логики представляется нам более существенным. Он выражает самое суть средневекового воззрения, в котором иерархия мироздания (строящаяся по аналогии с иерархией социальной) составляется из ступеней «реальности» (уровней власти и авторитета), соответствующих степеням «совершенства» и «благости» реалий («достоинств» и «благородства» сословий и институтов). В онтологическом доказательстве бытия бога мы видим, таким образом, наиболее полное взаимопроникновение морально-аксиологической и онтологической, философской логики рассуждения.

В итоге можно сказать, что, несмотря на возникающие конфликты между законами нравственного сознания и представлениями о божественном сотворении мира, христианское мировоззрение остается насквозь моралистическим: собственно философские проблемы так и не были выведены за границы аксиоматических и деонтических постулатов. В этих условиях не могло быть и речи о сознательном

самоотличении философии от нравственного мировосприятия. Осознание данной проблемы пришло лишь в Новое время.

В философии Нового времени вплоть до Канта и Гегеля можно выделить один общий мотив. Подобно тому как задача философии состоит в разрушении теологического воззрения и в замене его позитивно-научным миропониманием, опытным знанием и самодостоверным для себя разумом, точно так же в сфере практической задача просвещения заключается в критике абсолютизированной себя религиозной нравственности, в замене ее таким моральным воззрением, каковое уже не притязает ни на самоочевидность и святость, ни на объяснение мира в целом, а покоится на научно-естественных основаниях и подчинено натуралистическому миропониманию. Иначе говоря, речь шла о развенчании приоритета религиозно-моральной точки зрения на мир (его первоначало — моральный субъект, а мироздание в целом — исполнение или неисполнение божественной воли, объект оценки, суда и воздаяния творца), о том, что моральные значения явлений — всего лишь «точка зрения», вполне сводимая к природной субстанции и выводимая из нее. Философия, стало быть, должна рассматривать мир не с точки зрения категорий добра и зла, подводить под них природу и все существующее, а наоборот, привести сами эти моральные понятия к соответствующим естественно-научным концептам. Только философия (наука) являет собой истинное воззрение, тогда как нравственность является таковым лишь постольку, поскольку она согласуется с научной философией, т.е. отказывается от самодостаточности и от обладания самодостоверной истиной высшего порядка.

Для новоевропейской философии XVII в., например, весьма характерно сведение этики, учения о добре и зле, к антропологии и психологии. Моральные понятия суть порождения человеческой природы и душевной организации. В этом отношении показательна работа Декарта «Страсти души». Совесть, раскаяние, уважение, любовь, стыд и гордость, мужество и трусость, низость и благородство, добродетель и порочность определяются здесь как свойства всеобщей психической конституции человека, как выражение изначальных душевных импульсов и их отношения, взаимодействия, меры. То, что обычно называют добродетелью, есть «собственно привычки души, располагающие ее к известным намерениям и мыслям»; «угрызения совести суть вид печали, происходящей от сомнения» в правильности совершаемых поступков; «величие души» — сознание власти над «своими собственными страстями»; низость же — это «нерешительность», неумение пользоваться своим свободным решением и т.д. [55, 676, 684, 671—672]. Иначе говоря, в моральных понятиях нет ничего уникального, такого, что не могло бы быть определено посредством известных атрибутов человеческой природы и сознания.

Декарт не идет далее этого «разъяснения смысла» моральных понятий. Но уже ясно, что ставится вопрос о такой редукции нравственных концептов к научно удостоверимым психо-антропологическим, естественным феноменам, при которой научно-философская точка зрения должна, во-первых, освободиться от ценностных, моралистических посылок, а во-вторых, сама дать все основания для обыденных нравственных представлений. Спиноза продвигается значительно дальше Де-

карта в этом развенчании самодостовренности моральных представлений. С самого начала он ставит вопрос об их статусе в более широком, метафизическом плане (хотя и анализ психологии человеческих аффектов занимает здесь важное место).

Еще в самом раннем своем произведении «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье» Спиноза заявляет, что добро и зло суть только модусы мышления, что их нет в природе, в коей все существует и происходит по одной только необходимости. В связи с этим он даже ниспровергает некоторые традиционные представления о добродетельном человеке. Угрызения совести, раскаяние, честь и стыд, благосклонность и благодарность — выражения несовершенства людей. Подлинно разумный человек должен руководствоваться только познанием необходимости и любовью к истине, а не печалью и иными аффектами. Свое отношение к моральным представлениям Спиноза уточняет и конкретизирует в «Этике». Здесь мы видим отчетливо выраженную критику морализации (а также эстетизации) природы, мира сущего. Понятия добра и зла, греха и заслуги, совершенного и несовершенного, прекрасного и безобразного как способы истолкования природных явлений Спиноза характеризует как «воображение» и «предрассудки»: «...Все (такие. — О.Д.) способы, какими обыкновенно объясняют природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения» [138, т. 1, 400]. Моральные понятия «не показывают ничего положительного о вещах» [там же, 523], они не адекватны сущности природы, так как в ней нет никакой цели, нет, следовательно, добра и зла. Но Спиноза вовсе не намерен отбросить понятия добра и зла: «Но хотя это и так, однако названия эти нам следует удержать» [там же, 524], правда, в совершенно ином понимании их смысла.

Какой же новый смысл придает моральным понятиям Спиноза, поскольку он готов сохранить их для философского рассуждения? Под добром следует понимать полезное для нас. Добродетель же — это «потенция», способность человека «производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы»; «истинная добродетель есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума» (т.е. в ней нет специфически нормативного содержания) [там же, 525, 552]<sup>1</sup>.

Подобное сведение к естественно-психическим определениям человека или к его разуму претерпевают и другие традиционные понятия этики. Воля — это не особое стремление души, а способность утверждения или отрицания того, что истинно или ложно, т.е. разум. Аффект — смутная идея, выражение неадекватности познания. Любовь — вид удовольствия, это отношение к объекту как причине наслаждения, стыд — боязнь неудовольствия, а порицание — неудовольствие, испытываемое от действия другого человека и т.д. Спиноза отрицает далее свободу

---

<sup>1</sup> Иначе говоря, истинный взгляд на вещи — разумный, философский — снимает ограниченное (и попросту делает ненужным) моральное воззрение. Но затем оказывается, что для человека, живущего по одному только разуму, имеющему лишь адекватные идеи, не существовало бы понятий добра и зла [138, т. 1, 576].



воли: иллюзия свободы возникает у человека лишь по недостатку знания о причинах своих действий.

Итак, Спиноза не оставляет в векодавнем арсенале морально-этических понятий никакого автономного, уникального, специфически нормативного содержания: оно растворяется в категориях рационалистической и натуралистической философии, в характеристиках природно-психических явлений или в атрибутах разума. Но почему же в таком случае основной труд Спинозы, излагающий его метафизическую систему, назван «Этикой»? Наименование работы явно полевично и как будто бы даже иронично: оно имеет тот смысл, что традиционная этика должна быть превращена в учение о природе, о субстанции и ее атрибутах; читатель, ожидающий изложения того, что он привык считать этикой, находит вместо нее натурфилософию. Кроме того, Спиноза вовсе не ниспровергает представления морального сознания. Концепция нравственности составляет заключительную часть его дедуктивной системы. И в этой части своей «Этики» Спиноза подчас выступает в роли моралиста-проповедника, изрекающего высоко нравственные максимы: «Добродетель должно искать ради нее самой...» [там же, 538] (отметим, насколько это изречение о самодовлеющей добродетели расходится со всем предыдущим). «Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится...» [там же, 550] (это не что иное, как перепев «золотого правила» из библейских нравов, только переведенного в форму аподиктической констатации). «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» [там же, 617] (типично стоический, сугубо моралистический мотив).

Эти нравовения отнюдь не случайны, они вытекают из методологической установки философа. Сведение нравственного воззрения к натурфилософскому с самого начала чревато морализацией. Как только теоретик завершает свою негативно-критическую работу редуцирования нравственных представлений к соответствующим философским понятиям и приступает к позитивной задаче выведения общеизвестных моральных прописей из метафизических спекуляций, он сам теперь становится на точку зрения нравственного сознания и изрекает максимы от первого лица, от собственного имени, придав им философски-фундаментальный вид. Так критика морализации природы превращается в морализирование под знаком натурфилософии, и именно потому, что последняя всеобъемлюща, говорит обо всем. Или, если сказать иначе, у Спинозы нет еще этики как специальной дисциплины (как и у многих позднейших философов), исследующей какую-то особую сферу или сторону человеческой деятельности. У него моральное сливается с человеческим, психологическим, разумным или даже онтологическим. И потому у него вместо этики есть «Этика», учение о мироздании, материи и мышлении. Так ирония Спинозы против теологической моралистики обращается против него самого: философия подводится к задаче давать людям житейские наставления. Впоследствии Гегель заметит относительно всей европейской философии, начиная от Платона и кончая Фихте: было бы лучше, если философия избавила себя «от труда давать хорошие советы», т.е. отказа-

лась от мелочных назиданий и нравoucений, от «суетного лучшезнaйштва», которое берется судить о делах житейских с квазифилософской точки зрения [40, т. VII, 15—16]<sup>1</sup>. Но историческая судьба новoeвропейской философии в дальнейшем состояла именно во все более конкретном вмешательстве в дела «житейские» — моральные, политические, правовые, педагогические. Ярким примером этого может служить состояние философской мысли во Франции накануне буржуазной революции конца XVIII в.

В философии французских материалистов это противоречие между, с одной стороны, редуцированием нравственного воззрения к разновидности научного знания, а с другой — расширением прерогатив морали и приведением философии к целям нравственной проповеди еще более усугубляется. Моральный мир не признается чем-то самостоятельным, специфичным, обладающим своими собственными законами. Этот мир целиком включается в сферу природы, «объемлющей все сущее», вне которой «нет и не может быть ничего» [45, т. 1, 59]. В связи с этим Гольбах указывает, что не следует «злоупотреблять» различием между «человеком физическим и духовным» (во французском оригинале — «моральным»). «Человек есть чисто физическое существо»; «зло, как и добро, зависит от природы вещей»; состояние добродетели определяется «равновесием соков», «темпераментом», которые в свою очередь — «продукт физических субстанций» [там же, 60, 623, 183].

Но если это так, то мораль — разновидность науки. Гольбах уподобляет этот вид науки геометрии, Гельвеций — экспериментальной физике. Гельвеций разъясняет, что суть такого воззрения на мораль состоит в том, чтобы восходить «от фактов к причинам», т.е. не просто постулировать нравственные принципы и поучать о добродетели, а выводить нравственные законы из «необходимости известных существующих между людьми отношений», как говорит Гольбах [там же, 233], не просто вменять и предписывать нечто людям (как ставит вопрос моралист), а выяснять условия, при которых требуемое от человека станет действительностью (т.е. рассуждать с точки зрения науки). Ошибка моралистов состоит в том, что они только проповедают, вызывают к совести людей, а потому лишь обвиняют и негодуют вместо того, чтобы объяснять причины пороков и добродетелей, исследовать механику поведения людей. Стало быть, морализирование должно быть заменено наукой (научной нравственностью) о человеке как природном и общественном существе.

Более конкретно, суть этого поворота в понимании морали состояла в следующем. От человека бессмысленно требовать что-либо, его поступки не свободны, а во всем подчинены необходимости, прежде всего действию интереса, стремления людей к счастью. «Если мир физический подчинен закону движения, то мир ду-

---

<sup>1</sup> Гегель иронизирует над Платоном, который давал советы нянькам не стоять с детьми на месте, а качать их на руках, и над Фихте, который давал рекомендации по части усовершенствования паспортной системы, советовал, например, давать подозрительным лицам особые паспорта.

ховный (moral) не менее подчинен закону интереса» [41, 34]. «Чтобы быть добродетельным, человек должен быть заинтересован» [45, т. 1, 179]. «Мораль была бы пустой наукой, если бы она не могла доказать человеку, что его величайший интерес заключается в том, чтобы быть добродетельным» [там же, 313].

Посредством такого поворота мысли французским материалистам, казалось бы, удается решить труднейшую проблему практической реализации морально должного в действительность: найдена пружина, которая заставляет человека (не обладающего свободной волей) быть добродетельным — это его личный интерес. Но при такой постановке вопроса, параллельно тому, как моральная проповедь превращается в науку, объясняющую причины и дающую технику управления человеческими действиями, исчезает сама нравственность в человеческом поведении. Отныне человек ничего не должен, ни за что не отвечает, он не может быть прав или виновен — он необходимо понуждается к тем или иным поступкам своим интересом, и если его поступки порочны, то виновны те обстоятельства, которые обусловили такой его интерес; ученый-реформатор — вот кто должен что-то сделать.

Конечно же, перемещение внимания философа от рассуждений о добродетельном и порочном к исследованию причин и механизмов человеческого поведения в обществе было исторически прогрессивным и перспективным. В конечном итоге такой поворот привел к созданию социологии. Но историческая — и классовая — ограниченность данного поворота состояла в том, что не было выяснено место и особенность нравственной регуляции общественного поведения людей в общей системе социальной детерминации. Было найдено понятие, которое будто бы позволяло объяснить буквально все в общественном поведении людей, — «интерес». (Сама эта универсализация побудительной пружины, характерной для homo oeconomicus частного собственника и предпринимателя, весьма показательна.) Но все дело в том, что объективная социально-историческая потребность, интерес общества или класса и, наконец, частный интерес индивида — вещи совершенно разнопорядковые. И если на уровне общесоциального движения «интерес общества» выражается в определенных моральных требованиях к человеку, то на уровне индивидуального и группового поведения личный интерес и нравственный императив часто вступают между собой в конфликт. Если бы возможность такого конфликта была в принципе исключена, то в морали просто не было бы необходимости. Нравственность как раз и является одним из способов преодоления такого противоречия; в известном смысле она и возникает из такого противоречия.

На чем же основывается ложный оптимизм французских просветителей, считавших, что «добродетель» — лишь иное наименование человеческого интереса и что «разумный эгоист» по необходимости будет самым нравственным человеком? Основа этого «оптимизма» — типичная раннебуржуазная иллюзия. «Разумное общество», которое французские материалисты утверждали в идеологии, представлялось им настолько гармоничным, что в нем частный предприниматель, пекущийся только о личной пользе и выгоде, по самой логике вещей оказывается общест-

венным благодетелем. А это не что иное, как идеализация модели товарного и капиталистического производства и обмена (где товаровладелец присваивает стоимость отчуждаемого продукта лишь при условии, если его товар обладает потребительной стоимостью, полезностью для общества). О более позднем варианте подобной концепции К. Маркс отзывается с убийственной иронией: «...Именно потому, что каждый заботится только о себе и никто не заботится о другом, все они в силу предустановленной гармонии вещей или благодаря всехитрейшему провидению осуществляют лишь дело взаимной выгоды, общей пользы, общего интереса» [2, т. 23, 187].

Таким образом, притязания на превращение нормативной этики в науку, в философию природы человека и социальную психологию поведения, результативались в морализации — в нравственной апологетике «разумного общества» и «естественного человека», добродетельного по самой своей природе. Критика феодального общества и противопоставление ему «общества разума» основывались как будто бы на чисто «естественно-научных» посылах — на понятии «естественного человека», природу которого извращает общество феодальное. Но на самом-то деле «этот индивидуум XVIII века — продукт, с одной стороны, разложения феодальных общественных форм, а с другой — развития новых производительных сил, начавшегося с XVI века». «Пророкам XVIII века» этот современный им человек «представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а ее исходным пунктом, потому что, согласно их воззрению на человеческую природу, соответствующий природе индивидуум представляется им не исторически возникшим, а данным самой природой» [2, т. 12, 709—710]. Мы видим, что французские материалисты, подобно философам XVII в., совершают ту же методологическую ошибку: выводя, как им кажется, определенную моральную позицию из натурфилософии, они на самом деле проецируют свое нравственное воззрение на устройство мироздания, на извечную человеческую природу, т.е. морализируют в онтологии и антропологии.

Отсюда и универсализация значения этики. «Мало существует наук, — пишет Гельвеций, — которые не имели бы отношения к этике» [41, 97]. Не случайно Гольбах называет свое главное произведение «Система природы, или О законах мира физического и мира морального», а другой свой труд — «Основы всеобщей морали, или Катехизис природы». В основе таких отождествлений природоведения и морали лежит та же логика, которая побудила Спинозу назвать свою метафизику «Этикой».

Но далее эта универсализация этики, превращение ее в общую философию приводит к сведению философии к практической и прикладной науке. Ведь установление в обществе добрых нравов мыслится как результат хорошего законодательства; «реформу нравов следует начинать с реформы законов», — пишет Гельвеций. Философия и этика — «пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством; из этого я заключаю, что, для того чтобы быть полезным для мира, философы должны рассматривать предметы с той точки зрения, с которой на

них смотрят законодатели» [там же, 93—94], иначе говоря, не отвлеченно-теоретически, а практически, как социальные реформаторы и государственные деятели. А это, в свою очередь, приводит Гельвеция к релятивистскому и государственно-прагматическому толкованию самой морали: «... Нужды государства определяют, какие из них (поступки. — О. Д.) заслуживают уважения, а какие презрения... Дело законодателя... знать, когда данное поведение перестанет быть добродетельным и становится порочным» [там же, 98].

Мы видим, что проблема соотношения морально-практического воззрения на мир и научно-философского исследования мира находится в Новое время в самом фокусе размышлений о сущности и назначении самой философии. В этой же проблеме коренится вопрос не только о статусе и суверенитете философского мышления, но и самого человека. Что он такое — существо, высшее назначение которого состоит в служении богу и исполнении его заповедей, но природа которого греховна; существо, изначально моральное, расколотое между добром и злом и одаренное свободой воли? Или же человек во всех отношениях есть часть природы, «естественное существо», не обладающее свободой выбора, нравственность которого лишь один из способов выражения и осознания своих собственных, человеческих, жизненно-практических потребностей?

При всем том, что именно вторая альтернатива выражала новое, прогрессивное, гуманистически-антропоцентрическое воззрение на человека, и она не содержала в себе последовательно-научного решения вопроса. Наука, обосновывающая мораль, сама, как оказывалось, основывалась на нравственном постулате: «человеческая природа», как она рисовалась, уже несла в себе положительно-нравственные атрибуты, выступала как идеал, к которому должно приближаться. К. Маркс раскрыл секрет такой морализации в исходных исторических посылах просветителей: на место становящегося настоящего и будущего было подсунуто прошлое, результат исторического развития был представлен как его исходный пункт. Тем самым исторически-необходимое было выражено в форме провиденциального, «предназначенного» человеку.

С точки же зрения интересующей нас проблемы — соотношения философии и морали — причина такой морализации может быть обозначена следующим образом. Этика как учение об одной из сторон человеческой жизни, нравственности, в это время еще не была выделена в особую область исследования, человек поэтому в ней рассматривался как некое неразложимое целое, а этой целостностью оказалась его «природа», «естественное», т.е. нечто предданное, сразу же и одновременно определяющее в равной степени все стороны человеческого бытия. Этот синкретизм в понимании человека и привел к морализации его природы, к нерасчлененности философского и морального воззрений на него.

Выделение этики в обособленную область изучения, правда, происходит в это время, но не на европейском континенте, а в Британии, где уже в XVII—XVIII вв. формируются достаточно влиятельные школы собственно этической теории. Это — теория нравственного чувства и кембриджская школа. Теоретики этих направлений выступают в этике как моралисты или как исследователи специфичес-

ки нравственных идей<sup>1</sup>. Адам Смит, представитель теории нравственного чувства, усматривает в человеке не единую и неразложимую природу, а два противоположных атрибута: с одной стороны, поиск личной выгоды, своекорыстие, «экономическую природу» (откуда он и выводит свою политическую экономию), а с другой — благожелательность, сочувствие, симпатию, сострадание, т.е. целую сферу нравственных чувств и побуждений, которые не выводимы из первой части человеческой природы и не зависимы от нее. «Каким бы эгоистическим ни представлялся нам человек, но в его природе, очевидно, есть и такие принципы, которые заинтересовывают его в судьбе других и делают счастье других необходимым для него, хотя он не извлекает из него ничего, кроме наслаждения его созерцанием» [186, 257].

В этом же направлении, хотя и несколько иными путями, движется мысль кембриджских теоретиков: нравственные идеи совершенно уникальны, не выводимы из какой-либо иной сферы человеческого сознания, в том числе из опытной науки. Таким образом, в этих школах с идеалистических позиций, а потому в крайней, доведенной до дуалистического расщепления человека форме, происходит осознание специфики морали, ее самостоятельности по отношению к иным сферам человеческой жизни. Причем, следует специально заметить, эта специализация этики и отграничение морали от других сторон деятельности человека позволяет британским теоретикам, по крайней мере, частично освободиться от морализации человека, буржуазного индивида. Примером может служить политэкономия А. Смита, теория капитала, построенная без привлечения каких-либо постулатов об изначальной моральности homo oeconomicus.

И вплоть до Маркса разграничение морального воззрения и философии, нравственности и науки, освобождение самой философии от скрыто заложенных в ней моральных посылок происходит в основном лишь по пути идеалистического противопоставления «естественной природы» и морального сознания человека. Примером такого идеалистического решения вопроса может служить этика Канта.

С одной стороны, Кант является приверженцем той традиции, для которой характерно выведение морали из метафизики. «Нравственный закон в его чистоте и подлинности» «следует искать только в философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее вообще не может быть никакой моральной философии» [72, т. 4, ч. 1, 224—225]. Но оказывается, философия должна играть здесь роль не конструктивную, не основополагающую, а главным образом критическую, «очистительную».

---

<sup>1</sup> Характерны даже названия трудов, публикуемых этими теоретиками: «Исследование добродетели» А. Шафтсбери, «Исследование происхождения наших представлений о добродетели, или О моральном добре» и «Система моральной философии» Ф. Хатчесона, «Теория моральных чувств» А. Смита, «Обозрение главных вопросов в морали» Р. Прайса, «Основание морального добра» Дж. Балгая и все в таком же духе. Уже по этим названиям можно заключить, что мораль стала здесь предметом специального, а не общефилософского исследования.

С точки зрения Канта, человеку и в его обыденном моральном сознании априорно дана идея нравственного закона. Поэтому для того, чтобы знать, как поступать и быть добродетельным, «мы не нуждаемся ни в какой науке и философии» [там же, 240]. Однако человек, как существо природное, испытывает на себе воздействие склонностей и потребностей, противодействующих велению долга. Отсюда возникает «наклонность умствовать наперекор строгим законам долга» [там же, 242], т.е. оправдывать чувственно-естественные потребности и интересы. И этому «умствованию» в немалой степени способствует научное рассмотрение человека, объясняющее мотивы его природой, эмпирическими обстоятельствами. Более всего виновны в таком «умствовании» те философы, которые способность к нравственности в человеке «приписывали более или менее утонченному себялюбию», искали принципы морали в «знании человеческой природы» [там же, 243, 247]. Истинная (кантовская) философия должна оградить обыденное моральное сознание от соблазна «умствовать» и от «популярной философии», апеллирующей к научному пониманию человека — ибо идея нравственного закона совершенно автономна и независима от естественной организации человека, — должна приучить это сознание доверять только своим самоочевидным моральным представлениям.

Ясно, кому адресует свои упреки Кант — материалистической философии Просвещения. При этом он не оставляет без внимания наиболее сильный аргумент материалистов, — довод о том, что человек может быть добродетельным, если поймет, что в этом состоит его собственный интерес. Здесь Кант видит не сильную, а как раз слабую сторону натурализма в этике: когда материалисты, дабы сделать лекарство как следует сильным, «отовсюду набирают побудительные причины к нравственно доброму», они тем самым лишь ослабляют чувство долга. Честный поступок, совершенный «без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду», «несмотря на величайшие испытания или соблазны», далеко превосходит в своем значении такой же поступок, но совершенный по мотивам выгоды и счастья [там же, 248]. В человеке должно воспитывать презрение и стойкость к чувственным соблазнам, а не расслаблять его волю оправданиями склонностей и себялюбия.

Таким образом, позиция Канта — последовательно моралистическая. Он судит о нравственности с точки зрения самого морального сознания, его критериев и требований к человеку; он отстаивает чистоту нравственного мотива, его неподкупность и противление всяким чужеродным, внеморальным побуждениям. И с этой точки зрения оказывается, что человеку в решении своих моральных проблем следует поднестись «не просто от обыденного нравственного суждения (которое здесь достойно большого уважения) к философскому, как это было раньше (т.е. в предшествующей философии. — О. Д.), а от популярной философии... к метафизике» [там же, 250], т.е. встать выше научно-натуралистического воззрения на человека и прийти к такой моральной философии, которая в своих положениях целиком совпадает с априорными идеями обыденного морального сознания.

Поворот, совершаемый Кантом, достаточно радикален. Решение им проблемы соотношения морали и философии прямо противоположно тому, которое давалось в метафизике и натурфилософии XVII—XVIII вв. Не философия заодно с наукой возвышается над обыденной моральной точкой зрения, а критическая философия заодно с нравственностью возвышается над наукой и научной философией.

И это относится не только к решению нравственных проблем. Даже теоретико-познавательная способность человека в конечном итоге своего развития восходит к принципам морального мышления. В «Критике чистого разума» Кант указывает, что познание, начинаясь с созерцаний, переходя от них к понятиям и завершаясь трансцендентальными идеями, в последней сфере основывается на «регулятивных принципах», вступает в область моральных законов [72, т. 3, 658]. Вопросы о необходимости и свободе, бесконечности, единстве и вечности мира могут решаться, по Канту, не опытным и даже не спекулятивным путем, а посредством предположений — таких предположений, каковые выступают в форме идеала познания, долженствования, конечной цели, которая направляет разум нормативным образом. Кант, иначе говоря, усматривает некоторую принципиальную аналогию между философским решением предельно широких вопросов и логикой морального воззрения с его долженствованием.

Но обратим внимание — именно в этом пункте Кант наиболее четко выступает против философской морализации — против того, чтобы мыслимое долженствование принимало вид онтологического положения. Он специально указывает, что любое трансцендентальное суждение — «лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней» [там же, 517]. Назначение трансцендентальных идей принципиально иное, чем теоретических понятий: они не несут в себе позитивного знания, а лишь представляют мир, как если бы он был таким, а не иным; они предписывают нечто разуму, но не имеют констативного, объективного значения. В связи с этим Кант подвергает критике онтологическое доказательство бытия бога — из идеи совершенства и самодостаточности бога вовсе не следует, что этот бог существует [72, т. 6, 221—226]<sup>1</sup>. Таким образом, Кант и приемлет логику морального сознания в философии, считая ее вполне законной, и отказывает ей в онтологическом, теоретико-познавательном, объективном значении, т.е. столь же и критически относится к этому компоненту философствования. Он как бы предупреждает философов: вы не можете обойтись без ценностных постулатов, но не впадайте в иллюзию насчет того, что эти постулаты — адекватное отражение объективного мира. Он сам мыслит в философии не как моралист, а как исследователь, подвергая моралистическое мышление пристальному изучению как бы со стороны.

Заметим также, что и в философии истории Кант менее всего склонен быть моралистом. Абсолютизируя чистоту нравственного мотива в этике, он вместе с

---

<sup>1</sup> В другом месте Кант говорит о том, что убеждение в существовании бога и загробного мира «есть не логическая, а моральная достоверность» [там же, 618].



тем прекрасно понимает, что в реальной жизни и в истории человечества все происходит отнюдь не по моральным законам (в полной противоположности французским материалистам, у которых законы морали были одновременно и законами, объясняющими реальные человеческие действия, общественную жизнь и историю). В своей работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант набрасывает такую картину развития человеческого общества: «Отдельные люди и даже целые народы... каждый по своему разумению и часто в ущерб другим преследуют свои собственные цели» [там же, 7]. В этом «бессмысленном ходе человеческих дел» действуют законы природы, причем так, что сами люди об этом ничего не знают. Средством природы, заставляющим людей действовать по своему плану, является «антагонизм их в обществе», побуждающий в людях корыстолюбие, властолюбие, тщеславие, жажду господствовать и обладать, порождающий необходимость насилия, подчинения, несправедливости, войн, разрушения. Кант подчеркивает, что в этих условиях прогресс истории нельзя возлагать на моральность человека, почти не улучшающуюся в ситуации такого антагонизма. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы» [там же, 18] — плана, который осуществляется помимо разумных, и в том числе нравственных, намерений человечества.

Таким образом, Кант против того, чтобы видеть тождество между объективными законами истории и моральными устремлениями людей. С его точки зрения, дело обстоит как раз обратным образом. Люди как творцы своей истории являются аморальными и неразумными существами. И хотя при этом совершается прогресс, он происходит вовсе не потому, что люди задались целью совершенствовать условия своей жизни. В истории моральный закон не действует — действует природа, по своей логике противная требованиям нравственности. Мы уже указывали, как высоко Энгельс оценил гегелевские указания на исторически-конструктивную роль морального зла; такую заслугу можно целиком отнести и к Канту. Он, несомненно, возвышается над утопическим морализированием философствующих историков того времени, усматривавших в прогрессе человечества результат действия нравственных идеалов и устремлений людей. Но если Кант лишает морального значения механизмы и средства исторического действия, то это не значит, что он отрицает моральный смысл в конечных результатах истории в целом. История завершается у него созданием разумно устроенного человеческого общества, в котором торжествуют нравственные принципы. В этом — «оправдание природы», которая использует аморальные средства ради благих целей.

В общем, в этом же направлении движется мысль Гегеля: нет непосредственного тождества между частными целями людей и законами всемирной истории; последние не осознаются людьми, каждый из которых преследует лишь свой интерес. Этот интерес отнюдь не самораскрытие подлинного назначения человека, он ограничен, случаен, произволен. Интерес же целого не присутствует «в сознании этих членов гражданского общества как таковых» [40, т. VII, 215]. Совпадение логики частного интереса с законами всемирной истории происходит как бы за спиной людей благодаря «хитрости мирового духа», который заставляет людей,

преследуя лишь свои собственные цели, помимо своего желания совершать дело истории.

Поэтому Гегель, как и Кант, выступает против морализации по поводу истории. В истории все совершается по необходимости, и эта необходимость единственно разумна. Посему задача философа не указывать нечто лучшее, долженствующее, наиболее совершенное, а «постичь то, что есть» [там же, 16], не поучать и проповедовать, а познавать. «Если он строит себе мир, каким он должен быть, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако — только в его мнении» [там же]. «Философски говорить о каком-нибудь содержании можно только в форме научной, объективной трактовки его» [там же, 18].

Гегель подвергает резкой критике чисто нравственное воззрение на мир, лишенное объективности понимания действительности. Моральное сознание, пишет Гегель, отделяет себя от действительности и противопоставляет себя ей. «...Для него вся действительность вообще имеет сущность лишь постольку, поскольку действительность соответствует долгу...» [40, т. IV, 329], т.е. согласуется с критериями нравственности. Когда же моральное воззрение обращается к истолкованию мира и хочет разрешить противоречие между должным в понятии и сущим в действительности, оно в самом себе ищет «конечную цель мира как гармонию между моральностью и всей действительностью» [там же]. «...Практической идее еще недостает момента теоретической идеи» [40, т. VI, 292], т.е. понимания внутренней логики развития объективной реальности, например законов истории.

Отмеченное Гегелем противоречие между логикой морального долженствования (должно быть то, что является добром) и логикой развития реальных событий (совершается то, что причинно обусловлено и необходимо) действительно имеет место. Суждения моралиста не самое надежное объяснение или предсказание в области истории. Гегель весьма метко и глубоко подмечает склонность морального воззрения: с одной стороны, не выходить за границы логики чистого долженствования и ценности, а с другой — притязать на осмысление действительности истории, «не считаться с фактами» и их порождающими причинами.

Но убийственность гегелевской критики обманчива вот в каком отношении. Если нравственное сознание и не объясняет реальных механизмов, действующих в истории, то оно — иногда, в каких-то особых обстоятельствах и по-своему — способно угадывать содержание и смысл объективных законов прогрессивного развития человечества. Постулаты морального сознания относительно идеального человеческого общества, торжества полной справедливости, равенства между людьми, его отношение к насилию и убийству, воровству и эксплуатации — все эти императивы и пожелания, выдвигавшиеся еще в глубокой древности, — выражают вместе с тем и направленность исторического прогресса человечества, прогресса, который по самой логике объективных закономерностей истории завершается созданием общества без насилия и угнетения, частной собственности и хищений, эксплуатации и социального неравенства.

Как говорит Энгельс относительно этой способности морального воззрения угадывать направление истории, позади формальной неправды может быть скрыто

истинное содержание. Но дело в том, что Гегель принимает во внимание именно только форму, логику мышления нравственного сознания, естественно, не совпадающую с логикой исторической науки. Однако в конечном счете всякие представления о должном и ценном коренятся в исторической действительности (хотя само моральное сознание и не осознает своих действительно-исторических предпосылок), ее противоречиях и проблемах. Нравственная форма мышления тоже есть способ осмысления человеком реальности его бытия, она также занята поиском «истины» истории и по-своему ее формулирует: видит эту «истину» не в наличествующем факте, а в идеале, ей противостоящем.

Гегель не случайно отказывает моральному сознанию в способности исторического «угадывания». Ведь предположение о «лучшем будущем» всегда есть критика настоящего, есть точка зрения отрицания наличной действительности во имя утверждения чего-то более высокого. Если какая-либо форма субъективного сознания, говорит он, «смотрит на настоящее как на нечто суетное, считает, что она оставила его за собою, и лучше понимает, как устроить жизнь, то она носится с суетной мечтой...» Разумная же, философская точка зрения «есть примирение с действительностью». «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [40, т. VII, 15, 16]. Таким образом, критика морального воззрения ведется Гегелем с апологетических позиций.

Вот как более конкретно выглядит применение философско-объективистского метода к анализу истории у Гегеля. «...Всемирная история совершается в более высокой сфере, чем та, к которой приурочена моральность, чем та сфера, которую составляет образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственная воля и образ действий... То, что творит провидение, стоит выше обязанностей, вменяемости и требований, которые выпадают на долю индивидуальности по отношению к нравственности» [40, т. VIII, 64]. Несомненно, что в гегелевском рассуждении выражена и та мысль, что история имеет объективно-необходимый характер, что остается неизвестным моральной точке зрения на историю. В громадных масштабах исторического движения все совершается и обусловлено много сложнее, чем то, как мыслит себе «план» или «цель» истории моральное воззрение, оправдывающее или осуждающее социальные события в зависимости от того, как соотносится сущее с должным.

Но что мешает Гегелю признать, что и представления о должном также могут отражать законы исторической необходимости (хотя и в превращенной и потому неадекватной форме)? Все дело в том, что Гегель хочет доказать не только несоизмеримость частной моральности с общеисторической точкой зрения философии, но и неприложимость нравственных оценок к отдельным действиям некоторых лиц, поскольку они имеют отношение к историческим событиям. «Нельзя, — пишет он, — ...предъявлять к всемирно-историческим деяниям и к совершающим их лицам моральные требования, которые неуместны по отношению к ним. Против них не должны раздаваться скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности». Их «преступления в

высшем порядке превратились в средства, послужившие для осуществления воли этого порядка» [там же]<sup>1</sup>.

Итак, критика морализирования в истолковании законов истории перерастает у Гегеля в отрицание возможности нравственного суда над историческими событиями и лицами. Чувство исторической масштабности здесь явно изменяет Гегеля. Положение о том, что социальные процессы совершаются по необходимой закономерности, им переносится на деяния отдельных лиц, приобретая при этом совершенно иной, immoralный смысл: действия людей в силу их причинной объяснимости и исторической значительности выступают как заведомо оправданные, морально неподотчетные, но имеющие некий высший ценностный — провиденциальный — смысл. Так Гегель-теоретик превращается в морализатора наизнанку. Его стремление изгнать нравственную логику из сферы философского мышления обернулось тем, что эта логика проявила себя в обратном значении — в качестве апологии безнравственности «великих деятелей» истории.

Оказалось, что путем простого запрета на моральные оценки исторических фактов освободить философскую теорию от нравственных критериев невозможно. И действительно, Гегеля вовсе не чужд морально-ценностный взгляд на историю. Для него по-прежнему остается острой проблема «оправдания истории» (подобно «оправданию природы» у Канта) — доказательство ее «разумности» и демонстрация ее высшего совершенства в идеализированном корпоративно-монархическом государстве. История, по Гегелю, имеет «высший смысл», совершается согласно «провидению» и оправдывается своими конечными результатами. И это нравственно-ценностное осмысление мирового процесса совершенно необходимо в универсалистской системе, которая притязала быть целостным воззрением на природу, человеческое общество и его поступательное развитие. Всеохватывающее мировоззрение — и философия как его предельно обобщенное выражение — не может не включать в себя ценностные элементы, коль скоро оно не только дает картину внешнего мира, но и решает вопрос о значении этого мира для человека, о смысле бытия человека как субъекта в универсуме.

В этом и состоит главный урок предшествующего развития философской мысли в плане рассматриваемой нами проблемы. В данной плоскости взаимно отталкиваются и вновь пересекаются две противонаправленные тенденции. С одной стороны, по мере прогрессирующего осознания мыслителями прошлого суверен-

---

<sup>1</sup> Гегелевская концепция моральной «невменяемости» государственных деятелей, очевидно, является реакцией на высоконравственный язык радикальных деятелей французской революции якобинцев, которым политика рисовалась как средство осуществления добродетели в социальной жизни. Широко известны моральные проповеди Робеспьера, которые он произносил в оправдание революционного насилия. Рассуждение Гегеля звучит как прямой ответ Марату, вопрошавшему: «Почему не судить о государях так, как обычно судят о простых смертных?.. Мы прощаем государям нарушение своего слова, неверность, хитрость, вероломство, предательство, жестокость, варварство... Часто мы в ослеплении даже возлагаем на их головы венки за такие поступки, которые нам следовало бы карать самой страшной казнью» (цит. по [144, 47]).

ности философии в царстве человеческого духа, по мере выделения ее среди других форм общественного сознания, она, вполне естественно, противопоставляла себя прежде всего обыденным, житейски-обиходным, дотеоретическим способам мышления и представления. И постольку философия отталкивалась и от нравственного сознания, как наиболее высокоразвитой формы обыденного воззрения на мир, пыталась устранить из теоретического размышления морализирование — сначала применительно к природе, а затем и в вопросах исторического понимания. На этом пути философия формировала не только свое собственное мышление, но и критерии «строгой науки», позитивной, конкретной науки.

Этот прогрессивный процесс был известным образом подытожен в марксизме, где критика идеалистического воззрения на историю подразумевала прежде всего разоблачение ненаучности морализирования, подмены объективного исследования постулированием идеалов, понимания внутренней логики социальных процессов — нравственной их оценкой с точки зрения «извечной справедливости» или «абсолютного добра». Тезис об объективной необходимости законов истории, противопоставленный моралистическим концепциям прогресса как восхождения к предустановленному совершенству, является одним из краеугольных камней научного историзма.

С другой же стороны, в домарксистской философии происходил и иной процесс, не столь осознанный, но столь же существенный. Тяготя к научной логике мышления, философия в то же время оставалась целостным мировоззрением, т.е. не только миропониманием, но и мыслительной проекцией человека как субъекта в мироздание и поступательно движущуюся историю, всеобщей теорией человеческой жизнедеятельности. Она всегда претендовала на осмысление значимости мира для человека и целеполагание, содержала в себе деятельно-практическую установку, хотя бы в самой отвлеченной форме. А потому философы апеллировали не только к науке как идеалу познавательной деятельности, но и к иным, ценностным формам сознания, в первую очередь к морали, как такой форме сознания, в которой в самом обобщенном виде проектировался «лучший мир», давалось «предназначение» и «задание» человеку. Поэтому-то концепты «подлинности» человека и его «неистинных» проявлений, его «универсальной сущности» и «отчуждения» от нее, прогресса и смысла истории всегда были пронизаны морально-ценностными представлениями, признавали это сами философы или нет. Итак, параллельно тому, как ценностное видение мира потеснялось наукой с ее строго объективным рассмотрением предмета познания, ценностные установки мыслителя все вновь обнаруживали себя где-то на периферии его теоретических построений. И притом чаще всего именно в самих истоках, неосознанных предпосылках философского размышления — в области наиболее фундаментальных смысложизненных проблем, в виде «изначальных» постулатов философствования о мироздании и человеке.

Теоретическое понимание, научное осознание этой смысложизненной «заданности» философии, ее социально-практической установки как источника и основания нормативно-ценностных суждений или неявно выраженных оценок — одна из исторических заслуг марксизма как теории общественного сознания. И, необходи-

мо добавить, ее собственного самосознания. Критерий социально-исторической практики и общественно-классовой ориентации в марксизме вполне сознательно поставлен в основание философского мышления.

И так как эти две внешне противоположенные тенденции в истории философии были теоретически осмыслены и признаны вполне закономерными в марксизме, уже его основоположникам пришлось решать связанную с этим кардинальную проблему. Каким образом можно взаимно примирить объективность познания и практическую установку философии, ее строгую научность и партийную приверженность, понимание непреложной исторической необходимости и целеполагание субъекта исторического действия, описание внешней действительности «как она есть» и оценочное отношение к ней? Одним из существенных аспектов данной проблемы был вопрос о соотношении философии, науки и нравственности.

В конечном итоге проблема была разрешена таким образом, что указанные противоположенные тенденции в предшествующей философии были приведены к некоторому органическому синтезу; внешняя противоположность специально-научного мышления, объективирующего предмет познания в некую внеположенную данность, независимую от субъекта, и обыденного представления, созерцающего предметную действительность под углом зрения запросов и воления субъекта, т.е. ценностно окрашенным, была снята в монистическом единстве универсального воззрения на мир в целом.

## ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И МОРАЛИ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ МЫСЛИ

В силу определенных социально-исторических условий и классовой ограниченности буржуазная философская мысль в своем основном русле не пошла по пути создания универсалистских концепций, синтетически обобщающих различные способы общественного сознания в единую систему мировоззрения. Такие системы хотя и встречаются еще в XX в. довольно часто, рассматриваются подавляющим числом западных философов как атавизмы традиционной «метафизики». Преобладающей же тенденцией является расщепление единого воззрения на мир в целом, на ряд противостоящих друг другу способов сознания. Та или иная философская доктрина соответственно ориентируется на какой-либо один из этих способов представления — науку, религию, «жизненное переживание» и пр., — считая его единственно «подлинным» по сравнению с другими, «неистинными» или «ограниченными». Суммарно говоря, вопрос о соотношении философии и нравственности сводится к следующей альтернативе: либо философия есть научное мышление, но тогда она полностью исключает из своего теоретического арсенала понятие ценности и, стало быть, не имеет никаких точек соприкосновения с моральным сознанием; либо философия несет в себе определенный нравственный пафос и смысл, но тогда она вненаучна, всем своим строем мысли и предпосылками противоположна науке.

Уже с конца XIX в. в буржуазной философии происходит крайне противоречивый процесс, с одной стороны, полного размежевания объективно-описательного научного мышления и ценностных форм сознания, а с другой — столь же полного слияния философской антропологии с ценностно настроенным восприятием и переживанием «жизненного мира» человеком. В зависимости от того, считается ли философия областью научного мышления или его антиподом, решается и вопрос о ее соотношении с моральным воззрением. Обе эти тенденции, по логике вещей взаимно исключающие одна другую, еще сопричастствуют в неокантианстве, которое в известном смысле и положило начало этому противоречивому движению.

Исходя из кантовской антитезы природы и долженствования, теоретического и практического разума, В. Виндельбанд и Г. Риккерт взаимно противопоставляют науки о природе и науки о духе, построенные соответственно по методам «генерализации» (статистически понимаемая закономерность массовых явлений и ее описательное отображение в абстрактно-общем понятии) и «индивидуализации» (выявление значимости уникально-неповторимых явлений культуры посредством «отнесения к ценности»). Однако эта антитеза сциентистского и ценностного воззрений далее снимается Виндельбандом и Риккертом в некоем высшем синтезе значимости и смысла в сфере чистой логической формы и трансцендентального субъекта. Философия с этой точки зрения возвышается над противоположностью морально-ценностного и научного воззрений.

По этому же пути идут русские философы-идеалисты, испытавшие на грани XIX и XX столетий влияние неокантианства, — Н. Бердяев, С. Франк и др. Они также начинают с того, что «нравственная проблема — проблема должного, не может быть выведена из сущего, из эмпирического бытия, а этика, философское учение о должном, автономна, она не зависит от науки, от познания сущего» [21а, 94].

Завершают же они признанием возможности воссоединения морального и научного воззрений в наднаучной философии. «Метафизика, — писал П.И. Новгородцев, — объединяет этику и науку в высшем сверхэмпирическом познании» [110а, 294].

Двоякого рода обстоятельства лежат в основе такого решения вопроса о соотношении науки, морали и философии. С одной стороны, к последней трети XIX столетия окончательно выявляется принципиальное расхождение между позитивистски ориентированной естественной и точной наукой и гуманитарным воззрением на назначение, смысл, направленность человеческой жизни, истории, культуры. Первая область сознания ориентирована на описание и обобщение «фактов как они есть», а эта установка в конечном счете обусловлена утилитарно-операционалистским приложением и истолкованием научных данных в «индустриальном обществе». Вторая же область представлений связана с процессом формирования «духовных ценностей», идеалов и оценок, уmonoстроения и самосознания духовной элиты капиталистического общества, т.е. буржуазно-либерального сознания в его неофициальной сфере. Не случайно именно неокантианцы раньше других

осознали этот разрыв двух сфер сознания. Не кто иной, как Кант первый заявил о взаимной несводимости «условного» и «категорического» императивов, т.е. утилитарно-целесообразной и целеполагающей, технической и нравственной программ деятельности.

Но, с другой стороны, в либеральном сознании того времени еще сохраняется иллюзия возможности соединения научно-технического и ценностного способов ориентации в некотором всеобъемлющем (философском) мировоззрении. Иллюзия эта терпит полное поражение в условиях завершающегося формирования экономических, политических и идеологических отношений монополистического капитализма.

В XX в. взаимоотношения науки и идеологии в рамках буржуазного сознания все более осложняются. Внешне это выражается на одном полюсе в неприязни представителя «строгой науки» к любого рода «идеологии», в его стремлении очистить поле своих профессиональных занятий от «всяких ценностей», а на другом — в таком патронажном отношении к интеллигенту со стороны политиков и идеологов, когда от него требуется «заниматься только своим делом», т.е. решать лишь чисто технические задачи. Эти умонастроения, выступающие на поверхности явлений, отражают более глубокий процесс расслоения и расщепления духовно-практической деятельности в современном капиталистическом обществе. Поэтому на означенную ситуацию можно взглянуть под более широким углом зрения, рассмотреть в ней проявление некоторого сущностного, всеобщего отношения, присущего современной капиталистической системе в целом.

Прогрессирующее вытеснение института свободного предпринимательства из области материального производства и коммерции, затем из сферы обслуживания и «свободных профессий», наконец, даже из поля таких, казалось бы, индивидуальных занятий, какими ранее являлись искусство и научная теория, существенным образом изменяет общую картину духовно-практической деятельности. Она, в своем типичном проявлении, становится все более заданной и регламентируемой извне. С одной стороны, вступают в действие факторы технического порядка, отличающие середину XX в., — массово-серийный характер материального и духовного производства, процесс его стандартизации, кооперирования и специализации. С другой же — всякая деятельность, включаемая в систему иерархически-монапольных отношений, регламентируется соответствующими институтами и организациями исходя из чужеродных ей самой коммерческих, политических и идеологических целей.

Такого рода деятельности как раз и присуща детерминация, подмеченная еще Кантом в его формуле «условного императива»: всякое действие имеет значение лишь постольку, поскольку оно подчинено некоторой внешней, положенной извне цели; субъекту же деятельности остается только сообразовать ее средства, методы, приемы, технику с этой предданной программой. «Свободный выбор» действия становится тем самым чисто технической, операциональной задачей, но не вопросом о выборе цели.



Подобной метаморфозе подвергается и знание. Оно все более расщепляется на две взаимонесопричастные сферы. С одной стороны, это — знание внешних факторов, условий и специфического предмета деятельности, знание, практическим выходом которого является создание «технологической карты», операциональной программы действия. Соответственно наука в ее практическом значении может здесь выступать лишь как прикладное знание, а в ее собственно теоретической сфере — как знание «фактических данных» и их приведение во внешне упорядоченную систему «удобных», «операциональных», условно-конвенциональных моделей и логических схем. Этой науке уже нет нужды в проникновении во «внутреннюю сущность» и «собственный смысл» изучаемого предмета, поскольку практические операции над ним совершаются исходя из цели, внеположенной и ему, и деятельности с ним. Таковым и становится затем идеал позитивистски ориентированной и осмысленной науки, где «чистая теория», самая отвлеченная область знания, несет на себе отпечаток прагматически-утилитарного отношения к ней.

С другой же стороны, как бы совершенно независимо от этой «техники» действия, необходимо еще формулировать конечные цели деятельности, что полностью вынесено за сферу прерогатив самого практически действующего агента. Эту деятельность надо еще осмыслить в более широком контексте, дать ей идейные ориентиры и направление. И поскольку это целеполагание выведено за границы внешней целесообразности, осуществляется не специалистом-профессионалом, а идеологом, политиком, агентом власти в самом широком смысле слова, оно больше не нуждается в указаниях «строгой науки» с ее критериями выверенной объективности. Если это и знание, то совершенно особого рода — область «смысла», «высших целей», идеологических «значений», «духовных ценностей», идеалов, моральных императивов, конечных устремлений, словом, «идеология» в той вненаучной форме, в какой ее подвергли критике еще Маркс и Энгельс.

Уточним сказанное. Конечно же, всякая практическая цель, стоящая перед тем или иным конкретным родом деятельности, в свою очередь, определяется другой, последующей, более отдаленной или более широкой целью. По отношению к последней первая выступает как такое же средство, техническая задача и покуда может осознаваться и в научной форме. Разумеется, буржуазный идеолог или политик в этих технических рамках должен согласовать свои замыслы и проекты с фактическими данными и научным прогнозированием, чтобы его планы не выходили за границы возможного и достижимого. В структуре деятельности современного капиталистического общества мы имеем дело с такой системой взаимоотношений (разделения труда и функций), в которой всякая частная деятельность подчинена конечной задаче функционирования и воспроизводства социальной системы в целом. Но коль скоро встает вопрос о том, какой же конечный смысл и назначение имеет сама эта система, какова ее историческая судьба и как она отвечает назначению человека, — вопрос о том, для чего и во имя чего действует вся эта внешне рациональная и довольно слаженная система взаимосогласованных звеньев, — здесь наступает предел научно-рациональному способу осознания целей. Тут кончается область «фактов, как они есть» и начинается запредельная сфера

вопросов морали и религии, субъективно привносимого «смысла» и «свободной воли». И такую антинаучную ориентацию имеет отнюдь не только буржуазная идеология в ее казенно-официозных проявлениях, не только те квазитеоретические доктрины, кои служат непосредственным оправданием политического и идеологического волюнтаризма правящих групп. Эта противонаучная установка проникает в глубинные слои массового сознания, где становится ходячим умонастроением и мироощущением, а затем становится поводом для новейших философских переосмыслений<sup>1</sup>.

Это взаимное расщепление технической целесообразности и целеполагания в буржуазном сознании было осознано западной философской мыслью прежде всего в виде противопоставления «цели для другого», «цели как средства», «инструментальной ценности» и «внутренней ценности», «цели в себе». Отсюда затем и вытекает антитеза плоскофункционально понятой рациональности и принципиально иррациональной, волютивно-эмотивной ценности.

Джон Дьюи, в концепции которого причудливо переплетаются моменты «операционализма», прагматистски истолкованной рациональности действия, и «философии жизни», явного иррационализма, так решает означенную проблему. Понятие или суждение ценности рационально и эмпирически верифицируемо, пока речь идет о сопоставлении «фактически достигаемого результата с намеренным», т.е. в рамках технических задач. Инструментальная ценность понимается как правило применения «научных обобщений в качестве средств для достижения желаемых и планируемых целей» [199а, 24, 25]. Эти цели также могут определяться, планироваться и обосновываться рационально, но лишь до тех пор, пока они служат промежуточными звеньями в достижении каких-то других целей. «Только тогда, когда цель становится средством (осуществления иной, следующей цели. — О. Д.), она понимается определенно и определяется разумно» [199, 36], — пишет Дьюи. Когда же речь заходит о таких ценностях, которые уже выходят за рамки внешней целесообразности, задач достижения искомого результата, о таких ценностях (в том числе и собственно моральных), которые являются конечными «целями в себе», — тогда прерогативы разума и науки исчерпаны. Об этих ценностях Дьюи говорит лишь то, что они способствуют осуществлению и развитию человеческой «спонтанности», «активности» и «энергии».

Такое решение проблемы стало довольно типичным и для многих других направлений современной буржуазной философии: «ценность в себе» (понимаемая абсолютистски или субъективистски — все равно) считается лежащей вне компе-

---

<sup>1</sup> Отнюдь не только адепты явно иррационалистических и фидеистских философских концепций выступают за такое ограничение прерогатив научного знания. И теоретики сциентизма, неопозитивисты, подчас доходят до такого «осознания» произвольности и иррациональности целеполагания. «Не спрашивайте философа, что Вы должны делать. Прислушайтесь к своей собственной воле... В мире нет иной цели, иного смысла, чем те, что Вы в него вкладываете». Это пишет апологет «научной философии» Г. Райхенбах [278а, 302].

тенции науки, которая может обосновывать лишь ценности операциональные, технические, утилитарные<sup>1</sup>.

В таком решении вопроса, в сущности, уже содержалось «новейшее» понимание предмета и метода философии в ее отношении к ценностным формам сознания. Соответствующая ориентация философии может быть двоякой: либо позитивистской, сциентистской, где понятие «ценности в себе» исключается из сферы научного рассмотрения; либо «гуманистической», «смысложизненной», антропологической, в той или иной мере иррационалистической (различные варианты философии жизни, духа, бытия, свободы). Область морали, ценностей вообще так или иначе попадает в поле внимания обоих типов философии.

Неопозитивизм осваивает нравственную проблематику через «метаэтику» — теорию морального языка, очищенную от собственно морального содержания, «строго научную» теорию, с точки зрения которой ценностно-нормативные суждения лишены смыслового значения. Второй же тип философии, напротив, становится теоретическим воспроизведением нравственно-психологического, ценностно окрашенного опыта обыденного сознания; здесь моральная проблематика не выделяется в обособленную область, а, наоборот, полностью сливается с антропоморфически переосмысленной «онтологией», описанием «бытия-сознания», экзистенции. Об этих двух взаимно поляризовавшихся направлениях буржуазной философии середины XX столетия, о том, как в них решается вопрос о соотношении философской теории и морального воззрения, в дальнейшем и пойдет речь.

Неопозитивисты резко отличают свою теорию морали, метаэтику от этики традиционного типа. Последняя всегда несла в себе известное нормативное содержание — обосновывала определенные идеалы, принципы жизни и нормы поведения, то или иное понимание добра и зла. Эта нормативно-ценностная проблематика была объявлена внеаучной и, следовательно, внефилософской. «Вот почему глупо и самонадеянно для философа какого бы то ни было рода, — пишет Э. Айер, — выступать в роли проповедника добродетели» [176, 246]. «Строго философский трактат по этике поэтому не должен содержать никаких моральных высказываний» [175, 251]. Этическая теория сводится неопозитивистами к чисто формальному анализу морального языка — логическому или же эмпирически описательному (в чем состоит различие между логическими позитивистами 30—40-х гг. и более поздней школой лингвистического анализа), но в обоих случаях «нейтрально» относящемуся к тем или иным нравственным воззрениям, убеждениям, системам.

---

<sup>1</sup> Надо сказать, что и до Дьюи прагматистская ориентация позитивистски истолкованной науки неоднократно отмечалась представителями иррационалистической философии — Шопенгауэром, Ницше, затем Бергсоном. И хотя менее всего склонны были это признать сами адепты «строгой науки», считавшие ее областью «чистого», «незаинтересованного» знания, они, по существу, исходили из той самой модели науки, которая сводилась к операциональному ее толкованию. Об этом будет говорить ниже специально.

«Нейтральная» философия морали оказывается этикой без собственно нравственного содержания, «очищенной» от моральных проблем. Она сознательно устранилась от занятия какой бы то ни было позиции в современном конфликте моральных воззрений и устами своих теоретиков заявляет о своей неспособности хотя бы в абстрактно-отвлеченной форме решать жизненно-практические вопросы, возникающие перед людьми. Этика как «практическая философия», каковой она была на протяжении тысячелетий, превращается тем самым в «чистую науку», изучающую свой предмет — мораль — совершенно отрешенно, «со стороны», усматривая в нем некоего рода антипод себе.

Мы уже видели на материале предшествующей истории философии, что вопрос об отношении этики как теоретической дисциплины к объекту ее изучения, морали, имеет отнюдь не только узкоспециальное значение. Конечно, вопрос этот ближе всего затрагивает судьбы этической теории, ее предмета, метода и социальных функций. Но в нем, как уже становится ясным начиная с Аристотеля, таится более широкая проблема — проблема назначения и возможностей философии в целом, ее соотношения с другими формами общественного сознания и с социально-исторической практикой человечества.

Неопозитивистское решение вопроса — «этика вне морали» — содержало в себе тот более глубокий смысл, что философия в целом, будучи «строгой наукой», исключает из своего рассмотрения проблемы как общественного, так и общего мировоззрения; вопросы, которые так или иначе, хотя бы отдаленно, связаны с выработкой целеуказаний, оценок и императивов, социальных программ и идеалов, осознанием общественных устремлений человека (что и было — весьма расширительно — обозначено термином «моральный язык»). Это была линия на «деидеологизацию» философии, хотя и выраженная в зашифрованной форме «научного анализа морального языка».

Результаты этого анализа оказались довольно-таки неприглядными, если иметь в виду, в каком облике предстала позитивистски осмысленная мораль. В языке нравственности были усмотрены лишь «псевдопонятия» и суждения, «лишенные смысла», выражения произвольных предпочтений одних и средства психической манипуляции другими. Но чтобы понять методологические основания такого низведения нравственности до уровня эмоциональных реакций индивидов или «пропаганды» и «политики», навязывающей «многим желания немногих» (Рассел), необходимо обратиться к неопозитивистскому толкованию именно «научной философии». Ущемление прерогатив и возможностей науки и философии — вот что явилось причиной нигилистического отношения ко «всяким ценностям».

Ошибка всей предшествующей философии, как высказался Карнап, заключалась в ее убеждении, будто познание включает «нормативный элемент». Научная же философия исследует только «факты», «то, что есть», «оставляет все, как оно есть» (Витгенштейн), ничего не говоря о том, что должно быть. Смысл этого нового понимания предмета философии состоял в том, что идеалом научного мышления становится эмпирическое, «дескриптивное» познание, констатация лишь непосредственно опытно-удостоверяемых очевидностей, в рамках чего налагается за-

прет на глубинное проникновение в сущность явлений, событий, процессов. Как говорилось еще в раннем манифесте неопозитивистов «Научное понимание», в науке нет никаких «глубин», а имеется лишь одна «поверхность», в ней нет места понятию «сущности».

К. Маркс как-то заметил, что «если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня» [2, т. 25, ч. II, 384]. Применительно к исторической реальности несовпадение внешней фактичности и глубинных тенденций бытия, его сущностных определений выражается, в частности, в том, что необходимо-закономерное выступает подчас как противоположное тому, что имеется в наличии. Философия, поскольку она не ограничивается поверхностными констатациями, а стремится проникнуть в глубинные, скрытые от поверхностно-эмпирического взгляда на вещи детерминанты человеческого бытия, формирует понятие «сущности» человека, реальное осуществление которой — дело практически-преобразовательного действия, дальнейшего исторического движения, реализации социальных потенций человека. Философия тем самым, оставаясь объективным исследованием, указывает какую-то перспективу развития человеческого общества и тем самым содержит определенное «целеуказание». Вот эта-то общественно-мировоззренческая функция философии и была объявлена «нормативным элементом», «телеологией», незаконными в науке «моральными предписаниями», «ценностями».

Смысл морального нигилизма неопозитивистов раскрывается в конечном счете в их трактовке философии истории. На этом поле они столкнулись не только с традиционной метафизикой, но и с марксистским историзмом, в котором они оказались просто не в состоянии разглядеть какое-либо научное содержание. Концепция исторического развития у Маркса, пишет один из современных позитивистов, «основывается на телеологической идее человеческой природы: одна фаза или форма общества выше, чем другая, потому, что она означает большую реализацию человеческих целей». «...Вся идея исторического развития в этом смысле чужда эмпирическому мышлению» [300, 243, 244].

Историческое движение событий и социальная реальность согласно неопозитивистскому, узкоэмпирическому пониманию, складается из действия множества разрозненных факторов, столкновения противонаправленных тенденций и сил. Но если это так, то исключено понятие общей закономерности, определяющей тенденции, логики становления, общей линии развития человечества. Если, скажем, на исторической арене сталкиваются классы с противоположными интересами (что отнюдь не отрицается, а напротив, подчеркивается современными позитивистами), то тем самым исключено научное решение вопроса о «предпочтительности» или «моральных преимуществах» одного типа общества перед другим в каком-либо объективном смысле. Если даже одно общество сменяется другим в силу какой-то объективной необходимости, то совершенно незаконно говорить о том, что второе является более высокоразвитым, прогрессивным, более «морально ценным». Как говорит тот же автор, «в марксизме (неопозитивисты. — О. Д.) видят логически противоречивую этику, основанную на грубом отождествлении того, что будет, с

тем, что должно быть...» [там же, 245]. Именно в позитивистском противопоставлении «фактов» и «ценностей» коренятся истоки ходячей буржуазной интерпретации Маркса как, с одной стороны, «строгого ученого», а с другой — в полном противоречии с первым: «моралиста и человека доброй воли» (см. [176а, 150]).

Итак, выведение всей сферы «ценностей», моральных оценок (а в сущности — социально-мировоззренческих позиций) за границы философского миропонимания в неопозитивизме обусловлено в конечном счете весьма ограниченным, эмпирико-описательным толкованием научного познания. Иррациональная (эмотивно-волютивная) интерпретация ценностей и нравственности — это как бы перевернутое отражение ущемленной в своих возможностях «научной философии», — теории без «глубин» и сущностных концептов, «закрывающей» человечески-смысложизненные проблемы, лишенной гуманитарного содержания. Вопрос об отношении философии к нравственным воззрениям, таким образом, явился в данном случае пробным камнем в выяснении социально-исторических функций философской системы в целом.

На другом полюсе современной буржуазной философии мы наблюдаем нечто обратное — озабоченность как раз «проблемой человека», «смыслом» его бытия, его субъективной ориентацией в мире и самосознанием, что прямо противопоставляется «объективному», предметному рассмотрению природы, истории, человека<sup>1</sup>. В противоположность научно-теоретическому исследованию действительности «как она есть», а также традиционной «метафизике» с ее выведением человеческой реальности лишь на определенном уровне онтологической иерархии, здесь в исходные основания философских рассуждений сознательно или бессознательно кладется принцип антропоморфизма<sup>2</sup>. Так рождаются многочисленные концепты «жизни», «духа», «свободы», «трагедии», «бытия», «экзистенции», образующие и собственные наименования соответствующих философий, в которых то ли прямо выражено человечески значимое, эмоционально воспринятое содержание «жизнен-

---

<sup>1</sup> Ареал этого движения в современной философии Запада, которое суммарно можно охарактеризовать как антропологическое, гуманитарно ориентированное, невозможно зафиксировать в строгих границах. В наиболее типичной форме его представляют экзистенциалистские школы, протестантская неоортодоксия и русское неохристианство в лице Н. Бердяева, Л. Шестова, С. Булгакова, эмигрировавших в 20-х гг. в Западную Европу. В своих существенных положениях к этому направлению примыкают французский персонализм, некоторые школы «философской антропологии», христианский спиритуализм, различные модернизированные варианты «философии духа» и др. «Философия жизни», проложившая на Западе путь к этому новому типу философии, считается, с точки зрения ее приверженцев, обремененной значительными пережитками «метафизики» и «натурализма». Мы в нашем рассуждении попытаемся говорить о данном направлении более или менее суммарно, выявляя лишь ту тенденцию, логику движения мысли и решения проблем, которая имеет прямое отношение к обсуждаемому нами вопросу «философия и моральное воззрение».

<sup>2</sup> Данная особенность, например, экзистенциалистской «онтологии» неоднократно отмечалась марксистскими исследователями. Обращалось внимание и на прямые заявления ее создателей, в частности Сартра, который, признавая «вполне законным» освобождение от антропоморфизма научного мышления, считает недопустимым «пренебрежение антропоморфизмом» в философской антропологии (см. об этом [100а, 175]).

ного мира», то ли антропоморфически переосмыслены традиционные категории онтологии. Так или иначе здесь не описываются какие-либо характеристики универсума, а выявляется лишь человечески значимый «смысл» феноменов природного, исторического и психического порядка. Концепциям подобного рода в равной мере присущ один общий лейтмотив: гуманитарная (или «гуманистическая») функция философии, предполагающая раскрытие человека в его собственном бытии, не может быть осуществлена, если исходить из объективных детерминант предметного (естественного или общественного) мира, если человека рассматривать по аналогии с объектами внешней действительности.

Как выразился один из комментаторов экзистенциальной философии, здесь совершается «восстание против всякой философии сущности». Но отрицание категории сущности (и соответственно философской «метафизики») в данном направлении имеет иной смысл, нежели в позитивистском сциентизме. Имеется в виду не обоснование одноплоскостного — эмпирического и формально-логического — видения реальности, а отвержение «общего понятия» человека как определенной природы, конституции, системы принципов или «механизма», кои содержательно предопределяли бы акции «живого», «конкретного» и «свободного» субъекта. Человек, в таком понимании, либо «сам творит себя» (Сартр), либо свободно «откликается на зов» бога (неопротестанты), бытия или трансценденции (Хайдеггер и Ясперс), на «сверхчеловеческий зов истории» (Мунье). Но так или иначе, человек находится к своему перводвижущему принципу, назначению или сущности<sup>1</sup> не в отношении прямой детерминации или «заданности», а в некоей парадоксальной, двусмысленной, конкретно невыразимой зависимости «интимности» или «отрицания», вечного приближения и столь же непрерывного удаления. Эта связь человека со своим первоначалом (или полное отсутствие таковой, чисто отрицательное отношение к самому себе, как у Сартра) считается «прорывом» системы предметно-каузальной детерминации.

Отсюда вытекает и специфическое понимание собственно человеческой истории, своеобразное переосмысление предмета философии истории с позиции «нового гуманизма» (термин Хайдеггера и Ясперса, употреблявшийся также Бердяевым, но столь же приемлемый и для персонализма и неоортодоксии). «Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории» (Н. Бердяев) [216, 179]. Неохристианское толкование истории П. Рикер раскрывает так: «Видимая история прочерчена другой историей». Вера в смысл

---

<sup>1</sup> Сам термин «сущность» не отвергается во всех случаях. Но ему либо придается чисто негативный, бессодержательный смысл (сущность человека — ничто), либо соотношение сущности и конкретного бытия изображается принципиально иначе, нежели в традиционной метафизике. Это отношение таково, что человек, во-первых, в своем сущностном определении оказывается чем-то прямо противоположным тому, чем он является в системе предметной зависимости, и, во-вторых, стало быть, не может быть предопределен не только извне, но и «изнутри» своей собственной природой. Такое толкование сущности результируется затем в весьма специфическом понимании нравственности, а затем и в своеобразном решении проблемы «философия — мораль».

истории, но в смысл скрытый — это «мужество верить в глубокое значение самой трагической истории и, следовательно, дух доверия и покинутости..., отказ от системы и фанатизма», что противоположно идее «рационального и гарантированного прогресса» [2786, 98, 102]. Или же, как говорит Э. Мунье, цивилизация — это «метафизический ответ на метафизический зов, приключение вечного порядка, данное человеку в одиночестве его выбора и в его ответственности...» [там же, 109].

Общий смысл этих положений, имеющих, разумеется, свои особые нюансы, состоит в следующем. Человечески значимое в истории не есть поступательное движение или перипетии внешних событий, в кои оказывается так или иначе вовлеченным субъект. Это «фактичность» или, может быть, объективная закономерность, но не сама человеческая ситуация. И не в сфере социальных достижений, научного, технического или правового прогресса, общественных реформ и революций решаются собственные проблемы человека. Он «поставлен перед фактом истории», «заброшен» в нее, но противостоит ей как чему-то внешнему («анонимному», «безличному»); ему же предназначен поиск своей собственной, уникальной сущности вопреки или безотносительно к развитию социальной действительности, — поиск «в нераздельной ответственности» (Сартр), с готовностью «принять вину и трагедию на себя» (Тиллих). Фактическая, социальная история — это испытание человеку, но не путь его спасения (неопротестанты); его судьба, но не задача созидания (экзистенциалисты). Если история и создает условия моральных решений, то лишь как совокупность внешних, неблагоприятных обстоятельств, а не как содержательное основание выбора и мотивов; если социальные условия и проверяют подлинность моральных убеждений, то лишь в смысле испытания внутренней стойкости личности, но не в смысле осуществления искомого результата или реальности избранного идеала<sup>1</sup>. Итак, человек согласно своему предназначению должен что-то делать, но именно только должен, а не предопределен в каком-либо смысле объективно; долженствование человеческого действия никак не связано с миром сущего — ни посредством исходных оснований, ни через те реальные последствия, которые достигаются.

Но более того, — и здесь мы переходим к экзистенциальной интерпретации личности — человек в своем «подлинном» существовании оказывается лишенным и внутренних, собственных онтологических оснований. Его фактическое пребывание в мире и его природа, конституция также относятся к миру сущего. А потому в своем «истинном» проявлении человек «эк-зистует», он — «вне-бытие» (Хайдеггер) или «вне-себя-бытие» (Сартр). А отсюда вытекает, что личность в своих моральных решениях не может опереться и на самое себя: она не может, например,

---

<sup>1</sup> Философия истории экзистенциалистских и иных антропологических теорий уже неоднократно анализировалась в нашей печати. Наиболее емко и всесторонне такая концепция была воспроизведена в статье Э.Ю. Соловьева «Экзистенциализм» [133].



мотивировать их заранее, ибо всякое, даже субъективное, основание выбора предполагает «сущность», которой в человеке нет, которая отвергается каждым новым выбором.

Таким образом, долженствование в такого рода концепциях во всех отношениях оказывается безосновательным, т.е. чистым нормативом, лишенным субстанциальных характеристик. Как раз к такому типу философии может быть отнесена критика Гегелем морализирования — воззрения, которое «не считается с тем, что есть», а знает лишь должное. Но все дело в том, что здесь мы имеем дело не со стихийным воззрением, а с сознательной философской позицией, снимающей — вполне мотивированно — традиционную проблему философии прошлого, которая стремилась преодолеть нормативизм нравственных представлений и выйти в сферу позитивных, онтологических, теоретико-познавательных положений. А тем самым пересматривается и создавшееся взаимоотношение между философией и нравственностью.

С одной стороны, здесь мы видим как бы полное взаимопроникновение морального и философского воззрений: первому придается онтологический смысл, второй же обретает скрыто нормативную модальность. В самой ткани философского мышления этот нормативизм проявляется тройко. Во-первых, он проглядывает в том, что «подлинность» человека обнаруживает в себе определенный конденсат надежд и устремлений, иллюзий и самообольщений современного обитателя буржуазного мира: он желал бы быть чем-то иным по сравнению со своим реальным положением. С этой точки зрения, например, оказывается, что «истинные» протяжения собственно человеческого бытия: свобода, ответственность, экзистенциальный выбор, верность себе или жизнь в боге — это отнюдь не имманентно присущие человеку способности, а всего лишь задача, императив, которые каждый индивид еще должен реализовать. Иначе говоря, «подлинное бытие» — это долженствование и предназначение, а не действительное положение вещей. Во-вторых, здесь под видом философского исследования «структуры бытия» воспроизводятся широко распространенные в современном западном мире критические умонастроения, мотивы морально-психологического или эстетического неприятия капиталистической действительности, — мотивы, кои при всем их нравственном пафосе и оправдании не проходят через горнило теоретической и социально-исторической критики. Наконец, в-третьих, сами мыслители в результате оказываются не способными выделить эту нравственно-этическую (или педагогическую, как во французском персонализме) тему из проблематики собственно философской. Моральная доктрина остается глубоко укорененной в самой ткани новой «онтологии» и неотличимой от нее.

Последнее обстоятельство заслуживает особого внимания. Дело не просто в том, что, например, экзистенциализм или неоортодоксия, уделяющие вопросам нравственности столь большое внимание, не произвели на свет ни одной собственной этической работы. Сам этот факт объясняется тем, что этическая проблема здесь возводится в ранг универсального «онтологического» вопроса о человеке, а вопрос о «подлинном существовании» сводится к моральному выбору.

Но — и в этом заключается вторая сторона вопроса — как раз это возвышение моральной проблемы до уровня общеполитической оборачивается снятием этой проблемы в ее собственно этическом смысле. Доведенная до последнего предела антитеза должного и сущего завершается тем, что само долженствование («подлинное бытие») сначала лишается каких бы то ни было онтологических координат, а затем и сколь-нибудь конкретного содержания.

Здесь также можно наметить несколько пунктов. Вспомним, во-первых, как Хайдеггер и Сартр выступают против философии ценности, феномен ценности отрицается как в виде «сущности», особого вида бытия вне пространственно-временного мира или же идеального основания выбора, так и в виде сущего, в качестве характеристики реальных явлений. Ценность, иначе говоря, не существует ни до практического акта, ни после него, ни в мотиве, ни в результате морального действия, и стало быть, не может быть критерия оценки выбора и его осуществления.

Во-вторых, все без исключения доктрины «нового гуманизма» выступают против «традиционной морали» — а именно против системы всяких определенных постулатов, принципов и норм «нетворческой», «канонизированной», «догматической» нравственности. «Свободная» или «подлинно христианская» мораль понимается различно, но при всех вариациях остается вне сомнения убеждение в том, что всякое конкретное учение о морали несет на себе печать той «фиксированности», которая враждебна свободному духу (или же «абсолютно свободной воле бога»). И это убеждение подсказывается не просто тем, что экзистенциализм, неоортодоксия или персонализм выступают как отрицатели всяких «измов». Методологически такое решение вопроса о «подлинной нравственности» коренится как раз в универсализации моральной проблемы до общеполитического вопроса о бытии. Если моральный выбор имеет тот абстрактный смысл, будет ли человек осознавать в себе человека вообще (и притом не представителя даже всемирной истории, а лишь «свободного субъекта» или «человека перед лицом бога», по отношению к которому всякая историческая конкретность утрачивает свой смысл), то тогда уже неважно, что именно человек выберет, какую позицию займет, к чему будет стремиться, — важен лишь акт выбора (или безусловная отдача себя во власть бога, который равно осуждает любые человеческие проекты и притязания).

И наконец, последнее. От экзистенциальной личности (и то же самое — от персонажа неоортодоксальной доктрины), в сущности, ничего не требуется. Он должен «что-то» делать, но не имеет значения, во что реально выльется его деяние (история не судит свершения идеальных проектов); он даже не должен что-то делать из самого себя (его природа неискоренимо греховна; то, что с ним происходит на самом деле, принадлежит к миру «неподлинности»), а проникнуться определенным — отрицательно-критическим — умонастроением по отношению к самому себе; человек может показать какие угодно образцы стоического подвижничества и противления обстоятельствам в психологическом плане, но его личная парадигма имеет лишь смысл сохранения своего собственного достоинства, вернуть себе. Реальная же, нравственная задача — осуществления должного в действи-

тельности — рассматривается как тщетное стремление «стать богом» (Сартр и Бовуар) или «поставить себя на место бога» (Барт).

Таким образом, если подвести итоговую черту, философская антропология иррационалистического типа, вбирая в себя определенные моменты логики нравственного мышления, делая их достоянием своей «онтологии», вместе с тем в своих этических приложениях и выводах подрывает корни под обиденными нравственными воззрениями. Она как бы узурпирует в свое монопольное владение достояние нравственного опыта человечества, одновременно дезавуируя определенность и социально-историческую озабоченность всякой моральной позиции.

Мы видим, что современная буржуазная философская мысль до крайней напряженности заострила проблему соотношения философии и морального воззрения. Решение проблемы оказалось исключительно альтернативным. Либо философия вбирает в себя точку зрения нравственности (и ничем не отличается от нее, если это «подлинная» мораль) и тогда противостоит научному воззрению на человека, либо философия исключает из своего содержания моральные проблемы ради «строгой науки». Тогда как смысл действительной проблемы, как она выкристаллизовывалась во всей предшествующей истории философской мысли, заключался как раз в том, чтобы философия смогла удержать в себе и принцип научности, и нравственно-гуманистическое значение.

## РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛИЗМОМ

В историческом развитии марксистского учения проблема отношения философии к моральному воззрению решалась в рамках более широкого вопроса — обращения философии к социальной практике, создания теории революционного преобразования. Последняя задача включала для Маркса и Энгельса два тесно взаимосвязанных момента. С одной стороны, историческое понимание имманентных законов развития социальной действительности как теоретическая предпосылка практической деятельности и тем самым — преодоление философско-исторического идеализма, согласно которому эмпирия социальной реальности подчиняется самодвижению некоторой идеи (Гегель) или должна согласоваться с идеализированным представлением об «истинной сущности человека» (младогегельянство).

С другой же стороны, решение проблемы действительного преобразования существующих условий (а не только их идеологической критики), которое опиралось бы на существование реальных предпосылок действия; осознание того, что всякая, в том числе и нравственная, критика имеет смысл только при наличии действительных предпосылок преобразования, имеющих под рукой средств, — критика, которая тем самым становится «критикой оружием». Обе эти стороны марксистского воззрения подрывали почву под критическим и апологетическим морализированием в области истолкования исторического процесса, были направлены против того, чтобы подвергать отрицанию или оправданию сущее посредством самодостаточных идей, с которыми действительность должна согласоваться.

На том раннем этапе формирования марксистской концепции, которая нашла отражение, например, в «Немецкой идеологии», решение означенной двуединой задачи резюмировалось в следующих результатах.

Философия, равно как и нравственность, религия и другие формы сознания, являются лишь идеологией, т.е. производными от реальной социальной практики, но притязавшими до сих пор на объяснение или оправдание этой практики из самих себя. Тогда как действительное «понимание истории... остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики...» «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии... утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития» [2, т. 3, 37, 25]. Иными словами, философское, как и нравственное, воззрение на историческую действительность отнюдь не является «истиной» истории, правомочным судом и приговором над ней, а, напротив, само есть порождение истории, из нее может быть выведено и объяснено. Соответственно извращенные формы сознания «могут быть уничтожены не духовной критикой... а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор... не критика, а революция является движущей силой истории...» [там же, 37].

Более конкретно ложность чисто философской точки зрения на исторический мир состоит в следующем. «...То, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории...» С этой точки зрения всякую эпоху прошлого изображали «как несовершенную, предварительную ступень, как еще ограниченную предшественницу истинно исторической эпохи...» «Таким образом, весь исторический процесс рассматривался как процесс самоотчуждения «Человека», т.е. «на место человека прошлой ступени... подставляли среднего человека позднейшей ступени и наделяли прежних индивидов позднейшим сознанием» [там же, 45, 40, 69].

В этом и заключалось морализирование (термин, впоследствии многократно употреблявшийся Марксом) прежней философии: в истории усматривалась некая цель или предназначение, якобы данные изначально в виде «понятия» или «подлинной сущности» человека, которая затем будто бы отчуждалась (или же противостоит эмпирии в виде абсолютной идеи) и потому должна быть обретена вновь (или осознана в виде «истины» человеческого бытия). На самом же деле философские концепты — «сущность», «назначение», «цель» — результат проецирования на прошлое некоторого современного идеала, который и представляется регулятивным принципом, нормативным понятием, с которым должна согласоваться действительность<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Впоследствии этот мотив неоднократно повторяется у Маркса и Энгельса. Вспомним хотя бы критику морализирования просветителей XVIII в. — уже упомянутую выше, — в воззрениях которых усматривался именно этот порок: на место действительного исторического прошлого подставлялся идеал, отражавший тенденции современности. Однако в дальнейшем этот мотив был существенно скорректирован. Во-первых, в плане собственно теоретическом, как указывал Маркс, анализ предшест-

Подлинное же воззрение на историю «историческая наука», «действительная положительная наука» дает только «изображение действительности» — такое понимание вещей, «когда они берутся такими, каковы они в действительности». И оказывается, что такое «изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды»: «...Всякая глубокомысленная философская проблема... сводится попросту к некоторому эмпирическому факту» [2, т. 3, 76, 26, 43]<sup>1</sup>.

Соответственно этому переосмыслению прерогатив философии истории происходит устранение моральных концептов из оснований практической программы социального переустройства. Если историческая реальность развивается только по своим собственным, имманентным законам, то революционное переустройство общества — это не идеальная задача, которая предписывает реализацию во внешней действительности некоторой идеи совершенного состояния, а само движение исторического процесса, действие, ни в коей мере не противопоставляемое объективной логике событий. «Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой» [там же, 34]. (Обратим внимание особо на последнее суждение. Оно направлено против характерно-моралистического способа мышления: если даже нечто нравственно неприемлемое совершенно необходимо, то все равно оно не может быть оправдано, а истинно другое, пусть даже для его реализации не имеется в наличии достаточных условий.) Без таких наличных предпосылок нравственная критика существующего остается беспочвенной.

---

вующих исторических форм с точки зрения форм последующих, более развитых — метод вполне законный в исторической науке. «Размышление над формами человеческой жизни, а следовательно, и научный анализ этих форм, вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию. Оно начинается *post festum* [задним числом], т.е. исходит из готовых результатов процесса развития». Это аналогично тому, как «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны» [2, т. 23, 85; т. 12, 731]. Во-вторых же, у более позднего Маркса переход к «подлинно человеческой истории» от «предыстории» есть своего рода «отрицание отрицания», развитие на более высокой ступени некоторых моментов самого начала «предыстории» — «возврат» к коллективности и равенству, которые в примитивном виде были присущи первобытно-родовому строю. В таком переформулированном виде Марксом затем восстанавливаются его ранние идеи относительно «сущности человека» и «отчуждения».

<sup>1</sup> При всей заостренности этого положения, направленного против философской спекуляции, Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» подвергают критике и приложение к истории мерок «здравого смысла», обыденного сознания. Например, мысль Фейербаха, с их точки зрения, движется в «каком-то двойственном созерцании, занимающем промежуточное положение между обыденным сознанием, видящим только то, что «находится под носом», и высшим, философским созерцанием, усматривающим «истинную сущность вещей» [2, т. 3, 42]. Истинным же воззрением на человека является только точка зрения исторической «положительной науки». Как мы видим, решение проблемы в данном случае оказывается прямо противоположным кантовскому, где подлинно нравственное убеждение, равное себе и на обыденном, и на философском уровне, противопоставлено научному, естественному, натуралистическому воззрению на человека и его исторические обстоятельства.

Впоследствии Маркс и Энгельс неоднократно подвергают сокрушительной критике морализирование как в теоретическом, так и в практическом решении социально-исторических проблем. Прежде всего это относится к сфере экономических отношений. «Вопрос о собственности... — писал Маркс, — никоим образом не сводится лишь к тому, чтобы... выяснять, «справедливо ли, чтобы один человек обладал всем, а другой ничем...», — и к подобным простым вопросам совести и фразам о справедливости» [2, т. 4, 301]. Частная и в том числе капиталистическая собственность порождена необходимыми историческими законами. Однако «здравый человеческий смысл», объявив себя противником каких-то исторических фактов, считает, что тем самым уже объяснил их. «Он не понимает, но зато презирает их. Из области истории он убегает в область морали и здесь может пустить в ход всю тяжелую артиллерию своего нравственного негодования» [там же, 305].

Энгельс, говоря впоследствии о критике Марксом Прудона, указывает: «Все учение Прудона покоится на этом спасительном прыжке из экономической действительности в юридическую фразеологию... он спасается бегством в область права и апеллирует к вечной справедливости» [2, т. 18, 212]. Точно так же и в вопросе о том, что такое «справедливая заработная плата за справедливый рабочий день», критерии нравственности оказываются несостоятельными. «Для ответа на этот вопрос мы должны обратиться не к науке о морали или о праве и не к сентиментальным чувствам гуманности, справедливости или хотя бы милосердия... Социальная справедливость или несправедливость определяются лишь одной наукой... — наукой политической экономии» [2, т. 19, 255].

Наконец, сам Маркс, снова обращаясь к критике Прудона в «Капитале», писал, что тот «сначала черпает свой идеал вечной справедливости, *justice éternelle*, из юридических отношений, соответствующих товарному производству... Затем он старается, наоборот, преобразовать в соответствии с этим идеалом справедливости действительное товарное производство... Когда нам говорят, что ростовщичество противоречит «*justice éternelle*» [«вечной справедливости»], «*équité éternelle*», «*mutualité éternelle*» [«вечной правде», «вечной взаимности»] и другим «*vérités éternelles*» [«вечным истинам»], то разве мы узнаем о ростовщичестве хоть немного больше, чем знали еще отцы церкви, когда они говорили, что ростовщичество противоречит «*grâce éternelle*», «*foi éternelle*», «*volonté éternelle de Dieu*» [«вечному милосердию», «вечной вере», «вечной воле божьей»]?» [2, т. 23, 94—95. Прим.].

В «Капитале» как бы подводится итог всей предшествующей спорадической критике морализирования с позиций сначала исторической науки, затем политэкономии. Экономическая система капитализма движется и развивается по некоторым объективным, материальным законам, исключаям действие в ней идеально-морального фактора. Содержание волевых отношений субъектов здесь задано «самим экономическим отношением». Личности же действуют лишь как «характерные экономические маски лиц», персонифицирующие безличные социальные силы. Та или иная степень эксплуатации труда «не зависит от доброй или злой воли отдельного капиталиста... Имманентные законы капиталистического произ-

водства действуют в отношении отдельного капиталиста как внешний принудительный закон», достигающий его сознания «в виде движущих мотивов его деятельности». «...Вся деятельность капиталиста есть лишь функция капитала, одаренного в его лице волей и сознанием...» «Его душа — душа капитала» [2, т. 23, 94, 95, 280, 326, 606, 244]. Поэтому в плоскости экономических отношений не может идти и речи о моральной ответственности какого-либо отдельного лица за создавшееся положение вещей [там же, 10]. В отношениях между капиталистом и рабочим каждый из них отнюдь не следует «лишь велениям своей свободной воли». И коль скоро каждый из них предъявляет другому свое право, «при столкновении двух равных прав решает сила» [там же, 187, 246].

Итак, капитал — как экономическое отношение — вне морали. Но все дело в том, как понимать эту «нравственную невменяемость» капитала и какова может быть личностная позиция мыслителя, выявившего этот факт посредством строго теоретического анализа. «Изначальная имморальность» капитала вовсе не освобождает его от нравственного суда в глазах Маркса. Научно-объективное воспроизведение имманентной логики капиталистических отношений само подводит к тому, что фигура капиталиста рисуется «далеко не в розовом свете» [там же, 10], что генезис и развитие капитала оказывается историей преступлений против человечности, историей «жестокости», «вандализма», «истязаний», «беспощадности», «крови и огня» (выражения, употребляемые Марксом). Становление капитализма совершается «под давлением самых подлых, самых грязных, самых мелочных и самых бешеных страстей» [там же, 772]. А это уже язык моральных оценок, органично вплетающийся в ткань теоретического рассуждения.

Иначе говоря, после того как социальные характеристики капитала содержательно выведены на основе строго научного анализа, к ним вполне применимы критерии и понятия нравственности. Но более того, сам научный анализ Маркса отнюдь не нейтрален в моральном отношении и изначально. Раскрыть «тайну добывания прибыли» Маркс смог, лишь противопоставив себя точке зрения самого капитала и его идеологов, «фурий частного интереса»; для этого ему понадобилось встать на ту позицию, которая усматривает в рабочем единственного создателя материальных ценностей, производимых в промышленности: «секрет» самовозрастания капитала — эксплуатация труда. Напротив, точка зрения политэкономии — буржуазной политэкономии, поскольку та не выходит за границы фактографического, функционального, внешнего описания феноменов прибыли, частной собственности, дохода, отношений «работодателя» и «работополучателя» — не позволяет выявить этот человечески значимый (антигуманный) смысл функционирования капитала, а превращает специфические отношения капитализма в «естественные» и исторически универсальные, в отношения «вещей» из отношений между людьми.

Итак, Маркс и в собственно политэкономическом анализе остается философом-гуманистом, и именно потому, что в своем размышлении он выходит за границы чисто функционального описания самовоспроизводящей себя, «замкнутой» в своей внутренней логике, системы капитала. Буржуазная политэкономия,

поскольку она не выходит за границы этих отношений, оказывается захваченной «завершенной мистификацией» капитала, «миром видимости», характерным для него «овеществлением общественных отношений», а потому дает лишь «доктринерское истолкование обыденных представлений действительных агентов» данного способа производства, для нее отношения капитала представляются «чем-то само собой разумеющимся, настолько же естественным и необходимым, как сам производительный труд» [2, т. 25, ч. II, 398; т. 23, 91]. Маркс же раскритиковывает «мистицизм товарного мира», который «немедленно исчезает, как только мы переходим к другим формам производства» [2, т. 23, 86]. В феноменологии капиталистических форм Маркс поэтому способен разглядеть не только «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы», но и «заколдованный, извращенный и на голову поставленный мир...» [2, т. 23, 86; т. 25, ч. II, 398] Или, говоря иначе, если со специфической точки зрения политэкономии, исследующей только капитал, в отношениях между лицами следует видеть лишь персонификации экономических образований, то с более широкой, философско-исторической точки зрения, напротив, в «предметных» функциях капитала и труда просматриваются отношения живых людей, человечески значимые характеристики данного способа производства, а вместе с тем и исторический приговор капиталу. Как раз в этом пункте теоретический анализ в его конечных выводах принципиально совпадает с гуманистически-нравственным воззрением Маркса.

Впоследствии Энгельс так интерпретировал эту позицию Маркса. Анализируя капитал, Маркс приходит к выводу, что им присваивается продукт неоплаченного труда рабочего, «что рабочим, как единственным производителям, принадлежит весь общественный продукт, их продукт» (что он должен им принадлежать). Этот вывод «ведет прямо к коммунизму». «Но, как отмечает Маркс... в формально-экономическом смысле этот вывод ложен, так как представляет собой просто приложение морали к политической экономии. По законам буржуазной политической экономии наибольшая часть продукта не принадлежит рабочим, которые его произвели. Когда же мы говорим: это несправедливо, этого не должно быть, — то до этого политической экономии непосредственно нет никакого дела. Мы говорим лишь, что этот экономический факт противоречит нашему нравственному чувству. Поэтому Маркс никогда не обосновывал свои коммунистические требования такими доводами... Маркс говорит только о том простом факте, что прибавочная стоимость состоит из неоплаченного труда». Однако тут же Энгельс делает примечательное добавление: «Но что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле. Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя... Позади формальной экономической неправды может быть, следовательно, скрыто истинное экономическое содержание» [2, т. 21, 183—184].



Таким образом, «во всемирно-историческом смысле», т.е. если выйти за рамки специально-экономического анализа капитала «как он есть», оказывается, что теоретическое размышление подводит содержательно (если и не формально, чисто логически) к принципиально тому же выводу, что и «нравственное сознание массы». Но эта всемирно-историческая точка зрения есть уже не собственно политэкономия («в более узком смысле», как говорит Энгельс), а социальная философия, целостно-историческое мировоззрение, которое синтетически соединяет в себе основания и строгой науки, и нравственно-гуманистической позиции (в определенных исторических условиях совпадающей с позицией известного класса).

Если же говорить о генезисе такой точки зрения марксизма, то она органически соединяет в себе, одновременно преодолевая ограниченность и связанное с этим взаимное противостояние, с одной стороны, классической политической экономии, исторически первой формы общественной науки, а с другой — утопического социализма и коммунизма, в котором критика капитализма и предсказание новой формы общественного устройства основывались на преимущественно моральном воззрении<sup>1</sup>.

Но каким же образом возможно это соединение научной и нравственной точек зрения? Содержат ли моральное воззрение и научная философия каждая в себе какие-то предпосылки такого совмещения? Если говорить о нравственности, то эта форма сознания в лице определенных социальных субъектов (прогрессивных классов и передовых мыслителей) бывает способна подняться выше того обыденного взгляда на вещи, который может отражать действительность лишь в границах непосредственно наблюдаемых фактов и повседневных явлений, — способна проникнуть в историческую сущность этих явлений и предугадать дальнейший ход истории — «апеллировать от изживших себя фактов к так называемой вечной справедливости». И хотя форма такого мышления не может считаться научной, его «выводы» — приговор капиталистической системе — являют собой «симптом» для исторической науки, т.е. исходный пункт и идейный пафос для собственно теоретического анализа. Такова мысль Энгельса, изложенная им в «Анти-Дюринге» (см. [2, т. 20, 153—154]).

С другой же стороны, каким образом философия истории, оставаясь объективной наукой, может содержать в себе положения, кои по своему социально-практическому значению имеют тот же смысл, что и «нравственное негодование» или «апелляция к справедливости»? Более конкретно: исторический материализм выявляет объективные законы истории, которые предопределяют спо-

---

<sup>1</sup> В «Анти-Дюринге» Энгельса мы находим рассуждение, подобное тому, которое было только что приведено. Там, в частности, говорится, что в условиях кризиса социально-экономической системы массовое моральное сознание начинает «апеллировать от изживших себя фактов к так называемой вечной справедливости». До этого же моральную критику капитализма представляют отдельные социалысты-утописты (Сен-Симон, Фурье, Оуэн), причем их протесты поначалу «в эксплуатируемых массах не встречают никакого отклика» [2, т. 20, 153].

собы человеческой деятельности и вместе с тем сознание социальных субъектов; каким же образом такая философская позиция может признать правомерность нравственной оценки, которая подвергает осуждению и отрицанию существующую действительность? Или: если исторический процесс совершается по неумолимой необходимости, то какой смысл имеет борьба «за лучшее будущее»? И не является ли понятие исторического прогресса, включающее представление о лучшем будущем, простым переформулированием исторической последовательности событий, в плане которой все позднейшее лишь обозначается как «лучшее» по сравнению с предыдущим? Но должна ли всякая оценка хода истории основываться на критериях, не зависящих от самого исторического процесса, который-то и нужно «измерить» и «оправдать»? Иначе говоря, не вступает ли точка зрения исторической науки в противоречие с собственно человеческой, ценностно-нравственной позицией? Такого рода обвинения не раз предъявлялись марксизму со стороны его идейных противников.

Все дело в том, что исторический материализм является в той же мере философией истории, сколь и философией человека, и, стало быть, понятия объективного закона, необходимости, естественно-исторического закона здесь не мыслятся в отрыве от исторического саморазвития человека как единственного субъекта этого процесса. *«История не делает ничего... — писали Маркс и Энгельс. — Не «история», а именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все это... История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека»* [2, т. 2, 102]. Или, как формулирует этот же принципиальный тезис Ленин, *«история вся и состоит из действий личностей...»* *«Ход вещей» и состоит в действиях и «влияниях» людей и ни в чем больше...»* [3, т. 1, 415, 417] *«...Исследую действительные общественные отношения и их действительное развитие, я исследую именно продукт деятельности живых личностей».* *«Другими словами: социолог-материалист, делающий предметом своего изучения определенные общественные отношения людей, тем самым уже изучает и реальных личностей, из действий которых и слагаются эти отношения»* [там же, 427, 424]. Или же в другом месте: *«...Идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории: история вся слагается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей»* [там же, 159].

Применительно к рассматриваемой здесь проблеме эти ленинские высказывания имеют особое значение, ибо сам Ленин обсуждает в данном случае как раз вопросы о соотношении философского детерминизма и нравственности, исторического объяснения и моральной оценки, анализа действительности и идеала, идеи исторической необходимости в теории и свободы воли в морали. Общеизвестны слова Ленина о том, что идея детерминизма в философии и социологии «нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий», что, стало быть, нет никакого конфликта между детерминизмом и нравственностью [там же, 159, 158]. Это означает, что диалектико-материалистическая философия вовсе не подрывает почву под моральным воззрением и соответствующим способом мотивации в сфере личностного действия и самосознания. Но более того, нравственная

позиция известным образом включена в систему воззрений философа-материалиста. «Марксист исходит из того же идеала» (что и социалист-утопист), но в отличие от утописта-народника в своем социологическом анализе сличает этот идеал «с существующими классовыми противоречиями», понимает его «как требование такого-то класса, порождено такими-то общественными отношениями (которые подлежат субъективному исследованию) и достижимое лишь так-то вследствие таких-то свойств этих отношений» [там же, 436]. Иначе говоря, в марксистском воззрении на мир сочленяются оценочное отношение к действительности и ее объективное объяснение; в его рамках ставится «кроме вопроса о том, хорошо это или дурно, еще вопрос о том... как и почему именно так, а не иначе» складывается существующее положение вещей [там же, 425].

С этой точки зрения оказывается, что нет никакого противоречия в том, что идеалы, с одной стороны, «должны осуждать факты, указывать, как изменить их, проверять факты», а с другой — «эти идеалы могли явиться только известным отражением действительности, что их, следовательно, необходимо проверить фактами, свести к фактам», что, однако, отнюдь не означает «примирения с фактом» [там же, 435]. Просто здесь смыкаются два различных угла зрения — нормативно-оценочный, когда мыслитель-философ сам занимает определенную социальную позицию и выдвигает какой-то идеал от своего собственного имени, и научно-исследовательский, когда этот же идеал выступает в качестве объекта его изучения. Оба этих аспекта рассмотрения социальной проблемы законны, но лишь взаимно дополняя друг друга; не следует один подставлять на место другого.

Если нормативный способ рассмотрения социально-исторической проблемы притязает на то, чтобы быть методом социологии (как это происходит у народника Михайловского), то свое рассуждение социолог «начинает с утопии», а «собственные представления этого социолога о рациональном сами отражают (бессознательно для него самого) данную социальную среду»; претендуя на изучение «живой личности» в истории, он на самом деле превращает эту личность в «куклу», начиная «ей голову своими собственными «помыслами и чувствами» (ибо в рамках нормативного рассуждения мыслитель способен мыслить нечто только от своего собственного имени); в результате же, в плане социально-практическом, «от такого занятия получают одни только невинные мечтания» [там же, 424, 427].

Если же социальная философия ограничивается только задачей объективистского объяснения, говорит лишь о «непреодолимых исторических тенденциях», но не выявляет конкретных социальных субъектов деятельности (классов), определяющих эти тенденции, не становится «при всякой оценке события... на точку зрения определенной общественной группы», то, «доказывая необходимость данного ряда фактов», исследователь «всегда рискует сбиться на точку зрения апологета этих фактов» [там же, 418, 419]. Такая позиция еще не дорастает до уровня «критического материалистического исследования», до понимания того, что «историю делают «живые личности»

[там же, 424, 427]<sup>1</sup>. Как раз в этом пункте Ленин и видит разницу между объективизмом, экономическим материализмом и подлинным материализмом, марксизмом.

В «Философских тетрадах» Ленина мы находим ряд замечаний, которые имеют самое близкое отношение к рассматриваемой здесь проблеме взаимосвязи философии и нравственности. Конспектируя те разделы гегелевской «Науки логики», где говорится о соотношении познания и воли, идеи истины и добра, теоретического и практического, Ленин отмечает, что здесь хорошо показаны «две стороны, два метода» и одновременно способы преодоления «односторонности» «субъективности и объективности». Причем, если Гегель резюмирует практическое отношение человека к действительности в категории добра, то Ленин, напротив, усматривает в нравственных идеях соответствующие общеполитические корреляты и переводит «практическое» в традиционно-этическое смысле в понятие социально-исторической практики как категории диалектико-материалистической философии. И здесь обнаруживается, что нравственное отношение к миру несет в себе несомненные моменты того революционно-критического отношения к действительности, каковое составляет ядро философии марксизма. Идею добра, например, Ленин интерпретирует следующим образом: понятие добра, которое «противостоит действительному», выражает «уверенность в своей действительности и в *недействительности* мира», имеет тот смысл, «что мир не удовлетворяет человека и человек своим действием решает изменить его»; «т.е. под «добрым» разумеется *практика* человека = требование (1) и *внешней* действительности (2)» [3, т. 29, 194, 195]. Подмеченный же Гегелем «переход идеи истины в идею добра» и обратнo анализируется Лениным так же, как и взаимопереход «теории в практику» [там же, 198]. «Проверка субъективных идей, критерий объективной истины» посредством практики оказываются подобны тому, как «*благая цель*» удостоверяет свою действительность и объективность средствами, ее осуществляющими [там же].

Таким образом, философская позиция классиков марксизма ни в коей мере не является внешне чуждой или противостоящей моральному воззрению как своему антиподу, что довольно часто стремились показать буржуазные комментаторы и

---

<sup>1</sup> Приведенные выражения В.И. Ленина полемически направлены непосредственно против народника Н.К. Михайловского, но скрыто подразумевают и «объективистскую позицию» П.Б. Струве, который «опустил» в своей критике народничества вопрос о роли личности и соответствующее различие между социологической утопией и критическим материалистическим исследованием [там же, 424]. В условиях того времени идеология народничества оставалась еще главным идейным противником марксизма в российском освободительном движении, и Ленин считал возможным использовать его критику «легальными марксистами». С этим тактическим соображением было связано известное перемещение акцентов в ранних работах Ленина «Что такое «друзья народа»...» и «Экономическое содержание народничества», подчеркивание объективно-исследовательской стороны в марксистском учении. Иногда Ленин ограничивается лишь поправками применительно к таким, например, суждениям Струве: «...Экономический материализм подчиняет идею факту, сознание и должествование — бытию» [там же, 435].

критики марксизма. Поскольку первоочередной задачей утверждения коммунистического воззрения было обоснование позиции исторического материализма и революционно-практической программы общественного переустройства (задача, которую Маркс и Энгельс решали в основном в 40—50-е гг. и которую Ленин должен был решать в условиях России в 90-е гг. XIX в.), постольку в данном вопросе преобладали акценты критики морализирования как наиболее явной формы проявления философско-исторического идеализма или же способа перенесения критериев здравого смысла в теорию. Известная заостренность полемики с идейными противниками становящегося нового миропонимания и создавала подчас внешнюю видимость «взаимоисключения» исторического материализма и точки зрения морали<sup>1</sup>. Но заметим, что и на этой стадии классики марксизма вовсе не противопоставляют философию моральной форме мышления; для этого периода характерна критика и чисто философского воззрения на человека и историю. (Показательно, что и Ленин в своих ранних работах предпочитает говорить о марксистской «социологии», а не философии истории.)

Поскольку же на передний план выдвигалась проблема «доставания» теории исторического материализма «доверху» (задача, которую Энгельс потом сознательно обозначил в своих письмах 90-х гг.), мораль как особая форма сознания органично включалась в «верхние этажи» социальной системы и исторического воззрения. Более того, в той мере, в какой возрастала проблема формирования в революционных массах научно-коммунистического воззрения, все чаще обращалось внимание на то, что соответствующие нравственные представления и убеждения включаются в арсенал идейных источников и гуманистических предпосылок марксистского учения.

При таком повышенном внимании к нравственным вопросам обнаружилось, что критические моральные настроения массы несут в себе известную способность

---

<sup>1</sup> При поверхностном прочтении марксистских трудов данного периода можно обратить внимание главным образом на то, что Маркс и Энгельс употребляют термины «мораль», «совесть», «справедливость» и т.п. преимущественно в критическом и ироническом смысле (чаще всего в кавычках), показывая при этом несостоятельность чисто нравственного способа разрешения теоретических и практических проблем времени. Но все дело в том, что в этих случаях такое словоупотребление является в определенном смысле навязанным Марксу и Энгельсу теми философствующими идеологами, которые придали злоупотребляемой ими нравственной терминологии ходульно-лицемерный характер («...Чем больше их (идеологических представлений. — О.Д.) лживость разоблачается жизнью... тем все более лицемерным, моральным и священным становится язык...» — писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» [2, т. 3, 283—284]. Характерным примером подобного иронического словоупотребления является часто цитируемое в нашей этической литературе рассуждение Маркса и Энгельса о «совести» присяжных, которые могут судить рабочих только со своей классовой точки зрения. «Совесть» привилегированных — это ведь и есть привилегированная совесть» [2, т. 6, 140]. Рассуждение имеет как раз тот смысл, что в данном случае говорить о совести не приходится. Иные критики марксизма часто обращают внимание на цитату Ленина из Зомбарта: «В самом марксизме от начала до конца нет ни грамма этики» [3, т. 1, 440], не обращая внимания на то, как сам Ленин разъясняет то, что он считает «справедливым» у Зомбарта: «этическую точку зрения» марксизм «подчиняет» (а не отвергает) «принципу причинности» [там же, 440—441].

стихийного исторического предсказания. Но в еще большей мере нравственно-гуманистический аспект марксистского учения обретал значение в условиях, когда проблема формирования массового коммунистического сознания повернулась в плоскость позитивного социального строительства. В этом смысле знаменательна речь Ленина на III съезде Коммунистического Союза Молодежи, пронизанная сквозной идеей: строить новое общество способны люди, для которых их теоретическое и общее мировоззрение стало повседневной нравственно-практической позицией. «Надо, чтобы все дело воспитания, образования и учения современной молодежи было воспитанием в ней коммунистической морали» [3, т. 41, 309].

В современном состоянии марксистско-ленинской философии проблема ее отношения к морали как особой форме освоения человеком своего мира остается вполне актуальной и, можно сказать, получает еще более заостренное звучание. С одной стороны, философия исторического материализма делает нравственность одним из объектов своего анализа в общей системе социального целого, анализируя ее как отрасль духовного производства и одну из форм отражения общественного бытия в общественном сознании. В этом плане еще вряд ли можно говорить о каком-то соотношении философии и нравственности, здесь имеет место обычное отношение теории к своему предмету. Однако, с другой стороны, в самом философском воззрении обнаруживаются глубинные истоки и посылки, далеко выходящие за границы собственно теоретического сознания, и оно оказывается поверяемым критериями общечеловеческого, смысложизненного и ценностно-ориентированного сознания, формирующегося в самом процессе исторической практики, а не в специализированных областях научного мышления.

В проблеме соотношении гуманистической и собственно научной стороны в марксистском учении, которая лишь относительно недавно попала в поле специального исследования, в дискуссии по проблеме ценности, происходившей в 60-х гг. в советской философии, в качестве самого существенного можно вычленить именно этот аспект: в каком смысле и каким именно образом общее мировоззрение, теоретическим выражением которого является марксистская философия, включает или вбирает в себя материалы и формы нравственно-ориентированного отношения к миру и каким образом собственно научная теория способна критически перерабатывать и переосмысливать эти материалы и способы мышления.

Вряд ли эту проблему можно считать полностью разрешенной на данной ступени исследования и происходящих обсуждений. Сами полюсы сопоставления — философия и мораль — подлежат еще дальнейшему изучению. Если вопрос о предмете марксистской философии продолжает оставаться широко дебатруемым уже третье десятилетие, то вопрос о специфике морали попал в фокус пристального внимания марксистских исследователей лишь в последние годы. Соответственно и проблема соотношения философии и морали в рамках марксистского мировоззрения, которая была очерчена в данной статье лишь в самом общем виде, нуждается еще в более детальном и доскональном исследовании.

## НАУЧНАЯ ИСТИНА И МОРАЛЬНОЕ ДОБРО<sup>1</sup>

Вопрос о соотношении науки и нравственности далеко не из новых. Уже в XIX в. шли на эту тему бурные дебаты, а после того, как в начале XX в. наука и мораль, казалось, заняли в литературе позиции устойчивого противостояния, спор о двух «ипостасях» духовного мира человека разгорелся с новой силой. Он велся в форме спора о «рационализме» и «романтике», о «физиках» и «лириках», о разуме и чувстве, об общественно целесообразном и лично-интимном, об исторической необходимости движения к будущему и о личной судьбе, трагедии и счастье отдельного человека, не повинующихся диктату всеобщей закономерности. Затем как-то само собой получилось, что, в сущности, та же по содержанию тема получила означенное наименование — стала спором об истине и добре, о научном знании и нравственности.

Почему так произошло? Уже давно многих людей беспокоит, что ни научно-технический прогресс сам по себе, ни профессиональные занятия в области точного знания не создают предпосылок всестороннего развития личности, не решают всех проблем житейского и тем более духовного порядка. Для этого нужно «что-то еще другое». Но это «другое» долгое время казалось многоликим и неопределенным, принимающим многозначный смысл и образ.

Чрезмерно широкий охват проблемы настораживает. Невольно возникает вопрос: не смешиваются ли здесь вещи совершенно разные, требующие каждый раз специального рассмотрения? Мораль — это, конечно, не «лирика» в отличие от «физики», не «сокровенное» в противоположность объективному закону человеческого бытия и не просто личная судьба или призвание, никак не соотносимые с исторической необходимостью. Романтика и борец, жизненный удел и успех, воля и подвиг, вина и трагедия — все это, хотя и связано в жизни человека (ведь «все в мире связано»), вещи непосредственно несопоставимые, разнопорядковые. Без необходимой точности в определении границ проблемы была бы невозможной этика — наука о морали. Сама же мораль вместе с тем не наука; объективное познание действительности не есть еще выбор нравственной позиции, решение интеллектуальной задачи не равнозначно совершению морального поступка, и долг не истина, а нечто совсем другое.

Если допустить, что все прекрасно разбираются в том, что такое наука и истина, что такое прекрасное, и из житейского опыта знают, в чем состоит счастье и поражение, желание и стремление, воля и ее исполнение, то следует все же уточ-

---

<sup>1</sup> Статья впервые опубликована в сб. «Наука и нравственность» (М.: Политиздат, 1971. С. 268—322).

нить, что же такое мораль. Дело в том, что, на наш взгляд, в споре о соотношении морали и науки именно нравственность осталась чем-то неопределенным и зыбким, получающим то или иное значение в зависимости от доказываемых точек зрения. Поэтому в определенных границах обсуждаемую проблему можно попытаться решить путем «уточнения терминов», выяснения природы и специфики морали.

## ПРЕДЫСТОРИЯ ВОПРОСА: ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ И КАНТ

Истоки проблемы лежат в глубокой древности — в восточной и античной философии. Но чтобы не отпугивать читателя слишком долгой предысторией, начнем с более близкого нам Просвещения. Дело в том, что, с одной стороны, просветительское понимание проблемы до сих пор еще не изжито окончательно, и, с другой, именно поэтому в адрес Просвещения чаще всего бросаются сейчас на Западе обвинения: оно-де слишком упростило проблему соотношения науки и морали.

Идеологи французского Просвещения XVIII в. (чаще всего именно их имеют в виду) решали означенную проблему действительно весьма простым образом. Мораль, рассуждали они, нужна людям для того, чтобы правильно организовать жизнь, но для того же нужна и наука, призванная помочь человеку обрести все необходимое, включая и счастье. В этом задачи морали и науки совпадают. Правда, наука изучает мир как он есть, мораль же говорит человеку, что он должен делать. Это, конечно, вещи разные. Но выбор поступков должен основываться на знании действительности, на понимании фактов и обстоятельств. А это уже — задача науки. Такова была простая суть дела, очевидная еще для просветителей.

Впрочем, просветители вовсе не ограничивались заявлениями, что простая констатация фактов уже решает вопрос о должном. Их современные оппоненты на Западе (например, неопозитивисты) напрасно сводят проблему к соотношению «фактов» и «ценностей», описанию сущего и решению о должном. Для просветителей было ясно, что научное знание выделяет в сущем определяющее (сущность), что не всегда поддается простому наблюдению или исчерпывается «информацией». Если должное и основывается на том, что есть, то сущее может оказаться чем-то отличным от непосредственно наблюдаемого. Такова «человеческая природа» — потаенная сущность человека, на которую может быть совершенно непохожа фактическая жизнь людей, их привычки, склонности, устремления, общественные установления, социальный порядок и законы государства. «Подлинный» человеческий интерес — это не то, что люди фактически хотят, а то, что они должны хотеть соответственно своей «природе». Но раз «природу» человека выясняет наука, то именно она должна объяснить людям, как им следует поступать. Быть нравственным — значит действовать в согласии с собственным правильно понятым интересом.

Но не противоречат ли потребности внутренней природы человека внешней необходимости? Ведь есть еще законы окружающего мира, природы и общества, с которыми также должны соотноситься поступки людей. И откуда вообще возникают противоречия между субъективными устремлениями, потребностями



человека и диктуемыми ему извне законами, требованиями, внешними препятствиями и принуждением? Ведь в принципе законы внешнего мира, вселенной и общественной жизни совпадают с требованиями «подлинной» природы человека. Все это, по убеждению просветителей, следствия печальных недоразумений в жизни человека, исторических заблуждений и отклонений от единственно правильного, «естественного» пути. Пороки общества и преступления людей в конечном счете есть результат неведения, предрассудков и невежества, извращенного понимания людьми своих собственных интересов. Если человек поймет свой «подлинный» интерес, он будет поступать на пользу себе и другим, т.е. морально. Устранить моральные пороки, стало быть, должно просвещение.

Глубокое убеждение в том, что человек находится в гармонии с окружающим миром, и было начальной предпосылкой просветительского единства науки и морали. Изучение всего сущего — это и есть самопознание человека<sup>1</sup>. Знание же себя равнозначно пониманию своего долга. Обязанность и интерес в конечном счете совпадают.

Но удовлетворит ли нас эта просветительская концепция?

Одно время среди философов было принято хвалить мыслителей прошлого уже за то, что они, безусловно, верили в безграничные возможности и способности человека, в том числе и в его прирожденную склонность к добродетели.

Но оптимизм идеологии Просвещения разоблачило время. Он оказался несостоятельным прежде всего в силу его некритического отношения к тогдашним условиям общественного бытия. «Царство разума», грезившееся просветителям, обнаружило себя в виде системы частного предпринимательства. В основе вселенской гармонии лежала весьма нехитрая модель идеализированного буржуазного общества: частный предприниматель, руководствуясь во всем своим «правильно понятым» интересом, представлялся его философскому истолкователю «естественным» благодетелем общества; он ведь получает прибыль только при условии, что дает работу одним и полезные предметы и услуги — другим. Для этого облагоустроенного логикой философской абстракции исторического персонажа долг и интерес полностью совпадают. К тому же именно он объявил себя поборником научного знания.

Ну, а теперь посмотрим, откуда произрастает скептическое отношение к науке в плане ее нравственной значимости. Можно назвать нескольких мыслителей, выступивших с критикой идей Просвещения. Выберем из них того, кто сделал это раньше других и наиболее последовательно, а потому стал предтечей современной антитезы науки и морали. Иммануил Кант — вот тот мыслитель, который наиболее остро осознал кризисное состояние человеческой проблемы — соотношения научно-технического прогресса и нравственного назначения разумного существа.

---

<sup>1</sup> Просветители в этом смысле продолжали весьма древнюю традицию. На фронте Дельфийского храма было написано изречение: «Познай самого себя — и ты познаешь Богов и Вселенную». Утверждают, что эта мысль пришла к грекам с Востока.

В связи с разговором об историко-философских оценках, о наших сегодняшних симпатиях и антипатиях к представителям идейной жизни прошлого заметим кстати, что есть мыслители, которые весьма болезненно переживают и отражают в своих писаниях трагические противоречия эпохи. Подчас это оборачивается глубоким скепсисом и неуверенностью в возможностях человека, иногда постулированием неразрешимых альтернатив, вообще негативным разрешением проблем. Такое решение вопроса, конечно, никак нас удовлетворить не может. Но в том, может быть, и состоит историческая заслуга этих мыслителей, что они не снимают проблему в успокоительном синтезе противоположностей, а предельно обнажают ее, и нам предстоит решать ее уже во всей сложности и противоречивости. Кант был именно таким мыслителем. Подвергая критике неприемлемые для марксистов положения его философии, мы вместе с тем должны по справедливости воздать ему за его обостренную и беспокойную совесть. К тому же кантовский скептицизм был своеобразной критикой буржуазного образа жизни.

С точки зрения Канта, наука мало чем может помочь человеку в решении его нравственных проблем, ибо она изучает лишь то, что существует эмпирически или составляет скрытую природу сущего. Фактически интересы, потребности, желания и стремления — все эти «естественные отправления» человеческого рода не представляются Канту отвечающими подлинной человеческой сущности, а потому и залогом нравственности людей. Кант нигде не высказывался определенно о своем отношении к достоинствам и недостаткам человека и тем более о том, какого исторически конкретного человека он имеет в виду. Лишь задним числом теперь можно сказать, что Кант косвенно подверг критике именно буржуазного индивида, какового он только и видел в современной ему действительности. Мысль же самого Канта движется как бы в системе чистой логики и дефинитивных разграничений: то, что есть в человеке, не является еще основанием его морального долга. Позитивные науки о человеке, изучающие его в реальных проявлениях, — антропология и психология — не имеют, с точки зрения Канта, никакого отношения к этике, науке о должном.

Кант отнюдь не был иррационалистом и не собирался отвергать практические завоевания науки и технического прогресса. Он понимал, что наука имеет определенное практическое значение для человека, в том числе для принятия им решений, как следует поступить в том или ином случае. Если надобно достичь какой-то цели, следует применять соответствующие средства, методы, действия. Эту взаимосвязь действия и знания Кант выразил в формуле «условного императива»: для достижения искомого результата должно поступать определенным образом. Наука и призвана подсказать, как следует действовать, но при условии, что заранее положены преследуемые человеком цели. Но это, как полагал Кант, отнюдь не решение нравственной проблемы. Последняя касается выбора самой цели, причем такой цели, которая не является средством по отношению к другой цели, а есть цель в себе, высшая и безусловная. Это вопрос о том, в чем же состоит назначение человека.

Нравственная задача формулируется Кантом в известном «категорическом императиве»: поступай согласно такому правилу, какое могло бы стать законом жизни всех людей, чтобы ты в своем лице совершал выбор за все человечество. Но

на вопрос, как же именно следует поступать, какой выбор следует считать правильным, Кант так и не смог ответить. В этом заключается его пресловутый формализм.

И некоторые участники нынешней дискуссии, отстаивая точку зрения единства науки и морали, доказывают ее тем, что без знания фактов, возможных результатов своих действий, средств и методов достижения поставленных целей человек не способен принять правильное решение. Его благие пожелания и нравственные мотивы останутся нереализованными или приведут к пагубным последствиям. Допустим, что это так, хотя и звучит несколько категорично: ведь не всегда человек совершает выбор на основании достоверного знания.

Кроме того, разве для нас неважно, каковы должны быть «благие пожелания», в чем состоит «нравственный мотив»? Разве достаточно только получения «полезных результатов»? Если эти пожелания и мотив должны содержать в себе лишь мысль о полезных последствиях, то откуда берется само понятие «полезного»? Что же именно полезно человеку? Ведь это нечто отличное от известных фактов. Но предположим даже, будто вопрос о том, что полезно и что вредно человеку и обществу, раз и навсегда решен. И в таком случае возникает порочная (опять-таки знакомая из истории человеческой мысли) альтернатива. Одни мыслители полагали, что прогресс общества и человека совершается благодаря действиям, продиктованным «благими пожеланиями». И их столь, казалось бы, рационалистическая концепция, согласно которой человек знает, чего он хочет, и в зависимости от верности этого знания достигает нужных ему результатов, приводила к наивному морализированию в истолковании исторического процесса: история есть исполнение нравственных идеалов, праведники — ее единственные творцы. Другие мыслители, уловившие в ходе человеческого прогресса противоречие между помыслом и свершением, желаемым и достигаемым, были склонны к иной трактовке истории (к числу их, кстати, принадлежали Кант и Гегель). История вершится людьми, преследующими эгоистические интересы (или, по крайней мере, не ведающими, что творят), а результатом их суммарных действий, в силу логики провидения (или абсолютного духа), является прогресс человечества в целом.

Стало быть, даже если мы можем теперь, обладая научным мировоззрением, проследить в истории и общественной жизни причины и следствия, показать связь между действиями и их результатами, то это не значит, что люди всегда поступают только на основании такого знания. Речь идет не о действительных причинно-следственных связях (как и что происходит), а о том, как люди идеально, субъективно выбирают свои цели. И здесь мы пока еще ничего не возразили Канту. Согласно его пониманию, собственная сфера нравственного выбора начинается лишь там, где человек задается вопросом, в чем состоит его высшее, конечное назначение. Ну, а если таковое уже известно, в остальном следует поступать «по науке». Это — область средств и методов.

Уясним себе характер поставленной, но так и не решенной Кантом проблемы, которую предстоит теперь решить нам. Люди одновременно преследуют множество целей, добиваются конкретных результатов для того, чтобы затем достигать

следующих, более отдаленных целей. И так до бесконечности. Общественная жизнь в известном смысле складывается из необозримого множества взаимосвязанных целей, каждая из которых может быть определена, обоснована и объяснена посредством других целей. Но можно ли определить с помощью этой бесконечной цепочки целей назначение и смысл человеческой жизни? Ответить на этот вопрос положительно — значит исходить только из того, что есть, из природы существующего в данный момент. И действительность, определяемая таким образом, будет целесообразная, но еще не целеполагающая.

Поставленный вопрос касается не того, насколько слаженно действуют звенья той или иной социальной системы, насколько целесообразны в ее рамках те или иные действия. Это вопрос о праве самой системы на существование. Даже социология, способная многому научить в области регулирования и организации общественной жизни, не способна целиком ответить на данный вопрос: она, на наш взгляд, изучает самовоспроизводящиеся социальные системы, но не логику исторического процесса в целом, приводящего к смене одних формаций другими, и тем самым она не раскрывает смысла человеческого бытия. Вопрос же собственно нравственный заключается в том, ради чего и во имя чего следует и стоит жить человеку? Это вопрос мировоззренческий: законно ли существующее в силу самого факта его существования? Как должен быть устроен социальный мир человека? Часто этот вопрос решается не сообразно наличной действительности, а вопреки ей: человек должен жить иначе, чем живет фактически.

Другой стороной кантовского учения о морали является различие практических результатов и нравственной характеристики поступка. Если человек поступает правильно, то он всегда достигнет своей цели. Но если он поступает правильно не в плане простой целесообразности и эффективности, а в нравственном смысле, то никто и ничто не гарантирует ему успеха. Необходимость социальных обстоятельств, «логика фактов» не всегда толкают человека на подлинно нравственные действия. Но и поступки, продиктованные моральным долгом, не всегда отвечают практическим интересам, не всегда сообразны обстоятельствам. Если даже человек прекрасно осознает свой моральный долг, то он далеко не всегда поступит в соответствии с этим долгом. Внешние препятствия, принуждение, боязнь конфликта с общественным мнением, собственные привычки и частные интересы могут противодействовать совершению нравственного деяния. Известно, что из констатации этих фактов Кант сделал идеалистические выводы. Но нас сейчас интересуют не они (поскольку мы не занимаемся в данном случае историко-философской оценкой кантовского наследия), а сама поставленная проблема.

На чем основывается сила морального долга? Почему поступать сообразно обстоятельствам не всегда правильно? Откуда возникает у людей право судить сами обстоятельства и подвергать их отрицанию, если они не отвечают назначению человека? И почему нравственное действие вопреки логике простой целесообразности не получает соответствующего вознаграждения? История свидетельствует также о том, что некоторые моральные заповеди, не согласовавшиеся с социальны-

ми условиями и практически невыполнимые, тем не менее пережили многие эпохи и сохраняют значение для современного человека. Как это могло произойти?

На границе XIX и XX вв. был поставлен еще один вопрос: можно ли считать нравственные представления, как и науку, областью объективного знания? Вопрос этот принимал различные значения в зависимости от философской ориентации тех, кто его формулировал.

Знание (в том числе и научное) всегда «описывает» налично существующее, наблюдаемое фактически и удостоверяемое эмпирически. Но должное может и не претворяться в действительности: из того, что нечто достойно и ценно, логически не следует, что оно есть или будет.

Представление о должном — вовсе не знание, поскольку оно ничего не говорит нам о том, что есть, а простое выражение воли или эмоции. Нетрудно заметить, что эта — неопозитивистская — интерпретация проблемы (мы намеренно освободили ее от специальных логических тонкостей), в сущности, является перепевом того же Канта.

Приведем и другое толкование проблемы, развиваемое философами-неопротестантами, рассуждения которых мы также освободим от специально религиозной терминологии и чисто теологической проблематики. Человек обычно поступает по логике социальной целесообразности, достигая при этом известных практических результатов. Общество предъявляет к человеку определенные требования, которые он должен исполнять, иначе будет невозможной социальная жизнь. Но эта область практического «благоразумия» не есть сфера «подлинного», собственно морально-го поведения человека. К такой сфере относятся лишь верность абсолютным нравственным заповедям, высшей справедливости, бескорыстность морального мотива. Эта вторая сфера находится в состоянии непримиримого конфликта с миром «естественного» и социального бытия человека. Нравственное добро не может возникнуть из погрязшей в пороке общественной жизни и не способно целиком воплотиться в социальной действительности. И в данной концепции речь, как видим, идет, в сущности, о том же.

Все, что здесь говорилось, имеет тот смысл, что не следует при решении волнующего нас вопроса начинать с констатации «общеизвестных истин» и рассуждать «логично». Пока мы будем довольствоваться констатацией очевидностей на уровне здравого смысла и элементарных начал науки, будут сохранять свое значение и продолжать будоражить умы концепции далеко не научного порядка.

## НАУКА И МОРАЛЬ: ОТКУДА ИХ РАЗЛИЧИЕ?

В наше время проблема соотношения науки и морали приобрела в некотором отношении специфический смысл, хотя принципиальное содержание ее еще находится в границах кантовского противостояния условного и категорического императивов. Наука открыла ядерную энергию (и многое другое), и это достижение человеческого ума и техники может быть использовано на благо и во вред человечеству.

Отсюда и возникает альтернатива. Наука неморальна, говорят некоторые западные мыслители, философы и ученые, от нее самой не зависит, в каком направлении будут применены ее данные и достижения. Науку, стало быть, надо дополнить неким иным способом человеческого разума, в том числе и моралью, которая должна подсказать, как и для чего прилагать открытия науки. Наука никогда не была еще столь моральна по своему значению, возражают другие, ибо сейчас, как никогда, последствия научных открытий оказывают влияние на судьбу человека. Поэтому ученый должен проникнуться сознанием своей ответственности за человечество. Стало быть, наука столь же подчиняется моральному закону, как и любой другой вид человеческой деятельности.

Что можно сказать по поводу этой антитезы? Не нужно быть специалистом по этике, чтобы заметить, что оппоненты, в сущности, ни о чем не спорят между собой. Просто одни заостряют и драматизируют проблему в силу своей склонности к трагическому или пессимистическому складу мышления, а другие, напротив, говорят то же самое в оптимистических тонах. Впрочем, заметим: видеть моральность науки в том, что ее необходимо каким-то образом ограничить, просто нелогично. Если к науке и ученому предъявляются определенные моральные требования, то это значит, что сама по себе наука как таковая не вырабатывает таких требований, а нуждается в том, чтобы они были сформулированы моралью.

Но попробуем все же выйти за границы подобной постановки вопроса и решить, способна ли наука со всеми ее атрибутами рационально-логического мышления и верифицируемого опыта не только показать пути достижения известных целей, но и помочь человеку в выборе этих целей. В чем порочность кантовской дилеммы и вообще того философского мышления, которое не выходит за ее рамки? Прежде всего в том, что конечная, или высшая, цель человеческих стремлений берется как нечто совершенно безусловное, ничем не детерминированное и потому рационально и эмпирически неопределимое. Откуда же вообще берутся эти «высшие цели», т.е. цели, которые не определяются налично сущим, системой данных социальных отношений, а, напротив, обосновывают, оправдывают или отрицают и осуждают это сущее?

Действительность человеческого бытия вовсе не располагается в некоей одной плоскости. Наряду с налично сущим есть еще сущностное, закономерное, определяющее это сущее. В социальной жизни человека сущностные характеристики его бытия далеко не всегда находятся в отношении прямой причинной зависимости с внешними обстоятельствами и фактами. Иногда, напротив, между ними возникает разительное противоречие. В этом и состоит логика исторического движения: одна и та же социальная действительность (например, современное капиталистическое общество) и воспроизводит себя в виде системы наличных фактов, и чревата тенденцией, которая рано или поздно разрывает упорядоченность системы. Это тоже связь, но принципиально иного порядка — связь перехода, развития, движения к будущему. Социальные противоречия и конфликты, борьба классов, столкновение идеологий — явления, объяснимые лишь с точки зрения сущности. И только в контексте исторического движения, которое столь же обусловлено исторически

предшествующим и современным, сколь и создает нечто принципиально новое, можно понять возникновение целей, идеалов, критики сущего и революционных программ социального переустройства, противостоящих действительности как должное.

Наука способна, таким образом, объяснить возникновение «высших целей» человека, выходящих за границы системы наличных связей существующего общества. Но может ли наука дать основание таким целям?

При объяснении происхождения целей человек рассматривается как одно из звеньев функционирующей и развивающейся системы, как объект действия социально-исторических закономерностей и агент «естественно-исторической необходимости». Проблема же обоснования, «оправдания» (как иногда выражаются философы-моралисты) целей предполагает рассмотрение человека как деятельного, свободного и целеполагающего субъекта. Здесь-то и заключается разница. Объяснить, как и почему тот или иной человек стал таким, каков есть (каковы были социальные условия и жизненные обстоятельства, как человека воспитывали, чему его научили, каковы причины совершаемых им поступков и происхождение руководящих им побуждений), не значит еще оправдать поведение человека, выявить его ответственность, его заслугу и вину. Иногда требуется, чтобы человек поступал и вопреки обстоятельствам, чтобы он выступил против тех самых «фактов», которые предопределили его самого.

Откуда же возникает различие двух способов рассуждения: с одной стороны — «по науке», с другой — по логике морали? Решение поставленного нами вопроса зависит прежде всего от того, как понимается (или что представляет собой в действительности) наука. В так называемой позитивной науке, представленной множеством относительно обособленных и специализированных областей исследования, о которой нельзя говорить как о «науке вообще», а всякий раз необходимо уточнить, какая же конкретно дисциплина подразумевается, предмет изучения рассматривается как нечто внешнее сознанию исследователя. Мыслительная же деятельность ученого принимается во внимание лишь как методика, способ оперирования с объектом, т.е. как нечто вспомогательное, от чего можно полностью отвлечься, как только получен искомый результат. Причем неважно, нужны ли человеку и для чего изучаемый данной специализированной наукой предмет и полученный результат. Важен только сам процесс познания, поиск научной истины. В результате абстракции, отвлечения изучаемого объекта от человеческого мира предмет выступает в сознании ученого как нечто индифферентное к субъекту и в этом смысле объективное.

Как будут использованы, применены данные научного познания — это уже выходит за рамки самого процесса научного исследования. Конечно же, ученый может быть одновременно общественным деятелем, морально ответственным лицом, гражданином, наконец, мыслителем, рассуждающим о судьбах мира. И в таком случае ему не безразлично, как применяются его открытия. Но, подчеркиваем, сам по себе способ рассмотрения мира как совокупности объектов еще не определяет практического освоения этого мира человеком. Поэтому-то научные данные

могут быть использованы и так и этак. Характер их приложения зависит не от самой науки.

Человек тоже может стать предметом изучения позитивной науки, например социальной психологии. Но последняя способна объяснить лишь ближайшие причины массово-средних, обычных и «отклоняющихся» (в ту или другую сторону) поведенческих акций человека и указать методы направленного воздействия на сознание и чувства людей. Однако она не может указать, как же именно человеку должно поступать не просто в плане приспособления к наличным социальным условиям, а в плане сознательного творчества этих условий, преобразования самих предпосылок массово-закономерных действий.

Иначе говоря (если выразить это положение языком философии), для социальной психологии человек выступает как внешне и внутренне детерминированный объект, а не в качестве свободного субъекта. И именно поэтому данные его исследования могут быть применены различно: в ущерб или на благо человеку. Можно вспомнить в этой связи практику психоманипулирования массовым сознанием в капиталистических странах, осуществляемую, скажем, в коммерческой рекламе или в политической пропаганде. Общественные деятели на Западе (и прежде всего ученые) неоднократно высказывали опасение, что новейшие открытия в области механизмов человеческой психики могут стать орудием духовного порабощения личности.

Но возможен ли какой-то принципиально иной способ познания? Да, ответят на этот вопрос философы-марксисты, такой способ вполне возможен. Это способ рассмотрения мира в целом, включая и действующего в нем человека, в единстве субъекта и объекта. При таком подходе к задачам познания человек, подчиняющийся во всех своих действиях объективным законам, предстанет одновременно как активный деятель истории, ее субъект.

Целостное философское миропонимание диалектического материализма снижает, таким образом, различие двух способов рассмотрения природы и человека, в плане сущего и должного. Но все дело в том, что каждая конкретная наука, как она фактически сложилась и имеет тенденцию развиваться в дальнейшем, есть нечто отличное от философии по способам мышления и методам<sup>1</sup>. Данные, полученные в

---

<sup>1</sup> Сказанное относится не только к естественным и точным наукам, но и к некоторым общественным дисциплинам. Одно дело так называемые философские науки — этика, эстетика, исторический материализм, в которых общемировоззренческая ориентация входит в их собственный предмет изучения и рассмотрения. Но есть еще и более частные, специализированные дисциплины, как, например, социологические теории «среднего уровня», для которых общеполитические положения выступают в основном как методологические предпосылки. Для этих теорий характерно рассмотрение общественных явлений в рамках «замкнутых», самовоспроизводящихся систем, а человека — как «агента» или «звена» этих систем, т.е. в качестве объекта, функционирующего по законам той структуры, в которую он включен.

Рассмотрение логики исторического процесса в целом, где человек выступает в качестве деятельного субъекта, вопросов «о направлении» или «смысле» движения истории, о становлении человека на протяжении тысячелетий и последовательном осмыслении им себя как свободного, творческого



той или иной конкретной науке, могут определять цели человеческой деятельности лишь постольку, поскольку заранее известны некоторые более общие, универсальные, сущностные цели человека. Здесь и возникает потребность «дополнить» выводы науки принципами нравственности, пониманием того, «во имя чего живет человек». В этом смысле мораль и наука не сводимы друг к другу.

Конечно же на вопросы о смысле человеческой жизни может ответить марксистская философия, причем присущими ей строго научными методами. Но философия — и в этом состоит другая сторона проблемы — в силу предельной общности решаемых ею вопросов не может претендовать на то, чтобы быть повседневным наставником человека в частных житейских ситуациях. Рассмотрение проблем бытия в масштабах человечества, истории, входящее в задачу философии, не следует дедуцировать на конкретные обстоятельства, выводя решения на все случаи жизни. В обыденных ситуациях человек не рассуждает как философ, и не потому только, что невозможно поднять мирское сознание каждого до уровня предельных абстракций, а потому, что жизненная позиция индивида в перипетиях личного опыта не всегда может быть непосредственно выведена из его мировоззрения. Попытки во всех случаях устанавливать такую строгую зависимость могут привести лишь к педантичному доктринерству, опшляющему само понятие философии.

Мораль — тоже мировоззрение, включающее целеполагание и понимание смысла человеческой жизни. Но в области предельных абстракций она, разумеется, не равна философии. Это — обыденное (массовое и индивидуальное) сознание, а не теория, предмет специализированного, профессионального мышления. Мораль возникает намного раньше, чем философия (хотя и не так рано, как это иногда полагают).

Вряд ли можно сказать, что мораль возникает вместе с человеческим обществом. Поэтому представляется неоправданным утверждение, которое приходится часто слышать и читать, что первобытный человек был существом высоконравственным. Ведь дело не в том, как вел себя этот человек в коллективе и чего не позволял себе по отношению к себе подобным, а в том, какими способами регуляции поведения достигалось то состояние «нравов», которое кажется подчас столь привлекательным иным из нынешних моралистов. Далеко не все нормы поведения, а лишь особый тип этих норм, отличный от множества других, охватывается понятием «мораль».

Если приучить человека к одному только способу поведения, так что «единственно возможное» станет для него почти физической необходимостью и ничто не заставит его отступить от непреложного порядка и даже помышлять о каких-то иных формах действия, то это еще не будет мораль.

---

субъекта — задача не социологии как специальной дисциплины, а философии истории, исторического материализма. Различие в проблематике вряд ли можно объяснить только как результат различных уровней абстракции, отличия более конкретного и более общего. Дело тут, по-видимому, в самом способе постановки вопросов.

Даже если допустить, что древние люди более строго, чем наши современники, следовали коллективным установлениям, то и тогда способ регуляции их поведения не обязательно есть нравственность. Последняя есть способ духовной связи личности с обществом. Некоторые средства духовного воздействия имелись в распоряжении первобытного коллектива (правда, они, очевидно, были выработаны уже тогда, когда первобытная орда приобрела характер родовой организации). Для поддержания общей дисциплины была необходима, по крайней мере, убежденность некоторых членов рода в том, что поступать определенным образом можно и должно, а иначе — нельзя. Но эта убежденность не могла иметь рационально обоснованного характера: люди тогда еще плохо понимали, в чем состоят необходимые условия их совместной жизни, хотя именно эти условия они должны были постоянно воспроизводить в виде соответствующих норм поведения.

Каким же способом могли быть обоснованы древние представления о должном и непозволительном? Прежде всего путем формирования идей о священно-неприкосновенном в укладе жизни. «Так надо потому, что так есть, т.е. общепринято, иначе поступать невозможно». Таково было простейшее обоснование существовавших норм поведения. Но это тоже еще не мораль, а логика простого обычая, к сожалению не всегда отличающегося от нравственности в собственном смысле.

Попытки объяснения (пока еще не рационального) происхождения существующих в обществе нормативов начинаются с первобытной мифологии. Тотемы и предки, позднее боги и легендарные герои объясняли человеку, почему он должен вести себя именно так, а не иначе. Но это все еще не мораль в подлинном значении слова. Авторитет мертвых или вымышленных праотцев, чтобы иметь принудительную силу, нуждался в эмоциональном подкреплении. Ведь законодатель из потустороннего мира сам по себе не обладал никакой властью и не мог применять санкций. Эти санкции надо было выдумать.

Способом закрепления общеобязательных норм поведения в сознании каждого отдельного человека стали ритуалы — священные церемонии «изобразительного» характера, посредством которых индивид как бы вступал в мистические связи с потусторонним миром, исполнял веления праотцев. Его действительная социальная деятельность обретала в его сознании некий высший смысл, причем такой, который он не мог перевести на язык реальных отношений и практических нужд. Но как раз в таких — мистифицирующих подлинный смысл его практической деятельности — формах закрепления социального опыта человек тогда и нуждался, поскольку не понимал и не мог понять действительного, общественно целесообразного смысла своих действий. Необходимое могло в тех условиях быть признано только в виде священно неприкосновенного.

Можно предположить, что в эпоху раннего родового строя всякое общественно полезное действие обретало в сознании человека характер церемониального, символического акта. Об этом свидетельствует, например, первобытная магия в области добычи пищи и врачевания. Человек того времени просто не отличал практическое действие, ведущее к искомому результату, от условно-символического действия, лишь изображающего такой квазичеслесообразный акт. Считалось, что

никакое действие не приведет к полезному результату без совершения магических ритуалов. Отступить от строго канонизированной последовательности «операций» значило не просто не достигнуть желаемого, но и нарушить сакральный закон, навлечь самые различные бедствия, наказание потусторонних сил на весь род.

Все это относится к области идеологического (магического, религиозного, фантастического) осмысления тогдашним человеком его социальной реальности и задач практики. Но мы можем выделить здесь и иной аспект — сам способ регуляции деятельности. Мотивация действия по принципу целесообразности — характерная черта сознания более поздних времен — была тогда трудно доступна индивиду, особенно когда речь шла об осознании социальных последствий своих акций. Проще было действовать по непреложному правилу; его исполнение, казалось, само содержало в себе все необходимое. Результат же такого действия представлялся не следствием правильно или неправильно выбранных средств и методов, а проявлением самого порядка вещей, делом провидения, привычного хода событий, удачи или случая.

Можно допустить в виде гипотезы, что моральное сознание генетически связано, скорее, с такими формами мышления, нежели с идеями о целесообразности человеческих действий. Имеется в виду, конечно, не магия, не символика и тем более не мистические и религиозные формы сознания, а лишь схема построения деятельности: связь между ситуацией и действием мыслится как нечто должное, обязательное, безотносительно к достигаемому результату (последний представляется как нечто независимое от целенаправленных акций человека). Почему вообще возникает такой способ практического мышления?

Момент случайного, непредвиденного, подчас противоположного намерениям и целям, ради которых совершается действие, как известно, долгое время имеет место в истории человечества. Поэтому далеко не все стороны общественной жизни могли регулироваться по принципу целесообразности. Поскольку одни действия людей в большинстве случаев приводили к искомому результату и полезным последствиям, другие — к пагубному исходу, обобщение и выяснение закономерной связи между действиями и достигаемыми результатами не могло быть делом рационального сознания; эта связь лишь постепенно откладывалась в стихийном массовом опыте. В индивидуальном же опыте правило, целесообразное в масштабах общественной жизни, могло выступать как непреложное требование (поступай определенным образом, а результат — не твое дело). Кроме того, сами общественно полезные результаты не всегда обнаруживали человеку свое социальное значение, лежали за пределами оценок с точки зрения полезности и вредности. Даже если допустить, что человек всегда мог видеть практические последствия своих действий, он не был в состоянии оценить их историческое значение. Тем не менее человек должен был как-то отличать необходимое для общественной жизни от того, что подрывало ее устои.

Так возникла потребность формулировать общие правила человеческого действия даже без понимания их целесообразного характера, давать оценки поступкам людей, еще не понимая, почему одни поступки предпочтительнее других. Возника-

ли безусловные императивы, предписания, веления, применимые на множество случаев жизни, и идеи добра и зла, отнюдь не объяснявшиеся первоначально соотношениями общественной полезности и целесообразности. Одновременно с тем, как возрастала мера и область рационального сознания, усложнялась и социальная жизнь, раздвигались границы той сферы, которая еще не поддавалась такому осознанию. Все это обусловило необходимость в такой форме сознания, которая полагала бы цели человека еще до того, как поняты условия и предпосылки таких целей. Одной из таких форм сознания и является мораль.

Здесь мы подошли к существу обсуждаемой нами проблемы: и наука и мораль определяют цели и правила практического действия, но делают это различными способами. Наука может формулировать цели человека лишь в рамках осознания действительных условий человеческого бытия при достоверном знании предпосылок самих этих целей («чему служит эта цель», «для чего это надо») и внешних факторов их реализации («возможно ли достижение этой цели и какие средства для этого достаточны»). Иначе говоря, наука определяет лишь планомерные действия человека, заранее предсказывает их результаты и доказывает необходимость этих результатов. В моральной же форме регуляции человеческого действия данные условия и предпосылки целей могут оставаться невыясненными. В этом заключается «слабость» нравственности по сравнению с наукой, но в этом же и ее «преимущество».

Мораль иногда требует от человека «необъяснимого», того, что по своим последствиям выходит за границы его рационального понимания. Мораль иногда повелевает человеку «невозможное», т.е. заставляет его осознавать необходимость — должностное и достоинство — таких поступков, для которых еще не созрели исторические условия и соответственно еще не стали явными основания таких действий. Нравственные императивы могут оказаться весьма «непрактичными», требовать от человека таких действий, которые не могут стать всеобщим правилом в данных условиях. Но человечество просто не смогло бы продвигаться вперед, если бы всегда ставило перед собой только те цели и требования, которые могут быть достигнуты в данный момент; оно бы вечно воспроизводило одни и те же условия бытия. Ведь многие моральные требования, не исполнимые в далеком прошлом, но ставшие практической задачей сегодняшнего дня, пришли к нам именно из прошлого как духовное завещание будущему. Историчность человека, в частности, состоит в передаче нерешенных проблем от одного поколения к другому. Такова духовная преемственность в жизни человечества.

## НРАВСТВЕННОСТЬ — ЭТО ТОЖЕ ЗНАНИЕ

Мы заострили внимание на различиях между наукой и моралью. Но есть ли между ними нечто общее? Заключает ли нравственность в себе какое-то знание человека о самом себе? Уже подчеркивалось, что генетически мораль связана с обычаем, но

она во многом отличается от той формы сознания, которая обосновывает обычай и мотивирует его исполнение<sup>1</sup>. Назовем в этой связи два существенных пункта, которые имеют прямое отношение к обсуждаемому вопросу.

Во-первых, логика обоснования морального требования не исходит обязательно из непосредственно данного, общепринятого и общепризнанного. В моральном рассуждении встречаются, например, и такие доводы: «Пусть все поступает так, но это неправильно и я должен поступать иначе». «Хотя большинство считает, что следует поступать только так, на самом деле должно поступать по-другому». Человек, обладающий моральным сознанием, способен, следовательно, вырваться из-под власти заведенного порядка (обычая) и традиционного мнения и стать в критическое отношение к господствующим устоям общественной жизни.

Способность критического отношения к сущему и противопоставления ему некоторого идеального, должного порядка возникает в человеческом сознании в период расшатывания родо-общинных связей и рождения классовой дифференциации общества.

Античные утопии и донаучный социализм Нового времени питались прежде всего моральными представлениями о порочности тогдашней социальной действительности и о необходимости осуществления нравственного миропорядка. Лишь научный коммунизм Маркса поставил на место морального долженствования объективную необходимость истории. Но, превратив мировоззрение в науку, марксизм вовсе не устранил нравственные взгляды: те формы массового и индивидуального мышления, в которых законы истории отображаются в виде оценок и идеальных, духовных его устремлений.

Таков один из конкретных случаев или аспектов соотношения науки и морали. Речь идет не о науке вообще, а о социально-исторической науке. И хотя ее строго доказательные положения были предвосхищены нравственной формой освоения общественной действительности, в значительной мере она заместила мораль, оттеснив последнюю в область обыденного сознания — мечты о лучшем будущем и уповании на конечное торжество справедливости. Но в том, что даже «строгая наука» не может обойтись без нравственного оправдания своих

---

<sup>1</sup> Пусть не поймут нас так, что мораль, исторически отделяясь от обычая, впоследствии полностью вытесняет и заменяет собой такие более простые формы регуляции, как обычай, традиции, ритуалы. И последние сохраняют свое значение в современном обществе, формулируя и направляя наши действия, привычки, побуждения, представления о должном, подобающем, «правильном». Но в нашем обществе эти регуляторы, при всей их важности в повседневной жизни, выполняют все же более «прозаические» функции упорядочения действий в рамках уже устоявшихся, проверенных многократным опытом, типичных форм поведения, упрощая для нас выбор поступка в каждом отдельном случае. Если же речь идет о выборе мировоззренческой позиции и идеала, обосновании самого принципа поведения или разрешения конфликта между различными образами жизни и мысли, то здесь решается уже собственно моральная проблема. Одно не следует отрывать от другого, ибо в дальнейшем решение моральной проблемы в массовом масштабе приводит к утверждению новых обычаев и традиций, которые задним числом «закрепляют» результаты нравственного поиска и выбора.

выводов, и состоит взаимосвязь и одновременно различие между наукой и моралью.

Существенное различие между наукой и моралью, между истиной и добром проявляется также в способе обоснования представлений, которые по своим практическим выводам могут полностью совпадать. Допустим, что и познание объективной необходимости движения к будущему, и признание нравственного должностования идеального миропорядка призывают людей к одним и тем же действиям. Но в первом случае сущность человека, обосновывающая необходимость революционной практики, выступает как историческая категория, как нечто такое, что само определяется предшествующим ходом развития общества. Во втором же случае сущность человека, требующая установления «подлинно человеческих» условий, представляется в виде единственно возможной истины, которая лишь постепенно признавалась в ходе исторического прогресса.

Но не следует делать отсюда вывод о внеисторичности и метафизичности нравственного сознания. Ибо если ход исторического развития является закономерным процессом, то его общую схему можно представить в виде последовательного развертывания сущностного принципа, который присущ человеческой истории в целом. Однако нравственные воззрения не могут претендовать на то, чтобы стать философией истории или объяснять законы и механизмы социального движения; они остаются лишь способом сознания человеком своего «назначения».

Морализирование, подмена научных методов исследования постулированием нравственных идеалов, часто имело место в социально-философской мысли. Когда же моральное сознание вторгается в область социально-исторической теории, пытается объяснять ход истории, оно часто опускается до несвойственной ему идеологической апологетики далеко не моральных порядков. Смешение критериев науки и морали может принести лишь вред обоим.

Таким образом, вопрос о соотношении науки и морали не может быть решен простым выбором одной из альтернатив — либо единство и сходство, либо принципиальное различие и отсутствие связи. Выступая в известном смысле как вещи разнорядковые, наука и мораль взаимно «проникают» друг друга, подобно электромагнитным полям, свободно проходящим через среду любой степени плотности. В научной деятельности действуют законы морали (ученые тоже люди), а нравственность как объект изучения подчиняется всем законам предмета научного анализа.

Но вернемся к отличиям морали от обычая. Второе такое различие состоит в том, что обычная норма распространяется только на ту социальную общность, которая эту норму повседневно практикует. В случае относительно замкнутого характера бытия различных общностей практикуемые ими обычаи, при всем их несхождении, остаются безразличными друг к другу: одни живут по таким-то обычаям, а другие — по иным. Вопросы о «правоте» тех или других просто не возникает. Иное дело — мораль. Здесь представления о правильном и должном распространяются на людей безотносительно к их групповой, племенной или национальной

принадлежности. Этот аспект нравственного сознания возникает впервые вместе с зачаточными представлениями о единстве человеческого рода, когда прорываются узкие рамки родо-племенного мышления, с точки зрения которого индивид имеет обязанности только перед «своим» племенем, но не перед остальными людьми. Лишь признание некоторых всечеловеческих законов жизни может быть отнесено к нравственному сознанию в подлинном смысле. Всякая мораль (в том числе и классовая) выдвигает свои положения в качестве истинных и равнообязательных для всего человечества.

Конечно, классовая мораль всегда отражает классовые, следовательно, особенные, а не всеобщие интересы. Но оправданием такой морали является мера совпадения этих особенных интересов с потребностями прогрессивного развития человечества в целом. Иначе говоря, при сопоставлении различных классовых позиций в морали выясняется, какая же из точек зрения является подлинно гуманной, справедливой, человеческой, словом, имеющей подлинно нравственное основание. Стало быть, мораль не есть только волеизъявление какого-то субъекта (в данном случае класса). Ведь само это волеизъявление может и должно иметь нравственное обоснование. Когда сталкиваются противоположные моральные воззрения, решается вопрос не о том, кто сможет навязать своей властью и волею другим свои интересы, а о том, кто «прав». С точки зрения морали мы можем оправдать или осудить сами интересы (являются ли они «подлинными» или «извращенными», «высокими» или «низкими»).

Конечно, практически вопрос «кто — кого» решается в зависимости от соотношения реальных — материальных, экономических, политических — сил. Но при этом решается и моральная проблема: на чьей стороне «правда». Иначе идейная борьба в области нравственности была бы бессмысленной. Конечно, каждый класс выдвигает и признает «свою» мораль, противопоставляя ее морали других классов. Но при научном анализе или оценке достоинства каждой из известных нам систем нравственности не следует, на наш взгляд, исходить из плюральных, никак не связанных между собой критериев. Ибо подобная точка зрения, в сущности, исключает и мораль, и науку.

Точка зрения нравственности, сопоставляющая различные виды морали в плане их относительного достоинства, не есть еще научное понимание исторической роли каждой из них. В этом отличие (еще одно) морали от науки. Но правомерно ли такое сопоставление в границах самого нравственного сознания?

Если бы социально-историческая наука просто констатировала наличие различных классовых интересов, то была бы исключена правомерность «соизмерения» разных систем морали. В этом случае «научный анализ» той или иной формы морали ограничивался бы выяснением того, «кому это выгодно». Но в том-то и дело, что классовые интересы являются формой проявления объективных социально-исторических закономерностей развития человечества, и, стало быть, всякий классовый интерес (и соответствующая ему мораль) есть вместе с тем ступенька и особая форма выражения единого процесса поступательного

движения истории. На этой «шкале» и можно соизмерить историческое значение различных моральных систем. Остриение прошлого всегда было вместе с тем восхождением на более высокую ступень и, следовательно, дальнейшим развитием того, что уже было.

Вопрос о всеобщности некоторых положений морали таит в себе подчас довольно загадочные парадоксы. Практически ни одна из моральных норм прошлого не исполнялась повсеместно, да и не могла исполняться в условиях классовой дифференциации, сословной замкнутости, национальных и культурных барьеров. В этих условиях требования нравственности, равно предъявляемые ко всему человечеству, оказывались в лучшем случае бесплодными «пожеланиями», а чаще — проявлением лицемерия. На нравственном сознании народа, широких масс или отдельных мыслящих личностей неоднократно спекулировала официальная идеология эксплуататорских классов. В нравственную форму отвлеченных идеалов часто также отливались настроения бессилия и пассивного ожидания торжества справедливости. Но нельзя забывать и другую сторону дела; духовное наследие прошлых эпох донесло до нас идеи всеобщего равенства, свободы личности, гуманности и братства, основные общечеловеческие моральные нормы, которые были выработаны народными массами в борьбе с социальной несправедливостью и нравственными пороками.

Многие из нравственных заповедей, обращенные равно ко всем людям, оказывались неисполнимыми в условиях классовых антагонизмов. Действительно, о какой всеобщности применительно, скажем, к заповеди «Не убий» может идти речь в условиях антагонистического общества, межнациональных и гражданских войн, убийств из-за угла и смертных приговоров инакомыслящим? Одно дело умертвить врага общества и нации, другое — отнять жизнь у гражданина своего государства по своекорыстным мотивам. Но вопреки этому разграничению сама заповедь «Не убий» имела абстрактно-всеобщий характер и не признавала никаких исключений. Ее исполнение оказывалось не только практически невозможным, но и противоречащим всякой общественной целесообразности. Здесь для нравственности начиналась неразрешимая проблема — совмещения идеала с действительностью. И тут же начиналась область идеологических спекуляций господствующего класса, проповеди покорности и непротивления злу насилием, религиозные мистификации церкви, объявлявшей сожжение еретика спасением его души, политические ухищрения, выразившиеся в доктринах о неполноценности целых народов, классов, которыми следует пожертвовать ради «подлинных представителей» человечества.

Но как ни странно, заповедь эта, очерненная столькими преступлениями и варварством, оправдываемыми с ее помощью вопреки логике фактов, продолжала жить в моральном сознании людей, и притом нисколько не теряя своего ритористически непримиримого характера. Если в определенных условиях умерщвление человека является абсолютной необходимостью, то, значит, сами эти условия не являются во всем моральными, значит, должно быть в конечном итоге осуществлено такое общественное состояние, в котором умерщвление человека станет ненужным.



Таков был «крайний» вывод морального сознания. И логика истории подтверждает справедливость этого вывода. Будущее принадлежит коммунизму — обществу без насилия и войн.

На чем основано убеждение в неприкосновенности человеческой жизни, если исторические условия до сих пор опровергают такое представление? Каким образом невозможное становится возможным, если оно опирается только на власть нравственного веления? Допустимо ли на основании нравственного возмущения по поводу каких-то сторон общественной жизни делать выводы относительно хода дальнейшей истории? Как можно из факта неосуществимости какого-то морально-го требования приходиться к заключению о необходимости изменения объективных условий социального бытия?

Из всего этого можно сделать только один вывод: конечные выводы социально-исторической науки и морального сознания совпадают. Но методы достижения этих выводов принципиально различны. В том-то и дело, что во времена возникновения многих нравственных представлений, унаследованных нами, человечество не могло знать, что ожидает его в будущем; оно могло лишь полагать это в виде идеала. И логикой этого полагания было непримирение с существовавшими условиями, устремление к чему-то отличному от сущего. При всей «бездоказательности» логики морального сознания оно оказалось исторически прозорливым и пророческим.

Иному чрезмерно педантичному «рационалисту» все это может показаться мистикой. Но научное понимание логики исторического развития нравственного сознания предполагает выяснение тех объективных предпосылок, которые порождают такого рода парадоксы. Сами условия бытия человека заставляли его сознание выходить за границы системы наличных общественных связей и вырываться на бесконечный простор исторического творчества, хотя сама такая способность морального сознания была еще вненаучной.

Наука в каждый данный момент ее исторического существования ограничивает свои положения достоверно известным. Но в каждый такой момент есть еще громадная область стихийных представлений, интуитивного угадывания и целеполагания, которая еще не стала предметом достоверного знания. Дальнейшее уточняет эти представления, принимая «рациональное зерно» и отбрасывая то, что было издержками времени. Но это лишь задним числом, ретроспективно. А в перспективе... Проецирование себя в будущее всегда в известной мере гипотетично. Мораль в некоторых своих кардинальных положениях и является таким «предположением», проверку истинности которого совершает позднее наука. Таким образом, связь между наукой и моралью имеет еще и исторический характер. Наука, являясь формой сознания более высокой в смысле достоверности, доказательности, логической обоснованности выводов, много позднее «завершает дело» нравственного сознания, которое постоянно преступает границы надежных очевидностей.

Прибегнем к типичному приему всякого спора — от положений общетеоретического плана и масштаба перейдем без всяких опосредствующих звеньев прямо к делам житейским. В повседневной жизни часто встречаются друг с другом «рационалист» и «романтик», говоря же применительно к содержанию нашего разговора — человек, стремящийся во всем поступать «по науке», и его постоянный оппонент, несколько «оторвавшийся от действительности», приверженец нравственных идеалов. Один считает, что всякая цель должна быть понята с точки зрения «для чего» и проверена фактическими возможностями ее исполнения, а другой утверждает, что его цели имеют «высший характер», пусть даже они не всегда исполнимы и объяснимы. Это наглядное воплощение извечного столкновения науки и нравственности. На чьей стороне окажутся наши симпатии?

Не будем спешить с выводами. Оба эти столь часто встречающиеся в повседневности персонажа иногда представляются подлинными представителями человечества, последовательными борцами со злом, а подчас попадают в довольно смешное положение. Вот нравственный подвижник, отстаивающий правое дело, не считаясь с обстоятельствами, и погибающий в неравной борьбе. Задним числом можно сказать, что его дело заранее было обречено на поражение, поскольку «не созрели еще условия». Но он привлекателен для нас, этот герой-мученик, при всей непрактичности его возвышенных мотивов и «противоестественных» действий. А вот мечтатель, предающийся грезам о всепобеждающей гуманности в эпоху, когда исход борьбы решается практическим действием, основанным на точном знании фактов и обстоятельств. Действительно, от великого до смешного один шаг. В те же превратности иногда попадает и представитель «рационального» мышления. Его трезвость и реалистичность иногда оборачиваются беспринципным приспособленчеством или безрезультатностью тщательно рассчитанных акций. Нравственное веление при всей его внешней нецелесообразности оказывается эффективным в конечном итоге, а рациональный расчет, принимающий во внимание только очевидное, может быть посрамлен на практике.

А теперь взглянем под этим углом зрения на реальный ход исторических событий: историческое движение не совершается во всем по предуказанным прогнозам и на основе тщательно рассчитанных программ. И любая действительно научная программа всегда учитывает возможные отклонения и случайности, нечто непредвиденное и непредсказуемое. И в этих перипетиях борьбы за правое дело наряду с принципом целесообразности вступает в действие нравственное веление: быть верным идеалу не только в плане практических предпосылок его исполнения (цель не всегда оправдывает средства), но и в плане «образца» и «примера» в условиях, противоречащих этому идеалу. Подлинные борцы за человеческую справедливость во многом были «непрактичными»: шли на «неоправданные» жертвы и погибали в неравной борьбе, оставались честными, когда обман, казалось, сулил реальную выгоду, жертвовали собой не только ради успеха, но и «ради принципа». Целесо-

образность таких действий (не рассчитываемая заранее) состояла в том, что было спасено не только само дело, но и его правота в сознании позднейших его последователей.

Мораль, следовательно, в более широком историческом плане составляет духовную связь «завещателей» и «наследников», предшественников и последователей, осуществляемую посредством послышки в далекое будущее «парадигмы» подлинной человечности. И самое главное состоит в том, что, становясь носителем такой исторической связи, человек возвышается над окружающими обстоятельствами и бросает вызов наличной действительности с позиции более высоких перспектив бытия человечества. Бесконечность человеческой истории и становится залогом оправдания «неразумных» действий.

Правда, результат этих действий уже не возвратится к тому, кто их совершил, в виде реального вознаграждения, а часто даже в виде «светлой памяти у потомков» (многие подвижники истории — «безвестные герои»). Цепь целесообразности в этом случае навсегда остается разомкнутой: ни сам поступивший по моральному мотиву, ни свидетели его поступка не могут сказать, какое реальное значение может получить в будущем совершенный акт; этого не могут сказать и потомки, измеряющие достоинство деяний прошлого со своей более современной точки зрения — история все еще остается незавершенной. Конечно, подобное индивидуальное или даже групповое действие несоизмеримо с процессами исторического масштаба. Но без таких попыток приблизить нравственный идеал, без «неоправданных» действий, престапующих законы наличной целесообразности, наверное, не могла бы совершаться человеческая история.

Перейдем к выводам. Уже достаточно было сказано о том, что мораль и наука — различные формы общественного сознания, имеющие каждая свою логику и специфический способ осмысления социальной реальности человека и его практической деятельности.

Но у науки и морали есть нечто общее. Нам представляется, что аналогию между той или другой можно проводить только в одном отношении. Нравственность, как и научное мышление, есть определенный способ понимания человеком своего исторического бытия. Если это и не теоретическое знание, то, на крайней мере, определенное представление о действительности, выражающее своим особым языком ее объективные законы.

Сомнение в том, что мораль дает определенное знание действительности, появляется именно потому, что требования нравственности часто выступают разительно отличными от того, что фактически имеет место. Ведь именно к этому сводится действительный смысл долженствования как чего-то отличного от существующего: оно требует исполнения морального веления и устранения факта, который прочно укоренился в действительности в силу определенных причин и следствий. В самом деле, нравственное основание долженствования не представляет собой объяснение объективной необходимости. Оправдание или осуждение сущего еще не есть понимание логики исторического процесса. Но именно здесь, в этом противопоставлении идеала действительности, долженствования существующему и заключена спо-

способность морального сознания проникать сквозь завесу внешних явлений в сущностные определения человека как субъекта истории. Сколь бы ни был далек путь от формулирования нравственного требования до формирования условий его практического осуществления, от постановки человеческой проблемы до ее реального решения, само это противостояние долженствования и действительности указывает путь прогрессивного движения истории, такого ее движения, которое является самоутверждением человека. Иногда при этом предугадываются и некоторые черты будущего.

Конечно, требования «высшей справедливости» отнюдь не равнозначны созданию конкретной программы социального переустройства, и ход истории не есть просто процесс борьбы добра со злом. Но есть здесь определенная связь, отдаленная и не всегда явная, однако достаточно очевидная для того, чтобы допустить, что человек постоянно выходит за границы уже данного и устремляется в пока неизвестное ему будущее.

Но добро не есть истина, скажут нам. Не станем спорить, тем более что вопрос этот иногда становится по преимуществу терминологическим. Скажем только, что между представлениями, имеющими форму понятия морального добра, и идеями, принявшими облик достоверной истины, есть некоторое сходство. Добро, как и истина, общезначимо. Этому не противоречит классовый характер морали. Всякая классовая мораль выдвигает свои требования и оценки как единственно верные и исключающие всякие другие. Ей, как правило, противостоит иная классовая мораль, тоже претендующая на общечеловеческое значение. В науке, как известно, истина не может быть присуща одновременно обоим противоречащим друг другу убеждениям (хотя и здесь не так-то все просто). В морали мы имеем дело с таким случаем, когда обе позиции имеют свое социально-историческое оправдание. Дело в том, что существующее общество не может функционировать без исполнения некоторых требований господствующей морали. Противоположная же ей нравственность тоже отражает объективную социальную необходимость — переход к новому общественному состоянию. Противоречие между двумя позициями, стало быть, отражает действительное противоречие эпохи, противоположность настоящего и будущего, взаимноисключающие законы бытия которых составляют некий единый закон — движения и развития.

Не случайно, конечно, что противоположные системы нравственности отстаиваются чаще всего антагонистическими классами (например, пролетариатом и буржуазией), каждый из которых при этом отстаивает и свой собственный интерес. Но всякий классовый интерес тем или иным образом относится к объективным, всемирно-историческим тенденциям, законам и возможностям развития человеческого общества к целю. В этом плане мы и можем говорить о прогрессивности или реакционности какого-то класса (говоря языком политики), об исторической миссии какого-то класса (выражаясь в понятиях социальной теории), об общечеловеческом, гуманном и справедливом значении требований морали какого-то класса (с точки зрения нравственности).

Сложности же начинаются тогда, когда мы переходим от простого противопоставления различных классовых систем морали к более конкретному сопоставлению их содержания. Как и в развитии научного знания, здесь наблюдается известная преемственность. В каждой классовой морали (если она прогрессивна в какую-то эпоху) имеется общечеловеческий элемент, который становится идейным наследием последующих эпох и классов, вступающих в борьбу с отживающей моралью. Класс, представляющий прогрессивное движение к будущему, борется не с самим этим элементом, а с тем, что его ограничивает. Тем самым борющийся класс придает более широкое звучание и качественно иной смысл унаследованным от прошлого заповедям.

В качестве примера такой преемственности можно было бы вспомнить судьбу еще одной древней заповеди — «Не укради». Собственно буржуазное понимание этой заповеди состоит в том, что объявляется неприкосновенным владение частной собственностью. Эта заповедь обращается против интересов неимущих, пресекая их посягательства на привилегии обладателей общественного богатства. Но практическое осуществление этой заповеди заключало в себе внутреннее противоречие: историческое развитие частной собственности включало экспроприацию мелких собственников. Возникновение пролетариата поставило проблему защиты интересов труда. Исполнение заповеди «Не укради» стало теперь означать уничтожение частной, и прежде всего капиталистической, собственности. Действительно, ранние пролетарские движения часто облекали свои экономические и политические требования в эту моралистическую форму. Здесь происходит приблизительно то же самое, что и с заповедью «Не убий»: если исполнение морального веления оказывается невозможным в полной мере, т.е. оно действует ограниченно, за одних и против других, то следует не отказываться от самой заповеди, а понять ее смысл так, чтобы переустроить само общество.

Таким образом, если конкретные социальные условия придают моральным требованиям ограниченно-частный смысл, предопределяющий неравноправное положение людей в обществе, то рано или поздно эти ограничительные рамки взрываются и обретают смысл требования полного равенства всех людей в обществе. Такова логика становления и развития морального сознания, конечно же, не тождественная непосредственно перипетиям исторических событий. Представление о моральном добре, разумеется, не есть еще истина социально-исторической науки. Для этого нравственному представлению не хватает теоретического основания, понимания механизмов исторического процесса. Однако... обратимся к Энгельсу: «Когда... мы говорим: это несправедливо, этого не должно быть, — то до этого политической экономии непосредственно нет никакого дела. Мы говорим лишь, что этот экономический факт противоречит нашему нравственному чувству... Если нравственное сознание массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя...» [2, т. 21, 184].

Следовательно, в какой-то области социального действия и общественного процесса требования нравственного добра совпадают с научной истиной, если не по форме, то по существу. Мораль — это то же «понятие», понимание человеком своей действительности, включая не только факты наличной ситуации, но также и тенденции, возможности и перспективы, альтернативы и проблемы ее развития, включая смысл и значение истории для человека.

## ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИММАНУИЛА КАНТА<sup>1</sup>

В развитии этической мысли Кант сыграл роль ничуть не меньшую, чем в других областях философии, скажем, в преодолении натурфилософии и метафизики XVII—XVIII вв. или в переосмыслении задач гносеологии. Более того, возникшая в XX столетии идеалистическая философия нового типа (ее феноменологическо-экзистенциальное и неопозитивистское направление) перекликалась не только с критической антиметафизической гносеологией Канта, но и с его этикой (особенно в вопросе о соотношении теоретического и практического разума). Подобно тому как современная буржуазная философия вопреки исторической последовательности развития немецкого классического идеализма, сделала Канта предтечей «новой онтологии» и «научной философии» (Гегель же представляется ей безнадежно устаревшим), точно так же и западная теория морали XX в. нашла в «Критике практического разума» почти все необходимые посылки для создания принципиально иной, «нетрадиционной» этики. Здесь недостаточно будет указать на те школы, которые заняты прямым развитием кантовских идей или их интерпретацией (неокантианство различных направлений). Британский этический интуитивизм, немецкая феноменологическая теория ценностей, неопозитивистские концепции морального языка, этика экзистенциализма и неопротестантизма черпают у Канта, осознавая это порой со значительным опозданием, методологические принципы и исходные постулаты, критические установки и завершающие их антиномии.

Правда, отношение к тому, что в свое время написал Кант, у современных западных философов морали довольно сложное. Канта преодолевают и критикуют, к нему апеллируют порой лишь задним числом, когда утвердившаяся школа уже построила свою теорию, и вписывают его положения в новосозданные концепции сообразно совершенно иным идейно-смысловым задачам. Именно эта ситуация — Кант модернизированный против Канта-классика — стимулирует марксистскую критику буржуазной этики переосмыслить канонизированного и многократно интерпретированного философа со своей позиции и взглянуть на его учение о морали с точки зрения исторических перспектив развития этической теории.

В нашей философской историографии Канту-этику не столь повезло, как автору «Критики чистого разума». Вплоть до самого последнего времени почти не появлялось работ, специально анализирующих его этику. Возрождение позитивного интереса к теории морали Канта в значительной мере было связано с оживлени-

---

<sup>1</sup> Статья написана в 1972 г. для коллективной монографии «Философия Канта и современность», в которой и была впервые опубликована под названием «Теоретические основы этики Канта» (М.: Мысль, 1974). Печатается по изданию «Проблемы нравственности» (С. 182—239).

ем этической мысли в социалистических странах. Этот интерес оказался оправданным и вполне вознагражденным. Кант-теоретик, внесший весомый вклад в позитивное развитие этической науки и открывший в ней новые горизонты, оказался гораздо более глубоким и значительным мыслителем, чем идейный предшественник «этического социализма» и иных социал-реформистских идеологических течений. Представляется поэтому оправданным посмотреть на этику Канта не просто в историко-философском и оценочном плане (хотя, наверное, и эта плоскость анализа таит в себе новые открытия и оценки), но и в ретроспективе современности. Говоря же конкретнее, здесь напрашивается такой исторический метод анализа кантовского наследия, который позволил бы реконструировать те теоретико-содержательные проблемы, впервые открытые Кантом и явившиеся впоследствии, с одной стороны, спустя целое столетие, отправным пунктом для развития некоторых весьма специфичных форм современного философского и этического идеализма, но, с другой стороны, имели большое значение для поступательного движения специально этической теории.

Кант, несомненно, относится к небольшому числу великих этиков прошлого. По собственно теоретическому вкладу в специальное исследование морали его можно сопоставить разве лишь с Аристотелем. И дело вовсе не в том, что нравственность для него — одно из двух основных измерений человеческого мира и бытия в целом. Как раз в этой универсализации сферы морали коренятся идеалистические издержки его «практического разума». Но несмотря на метафизическую онтологизацию этической проблематики (царство свободы как иное протяжение мира по сравнению с царством природы) и даже вопреки ей, Кант оказался очень чутким к специфике морали, выявил в ней, хотя и формально, без обращения к исторической реальности, некоторые существенные стороны, отличающие нравственность от иных социальных детерминант человеческой деятельности и сознания. В описании моральной реальности Кант оказался настолько внимательным исследователем, верным изучаемому материалу, что метафизические, идеалистические предпосылки его этической концепции могут быть без ущерба для нее изъяты (и сам Кант неоднократно производил работу такого очищения собственно этики от метафизики).

Общая критическая направленность кантовского философствования также пошла на пользу его исследованию нравственности. Этика, предшествующая и современная Канту, находилась под сильным влиянием философского натурализма, который к тому времени уже сыграл важную историческую роль в преодолении рационалистической и эмпирической философией религиозно-теологического взгляда на человека. Однако этот натурализм имел и более глубокие корни, чем естественно-научное представление о человеческом мире, характерное для Нового времени. Идея слитости человека с природой и мирозданием в целом исходит еще из древности. Натурализм же в этике Нового времени отнюдь не обязательно был связан с естественно-научным миропониманием; иногда он принимал вид также и религиозного супранатурализма, представлений о божественно «устроенной» природе человека как морального субъекта и «естественных» (хотя и имеющих сверхъестественное происхождение) стремлений людей к высшему благу.



Критический пафос Канта имел тем большее значение, что подвергнутый им критике натурализм имел не просто онтологический и гносеологический смысл. Это было кредо буржуазного историзма Нового времени (французские просветители, Кондорсе, Гердер), согласно которому «разумность природы» полностью обнаруживается в поступательном движении общественной истории, а первозданная природа человека (венца мироздания) является конечным гарантом благости его «естественных» устремлений. Натурализм был, таким образом, формой апологетики и идеализации буржуазного индивида как автономного агента социального движения, а затем идеологией общества *laissez faire*. Более того, когда этот натурализм был преодолен в последующем развитии буржуазной философии (прежде всего благодаря Гегелю), он вновь проник в социальную теорию, философию и социологию в виде методологических принципов органицизма, социальной статистики и динамики, биологических факторов человеческой психики и других естественно-научных концептов. И поэтому не случайно, что новоявленные критики натурализма на Западе вновь обратились к Канту. Даже в гегелевской исторической иерархии понятий и логически закономерном развертывании мирового духа они усмотрели (и не без некоторых оснований) аналогию естественной истории природного мира. Оптимистически-благодушный историцизм либерализма конца XIX — начала XX в., усвоивший идею гарантированного прогресса общества, оставался в рамках универсалистской схематики, пережившей классическую метафизику.

Своеобразие Канта как раз и состояло в том, что он в своей этике отказался видеть в природе (не только в естественной природе, но и «природе» общественно-го существа и «естественной» истории) основоположения морали. Человек в изображении Канта по природе ни добр, ни зол, как таковой, точнее, являет собой то и другое начало, а история идет совсем иными путями, чем ей предписывают законы нравственности. Во всяком случае, его философско-историческая концепция, признававшая конструктивную роль морального зла в развитии общества, странным образом диссонировала с нравственно-ригористическими лейтмотивами его этики.

Оценка этой общей антинатуралистической направленности кантовской этики и философии представляет собой довольно сложную и неоднозначную задачу. Позиция самого Канта в данном вопросе «весьма противоречива — противоречива не только в силу субъективных особенностей его мышления или даже конкретно-исторических обстоятельств его времени, но и с точки зрения последующего движения научной и спекулятивной мысли. Историческое преодоление космологических, биопсихологических, натурфилософских и супранатуралистических воззрений на общество, историю, человека, сознание, мораль и пр. привело к совершенно различным результатам. На противоположных полюсах этого движения находятся, с одной стороны, исторический материализм, с другой — новые, весьма специфические формы идеализма (феноменологии, антропологии, метаэтики и др.). Реконструирование внутренней логики кантовской мысли, стало быть, предполагает выявление в ней тех тенденций, которые оказываются амбивалентными в более широком историческом контексте.

Кант, конечно же, был мыслителем своего времени, и его пафос философского критика, толкователя человека и истории, моралиста был отображением характерных,

хотя и не господствовавших умонастроений эпохи. Если речь заходит о его этике, то часто указывается, что он был современником Великой французской революции, ее немецким провозвестником и одновременно критиком. Скажем, положение «Человек не только средство, но и цель» было одновременно обоснованием идеалов буржуазной революции и опровержением ее политических методов. Усматриваются и более близкие параллели — например та, что кантовский нравственный ригоризм сродни моралистическому воодушевлению трибунов революции, их «высокому представлению о долге» [14, 21]. Аналогия тем более знаменательная, что позднейшие буржуазные критики Канта (Н. Бердяев, например) усматривали в нем отрицателя безграничной человеческой свободы, на которую наложил запрет якобинский террор.

И все-таки на этическую концепцию Канта и на ее общефилософские основания можно и должно взглянуть с точки зрения более широкой исторической перспективы. Кант не был бы классиком философии и этики, если бы ему удалось только выразить противоречия, проблемы и духовный опыт своего века. Его теория морали явилась важной вехой во всей истории этической мысли, сохранившей свое значение по сию пору.

#### ПЕРЕХОД ОТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО К ПРАКТИЧЕСКОМУ РАЗУМУ, ИЛИ КАК ВОЗМОЖНА ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА

В заключительной части «Критики чистого разума» Кант формулирует свои знаменитые три вопроса, к которым сводятся все интересы человеческого разума: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Соотношения между этими фундаментальными проблемами духа у Канта выглядят весьма сложными, подчас противоречивыми. Первый вопрос — теоретико-познавательный, гносеологический; на него и отвечает «Критика чистого разума». Второй — практический, а более узко — этический; он касается сознательного выбора человеком своей линии поведения. Третий, хотя сам Кант и сводит его подчас к религиозной теме, по содержанию своему значительно шире, затрагивает тему судьбы человека, его упований на будущее, возможности осуществления им своего назначения, условий полной реализации и вознаграждения его практических усилий где-то в завершающем итоге (имеется в виду не только божественный план и потустороннее воздаяние, но также и «естественная телеология» и дальнейший ход истории).

Все три вопроса являются мировоззренческими, составляют проблему общей ориентации человека в мире, они касаются того, что есть, должно быть и возможно. В этом их неразрывная взаимосвязь. Но в том-то и дело, что у Канта между этими проблемными областями образуется пропасть. Он полагает, что два последних вопроса — относительно практических решений и жизненных ожиданий — решаются и независимо от того, что мы можем достоверно знать о предметном мире. Это лишь вопросы о собственной ситуации и внутренней возможности самого человека, а не о том, что происходит во внешней ему действительности. В этом заключена антипросветительская тенденция Канта, сделавшая его давним прорицателем той линии в

западноевропейской философии XX в., в которой «воздержание» (гуссерлевское «эпохэ») от научно-познавательного реконструирования предметного мира было провозглашено единственно подлинным способом самосознания человека.

Кант рассуждает так. Есть ряд кардинальных проблем, разрешение которых совершенно необходимо человеку для принятия той или иной жизненно-практической позиции — для выбора конкретных действий и осознания самой возможности этого выбора, чтобы обрести веру в конечный смысл совершающегося и совершаемого, усмотреть конечную перспективу в происходящем (к чему все идет) и быть уверенным в своей судьбе (жизненные ожидания). Но решить эти проблемы в области собственно познания, эмпирического опыта и теоретического реконструирования мира невозможно. В сфере смысложизненных вопросов человек, как представляется Канту, мыслит (точнее, выбирает, ожидает и уповает) совсем не так, как в области объективно-предметного познания. (Он, как это будет представлено позднее в XX в., «проецирует себя в мир» и «привносит в него свой смысл», но не теоретизирует и не раскрывает для этого противостоящее ему сущее.)

И более того, сама смысложизненная сфера у Канта распадается на две несопричастные проблемы, что, впрочем, вполне логично вытекает из предыдущего. Если надежда, ожидание и упование, в коих выражена неискоренимая потребность человека в «обетованиях» и справедливом воздаянии, не могут основываться на том, что есть и будет, то это лишь область психологических верований, субъективных уверенностей и самооболащиваний. Но решать свои практические проблемы (как поступать) человек должен и независимо от того, «на что он может надеяться»<sup>1</sup>. По сути дела, именно здесь, где исчезает связь между тем, что будет, и тем, что должно делать (в том числе и ради будущего), у Канта разворачивается пропасть между теоретико-познавательными и смысложизненными вопросами. Если надежда на будущее не удостоверяется объективно, «природой вещей в мире», то человеку остается лишь выполнить свой долг, и тем самым самому стать «достойным быть счастливым» [72, т. 3, 665, 664].

Несколько забегая вперед, можно заметить духовную близость кантовской позиции стоицизму, что сразу же позволяет распознать ее идейный смысл. Стоики, будучи выразителями кризисных умонастроений античного мира, усмотрели способность человека изменить свою судьбу, которая обещает ему далеко не счастливый удел. В этой ситуации человеку была предложена терапия освобождения (внутреннего очищения) от безрассудных упований: человеку следует исполнить свой долг и сохранить достоинство, что бы ему ни грозило и что бы ни последовало из его действия. Его единственной наградой будет сознание собственной добродетели. Кант, а позднее «философы жизни» и мыслители экзистенциально-феноменологического направления идут по тому же пути «излечения» человека от неоправданной надежды, вменяя ему «делать свое дело, а там будь что будет», по

---

<sup>1</sup> На эту сторону кантовского основоположения этической проблематики в советской литературе обратил особое внимание Э.Ю. Соловьев [133а, 214—226].

выражению С. де Бовуар. (Впрочем, в собственно этической теории Канта такая постановка вопроса — разведение целесообразности и долженствования — имела и позитивно-научный смысл, помогла ему выявить важную особенность морали.)

Более конкретное рассмотрение корреляции теоретических и практических вопросов у Канта позволит нам понять своеобразие его этики в целом.

Излагая «трансцендентальную диалектику», учение о понятиях чистого разума (что можно суммарно представить как область «предельных» мировоззренческих вопросов философии в отличие от эмпирического опыта и рассудочной аналитики науки), Кант фокусирует внимание на ряде проблем, принципиально неразрешимых в границах достоверного знания. Это вопросы о пространственно-временной конечности и бесконечности мира, о его первоначале, высшей сущности, о бесконечной делимости всего сущего и ее пределе, о всепронизывающей необходимости и свободе. На каждый из этих вопросов можно дать только антиномичные ответы: тезис и антитезис оказываются в равной мере правомерными, не будучи ни подтвержденными, ни опровергнутыми опытом. Да и сама постановка такого рода вопросов, выходя за пределы всякого возможного опыта, безосновательна в собственно познавательном, эмпирическом, теоретическом и даже спекулятивном смысле.

Тем не менее философское представление о полной неразрешимости, незаконности и бессмысленности данных вопросов Кант характеризует как агностицизм и скептицизм. С его точки зрения, это было бы обесмысливанием самой философии. Здесь он усматривает неистребимый интерес, потребность и внутреннюю непреложность дерзаний разума, совершенно необходимо выходящего за пределы своих рационально-эмпирических возможностей. И более того, «незаконные посягательства» разума на преступление дозволенного рассматриваются Кантом как непрекращаемое право и своеобразный долг мыслителя. Человек не может «отрешиться от всякого интереса» и принимать в расчет только доказанное. Пытливому духу нельзя запретить задаваться неразрешимыми вопросами. Напротив, «никакое оправдание неизбежным незнанием и неизмеримой глубиной задачи не может освободить от обязанности дать основательный и полный ответ на них...» От этой обязанности «нельзя уклониться, жалуясь на тесные рамки нашего разума и признавая с видом смиренного самопознания, что наш разум не способен решить вопросы...» [72, т. 3, 440, 442, 444].

Так Кант до предела драматизирует проблему мировоззрения, она рисуется «запредельной» сверхзадачей: невозможно, но позволительно и должно; нельзя, но иначе тоже нельзя. Прыжок в неизвестность (как потом скажут, «двусмысленность» и «риск») оказывается единственно достоверным в духовном опыте человека («подлинностью» его проекта, состоящей в отрешении от «гарантий» и «очевидностей» разума). Тем самым теоретико-познавательная задача (точнее же, проблема мироистолкования) обретает у Канта смысл духовного подвига и освобождения, преступления барьера надежности, выбора и самоутверждения, исконного права и неумолимой обязательности притязаний разума по ту сторону «сциентистского объективизма». (Можно спорить о применимости этого современного терми-

на к Канту. По по смыслу выходит, что Канта мучит именно данная проблема отношения к претензиям и ограничениям науки, которая сейчас на Западе обсуждается в столкновении неопозитивистской апологетики и гуманитарной критики плоского сциентизма. И Кант, в отличие от нынешних приверженцев противоположных партий, чрезвычайно остро переживает и до конца выражает обе крайние точки зрения.)

Так что уже в сфере чистого разума у Канта начинается этическая проблематика<sup>1</sup>, — и как раз там, где образуются разрывы в континууме собственно «познавательной, опытно-теоретической деятельности. Кант первым в истории философии обозначил границу между достоверным познанием и миростолкновением (что затем будет объявлено областью чистого «смысла») и показал возможность и неизбежность выхода любой системы мировоззрения за границы опытно и логически доказуемого.

Положения, «запредельные» познавательной способности разума, Кант называет «трансцендентальными идеями». Эти последние рисуются им как образования разума, принципиально иные по своим функциям по сравнению с теоретическими представлениями. Трансцендентальные идеи имеют то назначение, что мысленно завершают опыт познания, который навсегда обречен оставаться незавершенным. Они тем самым придают нашим представлениям о сущем внутреннюю целостность, осмысленность и основательность, хотя данных для такого синтеза и не дано в познании. Они, говоря иначе, «сами себе создают предметы», материал и объективная реальность которых не черпаются из открывающегося познанию мира. Но тогда в каком же смысле возможно «самосозидание» умопостигаемого предмета? Ведь если нет «никакого оправдания для такого допущения», то «такой предмет есть лишь пустое (в другом месте — «произвольное», «суетное») порождение мысли» [72, т. 3, 499—500].

Идеальные порождения разума, говорит Кант, имеют не конститутивное (реконструирующее мир), а лишь регулятивное применение, и только в этой своей функции они могут считаться законными. Это значит, что, не давая никакого при-

---

<sup>1</sup> Действительно, в связи с возможностью и способностью полагать, но невозможностью позитивно обосновывать «запредельные» идеи разума Кант далее излагает своеобразную этику и «правовое состояние» ученого (как он сам выражается «дисциплину чистого разума»), поскольку тот находится в обществе. Обрисованная им парадоксальная ситуация дает разуму право на сомнения и самые смелые гипотезы, но обязует его внутренне к самодисциплине. Самокритика эта освобождает мыслителя от внешней цензуры и «нехороших подозрений», создает ему «свободу высказывать свои мысли» без того, чтобы «подвергаться за это обвинениям как беспокойный и опасный (для общества) гражданин»; вооружает против догматизма социальных авторитетов и общественного мнения, но вместе с тем обязует его самого к умеренности и скромности в спорах с инакомыслящими; не позволяет иметь гордость и высокое мнение о себе; заставляет быть искренним и честным в своем незнании; но и не допускает нигилизма и скепсиса в вопросах мировоззрения. Критическая философия, по убеждению Канта, может даже служить основой общественной педагогики, дать такой метод формирования убеждений у юношества, который исключал бы возможность того, чтобы педагогический догматизм преподавания не был опрокинут нигилизмом и самонадеянностью незрелого ума [72, т. 3, 617—629].

ращения знания (не раскрывая характеристик сущего самого по себе), трансцендентальные идеи направляют деятельность разума, дают ему необходимое мерило и закон, норму, цель и идеал. (Такое нормативное истолкование внутренне «самодостовверных» очевидностей в отличие от истин-адекватных мы позднее встречаем в сфере логики у неокантианцев и в области «жизненного мира» у Гуссерля.) Тем самым трансцендентальные идеи придают этой деятельности духа мотив и интерес, конечные ориентиры. Они, стало быть, нужны самому разуму как оправдание его устремлений к завершению (систематическому единству) картины мира. В идеях разума нечто мыслится (скажем, высшая сущность или свобода) как если бы оно существовало на самом деле; они «производят только видимость, но непреодолимую видимость, против которой вряд ли можно устоять, даже прибегая к самой острой критике» [там же, 552]; они направляют усилия духа к «воображаемому фокусу». Но эта-то фиктивная конструкция и создает «необходимую максиму разума», составляет его «эвристический принцип», так сказать, технически вспомогательную схему и стимул движения. Полагая такие идеи, «разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия» [там же, 577]; он организует, приводит к единству и осмысляет свой собственный мир. Но несмотря на все это, анализ внутренней работы разума «для философа составляет даже долг» [там же, 592].

Там, где Кант увидел лишь внутреннюю схему движения чистого разума, его собственную мотивацию и саморегуляцию, в XX в. было усмотрено нечто совсем другое — внутренняя самодостовверность человеческого сознания. Последняя была провозглашена единственным достойным предметом подлинно философского — феноменологического — анализа. И подобно тому как Кант счел непозволительным гипостазировать собственные порождения разума в виде вещей самих по себе, впоследствии объективно предметное содержание познания было предложено «редуцировать», «заклЮчить в скобки». В человеческом сознании еще раз была открыта область внутренних, «интенциональных» и «смысловых» значений, где сознание устанавливает отношения к самому себе, «самоудостовверяет» себя, черпает свои интересы и осуществляет тождество Я с самим собой.

Но между Кантом и современными феноменологами в данном вопросе есть существенное различие. Кант настаивает на чисто регулятивном, так сказать, вспомогательном значении трансцендентальных идей. Покуда он остается на почве гносеологии, его пафос в основном критический, направленный против онтологизации идей разума. Для него собственно познанием является только опытно-научное, а все остальное — видимости и фикции, хотя полезные и нужные, но вымышленные. Не случайно кантовский экскурс в область трансцендентальных идей, «обманчивых», но «привлекательных», завершается предложением «сложить в архив» порождения «суетной работы» спекулятивного разума «для предупреждения будущих заблуждений подобного рода» [там же].

В своей «трансцендентальной диалектике» Кант все еще стоит на почве научной достовверности (как и ранний Гуссерль, видевший во внутренних схемах самодвижения сознания пока лишь предпосылки «строгой науки»). Позднее же из

смысловых измерений сознания была построена новая онтология — учение об изначальной структуре субъекта, «бытии-сознании», «жизненного мира», «бытия-для-себя», составляющих иное, собственно человеческое протяжение мира по ту сторону сущего, материи, «бытия-в-себе». Там, где Кант усмотрел лишь проблему чистого разума, была обнаружена проблема экзистенциальная, «бытийственная», человеческая вообще<sup>1</sup>. А потому на место кантовских абстрактно-философских построений чистого разума был поставлен мир простейших, дорефлексивных жизненных «очевидностей», изначальных «верований». Кант же полагает, что мироистолкование, мотивируемое эвристическими потребностями разума, и практическая ориентация человека в мире — вещи разные. Перейти к области практического значит вступить на совсем иную почву.

Изложенные в «трансцендентальной диалектике» основания идей разума являются лишь негативными (их нельзя доказать, но нельзя и опровергнуть), «они мыслятся только проблематически» (в действительности может быть и так, но может быть совсем иначе). В заключительной части «Критики» — «Трансцендентальное учение о методе» — Кант ставит вопрос совершенно иначе: «Однако должен же где-нибудь существовать источник положительных знаний, принадлежащих к области чистого разума...» Для чистого разума, говорит он, остается только один путь обоснования своих идей — практический. Все познавательные и регулятивные интересы и цели разума (относящиеся к собственно теоретической деятельности) «служат лишь средством» для цели и интереса более высокого порядка — морального. Если некоторые из трансцендентальных идей — относительно свободы, воли, бессмертия души и бытия бога — «вовсе не нужны для нашего знания... то их значение собственно должно касаться только практического». «Таковы моральные законы», вопросы о том, «что должно делать» [там же, 655, 656, 658].

Общезвестно, что постулаты о свободе воли, бессмертии души и бытии бога составляют исходные начала кантовской этики. Гораздо реже обращается внимание на тот факт в духовной биографии Канта, что два последних постулата в одной из поздних его работ («Религия в пределах только разума») рассматриваются лишь как субъективно необходимые допущения (предмет упования) морального сознания, но не как логически необходимые его основания. Более того, сам Кант указывает (притом вполне логично, соответственно важному для него разграничению «трех вопросов»), что упование на загробное воздаяние всесправедливого устроителя мира и гарантируемое в конечном итоге будущее существенно искажает чистоту морального мотива, если становится предпосылкой выбираемого действия. Итак, остается только первый постулат — о свободе воли.

---

<sup>1</sup> Это расширение проблематики за границы эпистемологии до «жизненного» и даже «исторического горизонта» вдруг обернулось у того же Гуссерля тем, против чего Кант предостерегал, — гипотезированием внутренних данностей сознания. Психологическое значение переживаний поздний Гуссерль назвал «объективным значением», «вневременное» — «вечным», «безусловное» в смысле «безосновное» — «абсолютно-априорным».

Как возможна свобода? Сначала о том, как Кант ставит вопрос в «трансцендентальной диалектике», т.е. в общефилософском, а не в специально этическом плане. Если рассматривать все совершающееся в мире под углом зрения эмпирического опыта и теоретических объяснений, как оно происходит в природе, то мы не обнаружим никакой свободы, а все является следствием внешней причины, последующее обусловлено предыдущим. Но столь же правомерно представление о том, что человек в своих действиях свободен, выбирает их сам, а не по принуждению внешней необходимости. В предшествующей философии тезисы о всепронизывающей каузальности природы и свободе человека выступали в виде взаимоисключающих положений, истинным признавалось либо то, либо другое, но не то и другое вместе.

Автор «Критики чистого разума» вовсе не стремится показать несостоятельность классического детерминизма и обосновать вопреки ему свободу или наоборот. Он полностью приемлет детерминистскую интерпретацию человеческого поведения и вместе с тем разделяет позицию сторонников свободы воли. Масштабность, глубина и сложность поставленной Кантом проблемы образуются именно тем, что он считает необходимым совместить то и другое, хотя логика рассуждения обеих сторон внутренне последовательна и в истории философской мысли, особенно в XVIII в., противоположные точки зрения были доведены до полного взаимоисключения.

Разрешение проблемы Кант видит в том, что свобода и природная причинность обнаруживаются в человеке и могут проявляться в одном и том же его действии «в различных отношениях» [там же, 480]. С одной стороны, человек есть часть природы и действует в природном мире, совершает нечто в сфере сущего, подчиненной закону причины и следствия, и сам его поступок целиком подчинен внешней необходимости; всякое его действие в принципе предсказуемо с такой же точностью, как и любое другое явление природы. (Кант доводит до конца точку зрения механистического материализма вплоть до его фаталистических следствий.) Но, с другой стороны, «нисколько не нарушая» этой каузальной цепи событий, человек свободен в своем поступке. Его действие наряду с этим определено еще и иным образом, по ту сторону природной необходимости. Человек в этой своей способности самодетерминации выступает уже не как эмпирическое, природное существо, не как явление, а как ноумен, сущность умопостигаемая, трансцендентная. В этом плане человек «не следует порядку вещей», а «противопоставляет» ему «собственный порядок» — идей, требований разума, рационально понятой необходимости, «приспосабливая к ним эмпирические условия» [там же, 488]. Стало быть, как существо разумное, человек не просто обусловлен извне (хотя и эта обусловленность нигде не прерывается), но еще и активно воздействует на эту детерминацию, преобразует («приспосабливает») ее соответственно той необходимости, которая раскрывается разуму. И покуда воля определяется разумом, она свободна от внешнеприродной каузальности.

Но каким образом это возможно, если и «внутренние побуждения» человека детерминированы извне — прошлыми впечатлениями, всем прежним образом его



жизни, воспитанными в нем привычками и склонностями, — т.е. тем же природным способом? Действительно, признает Кант, в плане эмпирически представляемого характера (психологии конкретного индивида) «каждый из этих поступков еще до того, как он совершается, предопределен». Определен прошлым, над которым человек не властен. Но в том-то и дело, что человек как личность не исчерпывается «эмпирическим характером» его. В его разуме «нет никакой временной последовательности»; «для умопостигаемого характера» (о котором мы знаем не из реального опыта и знания людей, а лишь предположительно) «нет никакого прежде или после». «...Разум присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он определяет состояние (психику, душевный склад человека. — О.Д.), но не определяется им» [там же, 491, 493].

Обратим внимание на то, что у Канта в данном случае речь идет, по-видимому, вовсе не о том разуме, который присущ эмпирическому человеку в качестве его реальной способности и способа духовной деятельности. Этот разум, для которого «нет никакого прежде и после», есть не субъективная способность человека, а царство равных себе чистых идей, внесубъективной идеальности, он задан, а не внутренне присущ человеку. Как раз в этом-то смысле разум и является трансцендентным человеку как «эмпирическому характеру». Но тогда непонятно, как человек, разумное существо, может действовать «спонтанно», как волевой субъект.

По существу, Канту не удалось свести к единой схеме моменты детерминации и свободы как взаимосвязанные стороны или плоскости одного и того же действия. Он их полностью развел — как эмпирическое и умопостигаемое, феноменальное и ноуменальное, природно-чувственное и внеприродно-разумное, относящееся к характеристикам конкретно-эмпирического индивида и человека «в понятии», вообще. И как только перед Кантом возникал вопрос о том, как представить сразу в двух планах какое-либо конкретное действие человека, то обнаруживалось, что на самом-то деле свобода и внешняя обусловленность взаимно исключают друг друга<sup>1</sup>. Кантовский трансцендентальный идеализм в данном вопросе (разграничение эмпирической и умопостигаемой природы человека) вполне логично вытекает из тех

---

<sup>1</sup> Выдвинув в качестве общего положения то, что разум «приспосабливает» к своим целям эмпирические условия, не прерывая естественной цепи событий, тем не менее направляет их сообразно своим решениям, Кант затем приводит примеры, которые совершенно опровергают эту схему. В качестве демонстрации умопостигаемой детерминации разума он приводит лишь такие случаи, когда действие, совершаемое необходимо (по природе), не должно было бы (по требованию разума) произойти. Или, наоборот, когда действие не произошло фактически и, быть может, никогда не будет совершено, но объявляется разумом необходимым [там же, 488—489]. Хотя какое-то аморальное действие определялось всей совокупностью внешних и внутренних причин, говорит Кант, «тем не менее мы упрекаем виновника» [там же, 492], т.е. предполагаем, что человек этот свободен и ответствен, «несмотря на весь свой прежний образ жизни» [там же, 493]. Подобные примеры мы обнаруживаем и в собственно этических работах Канта.

взаимоисключающих решений проблемы, которые были сформулированы до Канта.

Вместе с тем дуалистически представленные Кантом свобода и необходимость (отнесенные к двум различным сферам) надолго предвосхитили дальнейшие поиски, трудности и парадоксы буржуазной философии в данной области. Виндельбанд, например, в решении проблемы свободы воли не смог предложить ничего иного, кроме постулирования двух взаимно независимых «точек зрения», так сказать, игнорирующих одна другую, — научной, усматривающей повсюду каузальные зависимости, и этической, где свобода полагается нами, «как если бы» все происходящее вообще не было подчинено причинности. У Н. Гартмана человек пребывает одновременно в «двух мирах», реально сущего и идеальных сущностей, благодаря чему и становится свободным. Но соединение двух планов бытия самого человека Гартману представляется «непостижимым» и «иррациональным».

В философии экзистенциального направления точно так же разводятся два плана бытия человека — природно и социально обусловленное, внешне детерминруемое и свободное, над которым не властно прошлое, детерминируемое «вертикально», где человек начинает действие как бы всякий раз совершенно заново (оно «абсолютное событие», а не звено в цепи происходящего, по выражению Сартра), независимо от своих конкретных характеристик. И хотя экзистенциалисты категорически против разграничения бытия человека на две разнопорядковые сферы (сущности и явления, трансцендентного и имманентного), все равно получается, что свобода и каузальная детерминация как бы взаимно отталкивают друг друга, полностью несопричастны; где вступает в силу одно, улетучивается другое. И точно так же, как у Канта, свобода человека оказывается здесь в конце концов проблематичной, т.е. не осуществимой в реальном определении и выборе действия: поскольку действие уже совершается или только получает определенное содержание в выборе, оно подчиняется той же неумолимой необходимости, оставаясь свободным лишь в плане предполагаемой, но не осуществленной возможности.

Однако для Канта метафизическое, философско-умозрительное (в плане «чистого разума») рассмотрение человека не является единственным путем обнаружения свободы. Напомним еще раз, что в задачу «трансцендентальной диалектики» не входит обоснование реальности свободы. Здесь Кант, как он сам говорит, не собирался «доказывать действительность свободы» или даже ее возможность. Пока что это только полагаемая разумом идея. Все, что он стремился показать, так это совместимость допущения свободы с природной причинностью [там же, 494—495]. «Положительное» основание свободы в другом — в практическом (моральном) разуме. Это значит, что более конкретное рассмотрение проблемы свободы относится к области этики, а не спекулятивной философии. И в этом Кант прав по существу, ибо проблема свободы воли (более специальная по сравнению с общифилософским вопросом о свободе вообще) по своей значимости для человека выступает прежде всего как вопрос о способе и границах выбора, об альтернативности действия, а более конкретно — о способности человека выбирать между добром и злом, быть ответственным за свои действия.

Собственно же этическая проблема свободы имеет свою особую логику и историю обсуждения. Она заключает в себе содержание, отличное от общеполитической проблемы свободы. Но все дело в том, что Кант, отчетливо осознающий этот особый, более конкретный смысл темы свободы воли в этике, оказался неспособным удержаться в рамках этической тематики и присущих ей методов анализа. Он вновь и вновь обращается за помощью к философской спекуляции, к рассмотрению «человека вообще». И тогда перед ним снова возникают те трудности, которые наметились уже в «трансцендентальной диалектике».

## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

В этике узлом контrovers между детерминистами XVII—XVIII вв. и сторонниками свободы воли стал вопрос о том, как возможна мораль. Последние указывали, что без свободы выбора нравственность была бы невозможной — противопоставление порока добродетели утратило бы всякий смысл, ибо в действиях человека не было бы ни заслуги, ни вины; он не нес бы ответственность за содеянное, ибо оказался бы невменяем; было бы несправедливо его хвалить и осуждать, награждать и наказывать, а сам он был бы неспособен раскаиваться в своих проступках (не обладал бы совестью).

Детерминисты же подвергли осмеянию такое моралистическое доказательство свободы воли (П. Бейль), называя его «словесными ухищрениями» (Дж. Пристли), «схоластической доктриной», которую «моралисты изобрели» для обоснования понятия добродетели как чего-то якобы отличного от естественной обусловленности человеческого поведения (Д. Юм). Да и само понятие «добродетель», как и представления людей о похвальном и постыдном, заслуге и грехе, добре и зле, на этой основе подчас объявлялись «предрассудками» и «воображением», а раскаяние и муки совести — выражением несовершенства человека, ложными чувствами, проистекающими из незнания и неспособности человека во всем поступать по разуму (Б. Спиноза). Способность человека совершать поступки в этой традиции интерпретировалась как подчиняющаяся естественным законам, подобна любому другому событию в природе. Детерминанты же человеческого действия рассматривались как принципиально однопорядковые: в XVIII в. «духовные причины» (внутренние побуждения, мотивы, основания решения) часто отождествлялись с «физическими» (П. Гольбах, Дж. Пристли, Д. Юм), в них видели лишь психофизиологические процессы взаимодействия явлений в сознании, неумолимо и безальтернативно приводящие к тому или иному поступку.

Правда, именно детерминисты XVIII в. вводят в основания морали специфические социальные соображения. Вопрос об оправданности наказаний и наград решался следующим образом. Человека должно наказывать и поощрять именно потому, что это такие же факторы, воздействующие на его поведение, как и другие причины. Социальная санкция осуществляется не по принципу воздающей справедливости, а по соображениям общественной целесообразности: она нужна для

того, чтобы добиться от человека требуемого нам поведения. Тем самым вопрос о личной вменяемости и нераздельной ответственности (заслуге и вине) человека был, по сути дела, вообще снят, будучи замещен соображениями полезности и эффективности социального воздействия.

Таково было состояние проблемы, каким его застал Кант и которое он должен был как-то преодолеть. Но в этом у Канта были предшественники в XVII в. и ранее. И даже в XVIII в. высказывались идеи, притязавшие на воссоединение детерминизма и свободы воли. Речь идет об авторе «Обозрения основных вопросов морали» (1757) Ричарде Прайсе. Английский философ морали отстаивал концепцию свободной воли отнюдь не как индетерминист. В ней он видел «активную способность самодвижения» человека и вместе с тем «детерминирующий фактор» его действий. «Я определяюсь произвольно и все же необходимым образом» [274а, 302], — писал он. Аргументы Прайса иногда имеют моралистический и обыденно-интроспективный характер (вроде того, что «практическая добродетель предполагает свободу» или что мы «постоянно и необходимо сознаем свою свободу») [там же], что вполне в духе того времени.

Однако Прайсу удастся сказать в данном вопросе и нечто более существенное: моральная необходимость, будучи такой же причиной действия, как и все другие, тем не менее имеет весьма специфическую природу. В противовес механистическим детерминистам Прайс различает «физическую необходимость» и необходимость духовную. К первой относятся не только воздействия извне, но и внутренние импульсы (инстинктивные побуждения, естественные предрасположения, склонности, желания и опасения), кои «действуют в нас и понуждают нас» помимо нашей воли, т.е. являются все же внешними нам самим (бессознательными) «действующими силами» в нашей же психике.

Иное дело, согласно Прайсу, духовная, моральная необходимость. Здесь все эти внешние факторы становятся «поводом», основанием для «разумного размышления», решения и действия, которые детерминируются уже сознательными убеждениями человека — «определенными взглядами», «принципами», «совестью», «твердым характером». Таким образом, моральное долженствование — это тоже «достоверность и необходимость», но в отличие от «физических действующих сил», это «решающее влияние мотивов» [там же, 305]. Поэтому свободная воля отнюдь не своеволие, способное привести к каким угодно поступкам, а, напротив, регулярность, постоянство и неумолимость в осуществлении человеком моральных требований. Стало быть, «чем больше мы можем полагаться на человека» (предсказывать его действия) в том, что он совершит должный поступок, «убежденный в правильности его, какие бы препятствия ни находились на его пути», чем более в нем «неодолимо влияние совести», тем большую заслугу мы должны признать за этим человеком [там же, 304]. Детерминизм вполне согласуется с оценкой действия и ответственностью человека.

Сильная сторона прайсовской концепции состоит в различении сознательного мотива (чувства долга) и непосредственного побуждения; в первом человек выступает как рационально-активный субъект своих действий, во втором — как ведомое

внешними причинами существо, отдавшееся стихии непосредственных влечений. Прайс поэтому даже не признает особого морального достоинства за «спонтанной добродетелью», побуждаемой естественными склонностями, предпочитая ей поступки по сознанию долга, на основе «разумного размышления».

Но эта ригористическая и интеллектуалистская постановка вопроса (какую затем и развивал Кант) является лишь неадекватным способом выражения решаемой Прайсом проблемы: человек должен не просто повиноваться своим побуждениям (хотя бы и самым благим), а сам направлять их сообразно стоящим перед ним моральным задачам. Однако это разграничение в сознании человека двух уровней — логика психологических влечений, стихийно сложившихся механизмов побуждений, управляющих человеком автоматически, и логика объективных оснований, осознанных мотивов, посредством которых субъект сам может управлять своими импульсами, — осуществляется Прайсом (как потом и Кантом) недостаточно строго. Теоретический план рассмотрения проблемы незаметно переходит в моралистический, благодаря чему рационалистическая схема рассуждения обращается позицией своеобразного нравственного пуризма: только в разумном решении человек морален (и свободен), тогда как спонтанное чувство не имеет морального достоинства (нечто подобное мы встречаем у стоиков и затем у Спинозы).

Но обратимся к самому Канту. Вот как он рассуждает в плане собственно этической проблематики, исследуя самую мораль и не прибегая к трансцендентальной философии. Все в мире совершается по определенным законам, но человек, кроме того, способен поступать «согласно представлению о законах». (Заметим, что «законы» здесь понимаются Кантом в двойном смысле. В первом случае — это физическая, природная необходимость, во втором же — это уже нормативные законы, выступающие перед человеком как требование, обращенное к его сознанию.) Эта способность делать для себя закон осознанным принципом поведения и есть разумная воля, практический разум [72, т. 4, ч. 1, 250]; благодаря ему внешне необходимое, принудительное становится субъективно необходимым, самопринуждением, т.е. свободой.

Особенность этого внутреннего принуждения, по Канту, состоит в том, что человек может и отступить от закона, полагаемого разумом, т.е. не выполнить его. Но путь отступления здесь только один — повиновение не разуму, а чувственности. Это будет тоже объективная необходимость, но субъективно будет случайностью, а потому — актом несвободы. Человек как раз и является такого рода двойственным существом (постоянно колеблющимся между разумом и чувством): разумный закон не определяет его волю полностью, она столь же часто отклоняется от него, будучи влекома чувственностью. Поэтому сам по себе абсолютно необходимый (для разума) закон выступает для человека — чувственно-разумного существа — как долженствование, определяющее волю не однозначно, а через выбор. Но сама способность выбора — еще лишь негативная свобода, моральная же свобода есть «способность выбирать только то, что разум признает... добрым».

По существу, у Канта получается, что у разумной воли нет выбора, точнее, нет альтернатив. Свобода предполагает возможность отклонения от закона, но если

эта возможность осуществляется, то тем самым человек становится несвободным. Кант, таким образом, фиксирует такую духовную ситуацию, когда для разума «все ясно», истина уже дана ему во всей полноте и нет никаких оснований для разноречивых решений и мучительных альтернатив. В этом Кант — радикальный рационалист, непоколебимо верящий, что во всех обстоятельствах возможно только одно правильное решение. Впоследствии, когда в глазах буржуазных философов социальная ситуация и историческая перспектива безнадежно утратит свою былую «прозрачность», представится неким распутием, в котором всякий выбор двусмыслен и парадоксален, такое решение проблемы будет охарактеризовано как «дурная вера» или «ненаучный постулат» о существовании предзаданных ценностей. Канта потом обвинят в «законничестве» и моральном догматизме.

Но посмотрим, насколько оправданы такие обвинения в адрес Канта. То, что разумная воля сама подчиняет себя закону, — лишь одна сторона свободы (это, так сказать, принцип добровольности). Другой ее стороной является то, что она сама и формулирует, полагает этот закон, становится «самозаконодательствующей», повинуетя только своей собственной максиме (принцип «автономии воли»). Это уже нечто большее, чем добровольное подчинение необходимости, а свобода именно выбора, следования лишь внутренне признанным принципам и субъективно принятым обязательствам, источник которых целиком в самом человеке. Впоследствии этот ход рассуждения был многократно повторен как в позитивистски-сциентистских, так и иррационалистических концепциях, но по логике вещей выходило, что автономная воля обращается простым произволом.

Кант же выходит из создавшегося затруднения так: «только мое собственное» является тем не менее «всеобщим законодательством» [там же, 274]. Лишь в том случае, если принимаемая мною максима может быть основой всеобщего законодательства (знаменитый категорический императив Канта), т.е. подобным же образом должны поступать все люди, мой выбор имеет нравственное значение. Определенная таким образом свобода (добровольность самоподчинения, личное избрание принципа и общечеловеческое значение индивидуальной максимы) полностью совпадает с моральностью, в содержании которой нет ничего кроме этого.

Важность этого определения свободы (и моральности) вряд ли можно переоценить с точки зрения последующего развития этической мысли. Во-первых, Кант целиком вписывает вопрос о свободе воли в моральную проблему. До него свобода понималась только как онтологическая или психологическая предпосылка нравственности, без которой мораль выглядит невозможной. Кант же подходит к тому, что свобода — явление самой нравственности («свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» [там же, 290]). И раскрывает Кант содержание свободы посредством ситуации морального выбора<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> И до него, как мы это уже видели, наличие в человеке свободы демонстрировалось с помощью привлечения очевидностей морального опыта (если человеку можно вменить заслугу или вину, то, значит, он свободен, иначе — бессмыслица; мораль предполагает свободу). Но это делалось лишь в плане моралистического рассуждения, посредством апелляции к тому, что человек о себе «знает» как

Во-вторых, раскрывая содержание понятия свободы, Кант устанавливает тем самым важные черты морального отношения: (1) внутреннее самоподчинение воли, без которого нравственность была бы сведена к праву (эту тему он впоследствии разовьет в «Метафизике нравственности»); (2) «самозаконодательство», т.е. следование человека свободно принятому принципу, внутреннему убеждению — также важный момент морального отношения, который Кант отличает от легальности, простого исполнения нормы; (3) наконец всеобщность моральных требований. Последнее заслуживает особого внимания.

Сам Кант говорит, что до него никто не догадывался, что в морали человек «подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству» [там же, 274]. Как раз здесь надо видеть коренной смысл кантовского решения проблемы свободы. Но сам же Кант повинен в том, что этот его теоретико-методологический принцип анализа морали был впоследствии истолкован как формальное основоположение самой морали. В свой категорический императив Кант вводит вот какой, в частности, смысл: избирая для себя максимы поведения, человек может посредством проверки их на всеобщую применимость (что получилось бы, если бы все люди последовали моей максиме) отличить правильные решения от неправильных, аморальных. Тем самым универсальная применимость закона становится у него нормативным критерием для определения содержательных моральных законов, основанием, из которого якобы можно вывести единую всечеловеческую нравственность. В этом была ошибка Канта, послужившая поводом к обвинениям его в формализме. Из чисто формального принципа невозможно вывести никакого конкретного нравственного содержания<sup>1</sup>. Неправомерность такой интерпретации категорического императива (как содержательного ограничения выбора) была полностью выявлена последующим развитием буржуазной этики.

Современные западные этики восприняли категорический императив прежде всего в его нормативной интерпретации (как критерий морального выбора). Но при этом было установлено, что никакого конкретного нормативного содержания из него невозможно вывести, с его помощью еще нельзя совершить выбор. Любая избираемая человеком позиция при условии, что он сам готов ее представить в виде

---

моральный субъект. Кант же, несомненно, имея в виду это усмотрение морального сознания, тем не менее не вводит его непосредственно в контекст своих теоретических посылок. Он не предпосылает, а строит это отношение моральной свободы, определяет его, не прибегая к каким-либо нормативно-ценностным постулатам. Он рассуждает строго как теоретик, а не как проповедник, зывающий к «очевидностям» нравственного чувства или усмотрения. Но, к сожалению, Кант не смог вполне последовательно провести этот методологический принцип — видеть в морали весьма специфический объект собственно этического исследования, не прибегая ни к умозрительным допущениям «чистого разума», ни к субъективным самоощущениям обыденного морального сознания.

<sup>1</sup> За исключением, конечно, столь же абстрактных принципов, действительно имеющих отношение ко всякой системе морали, — скажем, равенства требований, предъявляемых ко множеству людей, оценки поступка безотносительно к иным личным качествам человека, его совершившего, или библейского «золотого правила» («во всем, как хотите, чтобы с вами поступали другие, поступайте так же и вы с ними»).

общечеловеческой нормы и принять все вытекающие отсюда следствия, становится тем самым правомерной. Именно этот вывод делают из кантовского категорического императива философы морали самых различных ориентаций (от экзистенциалистов до неопозитивистов)<sup>1</sup>. Способность человека представить свою максиму в качестве всеобщей не исключает морального произвола.

Лишь в самые последние годы всеобщности моральных требований была признана на Западе не только формальным критерием морального выбора, но и их специфическим признаком, по которому собственно нравственные императивы можно теоретически отличить от велений всякого иного рода. Если истолковать кантовский принцип всеобщности в этом, теоретико-дефинитивном смысле, как отличительную характеристику моральных требований (по сравнению, скажем, с велениями авторитетных лиц и чьими-то личными пожеланиями, организационными и обычными внутригрупповыми нормативами), то Канта можно считать первооткрывателем данной особенности нравственности.

Но вернемся к проблеме выбора. Более конкретное ее рассмотрение предполагает, по-видимому, и дальнейшее вхождение в область специфически моральных отношений, требует развернутого анализа того, каким образом нравственность направляет действия человека. Кант же весьма непоследовательно проводит принятый им принцип «практического» (этического) подхода к явлениям свободы воли, все снова вторгается в область умозрительной спекуляции «чистого разума». Результат этого не замедлил сказаться. Казалось бы, благополучно миновав антиномию механистического детерминизма и волюнтаристского индетерминизма, Кант неожиданно обнаруживает ее в своей же собственной концепции.

По Канту, свобода практически осуществляется человеком в двух разнопорядковых актах сознания — в выборе поступка согласно разумному основанию и в выборе субъектом самого этого основания, общего принципа действия. Более близкое рассмотрение обоих этих моментов показывает, что свобода здесь либо улетучивается, либо превращается в выбор без основания, т.е. в акт неопределенного произвола.

---

<sup>1</sup> Сартр, например, рассуждает так. Когда я выбираю поступок или принцип действия, то я выбираю вместе с собой все человечество, каким оно должно быть. Но все дело в том, что всякий другой человек обладает точно таким же правом самозаконодательства и он может выбрать «свой образ» человечества, третий — еще один и т.д. Так что на самом-то деле никакая единая для всех мораль просто невозможна. В противоположность Канту и Фихте, пишет Бовуар, экзистенциалисты считают, что источником морали является «множество конкретных, отдельных людей, стремящихся к своим собственным целям» [180, 26].

Английский аналитик Р.М. Хеар интерпретирует кантовский категорический императив в виде принципа «универсализуемости»: единственным ограничением моего выбора в морали является возможность универсализации моей позиции в качестве повсеместно практикуемой. Но такой выбор по своему реальному содержанию остается весьма неограниченным, он допускает самые различные решения при условии, что я готов признать за всеми другими право поступать точно так же, как поступаю я сам [219, 91—224].



Вот как Кантом раскрывается первый акт выбора. Допустим, что основания разумного решения «вызвали поступок через представление, а не через телесное движение», т.е. человек действовал не «по инстинкту» (невольному психическому влечению), а по осознанному признанию законности этих оснований. Но поскольку это «все же определяющие основания», постольку, «когда субъект должен действовать, они уже не в его власти». В этом случае мы имеем дело с явлением «внутреннего сцепления представлений в душе», т.е. каждое наше представление вызвано «предыдущим состоянием» нашего сознания, это последнее вытекает из еще более раннего и так до бесконечности. Получается хотя и не «механическая», а «психологическая» причинность, но все равно «естественная необходимость», в которой мы уже не вольны что-либо изменить по своему свободному усмотрению. Таким образом, никакой свободы мы здесь уже не находим. Человек с этой точки зрения поступает как «*automaton spirituale*», который «приводится в действие представлениями»<sup>1</sup>.

Выход за рамки этой естественной детерминации Кант видит только один — признать, что человек действует еще и по ту сторону временной последовательности событий его сознания: к нему как ноумену просто не имеет отношения сказанное о «сцеплении представлений» и «определяющих основаниях». Свобода его обнаруживается не здесь, а в трансцендентальном плане его бытия, а потому непознаваема, необъяснима и, наконец, нереальна в сфере сущего, происходящих тут событий и процессов. Она просто не имеет отношения к тому, что и как совершается человеком фактически, где она никак не может проявиться<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Отметим, что Кант в данном случае опровергает сам себя. Ранее он говорил, что поступать «согласно представлению о законе» — это свобода. Но теперь это «представление» из рационального содержания сознания превращается в явление механизма психики. Сведение первого ко второму, смешение предмета обсуждения — подмена сознательных мотивов субъекта, принимаемых им оснований решения совокупностью психологических реакций, воздействующих на этого субъекта, — и приводит к тому, что свобода воли исчезает неведомо куда [72, т. 4, ч. 1, 425—426]. О том, насколько важно это теоретическое разграничение двух планов рассмотрения работы сознания — мыслительно-содержательного и психофизиологического, — свидетельствует опыт и современной буржуазной мысли в области проблемы свободы воли, где точно так же деятельность сознания подчас сводится к цепи событий в сознании. Вот как, например, рассуждает известный авторитет в данной области Р. Тэйлор: если «причины моих действий — мои собственные внутренние выборы, решения, желания — сами причинно обусловлены... то мы не можем избежать вывода о том, что при данных каузальных условиях этих внутренних состояний я не в состоянии решать, выбирать и волеить иначе, чем я фактически это сделал». В таком случае уже не важно, разумны ли решения человека или являются результатом «наркотической мании», «наследственных факторов» и т.п. В конечном итоге оказывается, что человек не контролирует свои волевые действия; он «волей-неволей действует согласно» тем предпочтениям, которые почему-либо стали решающими [301, 44—46].

<sup>2</sup> Нереальность (или неосуществимость) ноуменальной свободы в сфере практического действия выявляется в контексте рассуждений самого Канта. Когда я уже совершил дурной поступок, то, хотя он «в проистекшем времени достаточно определен и постольку неминуемо необходим», он все равно в каком-то ином смысле мог бы быть и не совершен. И даже прошлое не властно над этой возможностью. Минувшее, как бы оно ни было необходимо, «не может заставить замолчать» во мне «внутреннего обвинителя» (совесть, раскаяние). Но это «мучительное, вызванное моральным убеждением ощущение

Отчего же Кант вновь обращается к трансцендентальному понятию свободы, покидая сферу «практического разума»? Почему в самом акте принятия человеком решения к действию он не обнаруживает свободы? Дело, наверное, в том, что моральный субъект анализируется Кантом в данном случае как простая совокупность явлений, происходящих внутри его сознания. В самом деле, если рассматривать деятельность сознания человека в плане лишь феноменологического описания совершающихся здесь событий, не выходя за границы «субъективно наличного», то все акты сознания составят непрерывную линейную цепь следующих друг за другом душевных состояний, в виде «сцепления представлений». И тогда, действительно, нельзя будет обнаружить никакой свободы воли. При таком подходе к человеку он предстанет лишь как механизм психических реакций, внутренне детерминированный объект, но не как субъект своих решений.

Но каким же образом субъективная воля и соображения разума могут прервать бесконечную цепь психических состояний? изменить их «сцепление»? Это было бы возможным, если бы сами эти детерминанты выходили за границы замкнутой в себе системы (или сплошной цепи) психических действий и воздействий, происходящих «внутри» сознания человека. Последнее, как кажется, уже бессмыслица. И все-таки сознание человека именно таково: как сознательный и волящий субъект он постоянно выходит за пределы внутренних механизмов собственной психики. Как существо взаимодействующее и соотносящее себя с внешней реальностью, человек всегда обращен к раскрывающемуся ему миру и тем самым открыт вовне, причем открыт таким образом, что предметная действительность не просто воздействует на него (через пассивное восприятие и бессознательные реакции психики), а становится объектом его субъектно-деятельного отношения.

---

ние... практически бесполезно, поскольку не может сделать случившееся неслучившимся». Его реальность в другом — в том, что «разум, когда дело идет о законе нашего умопостигаемого существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени», а потому, «когда бы ни произошло событие — теперь или давным давно», — совесть считает его делом свободной воли [72, т. 4, ч. 1, 427, 428]. Говоря иначе, хотя свободная воля и не реальна в своем воздействии на фактическое поведение, она реальна в устроении, в субъективном отношении человека к происходящему. Кант фиксирует это моральное переживание как свидетельство чего-то теоретически невыразимого — умопостигаемой свободы. В этом он остается на позиции трансцендентальной философии. Тогда как задача этической теории состоит как раз в том, чтобы «рассекретить», объяснить и вывести феномены морального сознания из отношений морали.

Если бы Кант рассмотрел не просто отдельный поступок, а разветвляющуюся из прошлого в будущее нравственную деятельность человека (которая никогда не бывает завершенной), то стало бы очевидным, что раскаяние о прошлом отнюдь не «бесполезно». Обращенное к прошлому, оно тем не менее объяснимо через будущее, еще не совершенное, где для человека всегда еще остается возможность внутренней перестройки и изменения своей линии поведения. В этом смысле человеку и вменяется свобода (ответственность за прошлое): от него может потребоваться, чтобы он переломил себя и преодолел воздействие тех факторов, которые обусловили его действия в прошлом. С этой точки зрения свобода воли (как преодоление зависимости от своей «естественной природы») есть моральное требование преобразования самого себя (своей психики, каковой она фактически уже сложилась); она предполагает за личностью способность самовоспитания.

(Применительно к опытно-теоретическому познанию сам Кант это прекрасно показывает.) Осмысляя этот мир (в том числе и в его незавершенности, требующей от человека активного действия), делая его достоянием своего сознания, субъект и обретает способность «извне» воздействовать на безличный «поток сознания», стихийно протекающий «внутри» его психики, направлять и организовывать его своей волей.

Как существо общественное человек также может находиться в двояком отношении к своему историческому миру. Он может быть более или менее пассивным реципиентом воздействия внешней среды (скажем, автоматически усваивая навыки общественной жизни, стихийно приспособляя свои действия к обстоятельствам, привыкая исполнять то, что от него требуют другие и заведенный порядок вещей). В этом отношении индивид и действует, определяясь во всем своей психической «природой», своим прошлым, тем личным опытом, который фактически пережит и усвоен, кристаллизовался в системе приспособительных реакций на обычные условия, стал тем *automaton spirituale*, действующим всегда «изнутри» и как бы «за него». В этом своем облике человек, обладая устойчивыми индивидуальными качествами, вместе с тем в общих чертах своего поведения может быть определен в границах социальной психологии, изучающей характерные массовые типажы. Его поведение может быть исчислено и предсказано в средних показателях.

Но как сознательная личность человек способен и на нечто другое — на осмысление проблематического, альтернативно-противоречивого характера общественных условий его бытия, на переосмысление своего личного предшествующего опыта (в том числе и на перестройку сложившихся стереотипов) с точки зрения тех проблем, задач, запросов и требований, которые предъявляет к нему открывшаяся перед ним социально-историческая ситуация. Такая внутренняя перестройка и свободно-субъективное отношение к своему «внутреннему» опыту возможны, по-видимому, лишь на основе овладения опытом, более широким, нежели личный и частный, на основе общественно-исторического самосознания личности.

Стало быть, вычленение в сознании человека двух уровней — автоматизма психических процессов и субъективного Я, способного «извне» управлять этими процессами, — предполагает раскрытие внутреннего мира личности в ее культурной среде, в сознательном присвоении и осмыслении ею исторического опыта.

Тайна свободной воли не внутри механизмов человеческой психики, а в том способе, каким личность относится к общественной реальности (то ли она ее просто «интериоризует», овнуত্রяет в виде психического механизма, то ли напротив, «экстериоризует», раздвигает вовне свое Я, делает предметом своего сознания происходящее в мире).

Такова, по-видимому, разгадка кантовского «трансцендентального бытия» человека (как и реальный смысл «экзистирования» его за пределы своей заданной «природы» и ставшей в прошлом «сущности», как это изображается в экзистенциализме). Действительно, как сознающее в себе свободу воли существо человек

превосходит и преступает границы своего «эмпирического характера», но только благодаря обращенности своего сознания к происходящему в истории.

Нравственность и служит одним из способов такого раздвигания личных горизонтов индивида. Исторические потребности здесь выражены в виде императивов, кои исходят не просто из «средних возможностей» и фактической «природы» человека, «каков он есть» (по своим социально-приспособительным стереотипам поведения и побуждениям), но и превосходят этот «нормальный» уровень массовой психологии, все время повелевая человеку перестраивать самого себя. Но это — особая тема в кантовской этике, к которой мы обратимся позже.

Что же касается второго момента свободной воли — выбора человеком общего принципа для множества единичных действий, — то здесь перед Кантом возникают не меньшие трудности. Как только мы задаемся вопросом, почему же (на каком основании) человек исповедует именно такие, а не иные принципы, то всякое объяснение этого вновь возвращает нас к мысли о внешней необходимости. Если для этого есть некоторое объективное, от усмотрения человека не зависящее основание, то он несвободен. Если же это основание субъективно, заложено в структуре сознания человека, то и тогда он несвободен, влеком «естественным побуждением». Поэтому «сам образ мысли должен быть принят свободным произволом, иначе он не может быть вменен». Можно привести основание для принятия максимы действия, а для этого основания — еще одно, логически ему предшествующее, и т.д. Однако «первое основание» все равно должно быть просто принято, избрано до всяких обоснований, субъективно предпочтено. Но тогда возникает другая крайность — чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Чтобы избежать этого явно волюнтаристского вывода относительно выбора человеком своих исходных, изначальных принципов, Кант прибегает опять к трансцендентальной идее: «первое субъективное основание признания моральных максим непостижимо», о нем «уже нельзя спрашивать дальше» [72, т. 4, ч. 2, 22, 26].

Перед Кантом возникает вопрос самого общего, принципиального порядка: каким образом дан человеку моральный закон? Это и нечто объективное, от усмотрения не зависящее, и одновременно «закон в нас самих». С одной стороны, моральный закон сам в себе очевиден, априорен, истинен независимо от того, признаем ли мы его субъективно. Но тогда человек несвободен в выборе самого общего, исходного принципа. С другой же стороны, закон этот становится для нас обязующим только через внутреннее его признание субъектом, благодаря чему он дан только самому человеку, есть его собственное порождение. В противном случае мы имели бы дело с обычной истинной объективной познания, а не с моральным законом. Как совместить одно с другим? Обычное, характерное для Канта решение — концепция трансцендентального субъекта, для которого уже нет различия между индивидуально-субъективным и универсально-объективным, актом выбора и вечно пребывающей истиной. Но не всегда последовательно Кант проводит эту концепцию. Иногда данное человеку мо-

ральное требование весьма напоминает у него «врожденные идеи» и даже толкуется натуралистически<sup>1</sup>.

Кант первым в истории философии наталкивается на кардинальную проблему духовной самодетерминации человека, которая при абстрактно-умозрительном ее толковании порождает неразрешимый парадокс. Что первично в этой самодетерминации — определенность человека или акт выбора («понятие человека» или его «конкретное существование», «сущность» или «экзистенциальный акт», как скажут позднее)? В первом случае человек изначально субстанциален (имеет заданную «сущность» хотя бы только в «понятии человека»), выбор же есть следствие или осознание этой предданной определенности. Во втором — всякая сущность есть уже продукт выбора («экзистенция» предшествует «эссенции»), изначально же она неопределенна (есть «ничто»). Выбор, следовательно, либо предопределен заранее и несвободен, либо свободен, но совершенно произволен, не имеет оснований и критериев. В таком альтернативном и даже антиномичном виде проблема выступает затем у Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра и у современных буржуазных философов.

Вот как эта проблема решается в тех этических концепциях, которые порывают с традиционным философским «субстанциализмом» (или «натурализмом»)<sup>2</sup>. В аналитической этике считается, что человек, совершающий поступки, исходя из каких-то общих моральных принципов, и в этом смысле рационально, не может дать обоснование самим этим принципам; здесь он уже совершенно свободен, это только вопрос его собственного усмотрения. Конечно, он выбирает те или иные принципы в силу того, что он «такой, а не другой человек». Но это значит, что он может сначала спросить себя, какого рода человеком он является, а затем из подобной «информации» выводить принципы должного. Наоборот, «иметь опреде-

---

<sup>1</sup> В своей «Метафизике нравственности» Кант говорит, что всякий моральный принцип есть «смутно представляемая метафизика, заложенная от природы в разуме каждого человека» [там же, 308]. Вот как он, например, интерпретирует совесть. Способность человека судить о своих поступках «не есть нечто приобретаемое»; «каждый человек как нравственное существо имеет ее в себе изначально». Совесть — это отнюдь не такая способность человека, которую он должен обрести и которую ему можно вменить в ответственность. Это — «неизбежный факт (!) сознания»; «когда дело доходит или дошло до действия, тогда совесть начинает говорить произвольно (!) и неизбежно». Ее можно послушать или не прислушиваться к ней, но то, что она говорит, — коренится в сознании человека. Отсюда далее следует, что «заблуждающаяся совесть — бессмыслица», ее суждения всегда истинны [там же, 335—336].

Кант, таким образом, развивает вненормативное понятие совести. Ее бессмысленно оценивать как личное качество того или иного индивида, ее незачем предписывать и вменять ему как требование морали подняться на высоту адекватных самооценок и правильного осознания смысла своих действий. Это изначальный факт (природа) сознания всякого человека, каким мы его встречаем, притом всякого «эмпирического характера», а не только трансцендентального субъекта. Стало быть, и здесь Кант покидает почву теоретического анализа моральных отношений, рассматривает присутствие морали специфические черты в качестве неких метафизических посылок.

<sup>2</sup> О критике и преодолении «натурализма» и «субстанциализма» в современной буржуазной философии см. [89].

ленные моральные принципы — это и значит быть человеком определенного рода» [220, 303]. Иначе говоря, выбор принципов производится спонтанно, т.е. «свободно», лишь в том смысле, что он совершается вне разумных оснований (или, как это иногда уточняется, совершается по тем основаниям, какие «принимаются во внимание» в силу субъективных предрасположений). Свобода человека состоит разве лишь в том, что он принципиально не способен осознать исходные посылки своих убеждений (или предшествующих всяким доводам предрасположений). Однако выбор может быть предопределен где-то за границами его сознания, стихийными «установками» и склонностями человека. Так «логическая невозможность» обоснования выбора принципов обращается естественно-психологической зависимостью человека от его же собственной «эмпирической» природы.

По существу, то же самое, хотя и в ином контексте рассуждения, мы находим в экзистенциалистских концепциях морали, например у Сартра. Всякому выбору можно дать некоторые основания, «резоны», объяснения. Сознательный мотив можно отличать от побуждения (*mobile*) тем, что он «объективен», т.е. принимает во внимание какое-то «состояние вещей». Но само это «состояние вещей» принимается в соображение потому и так, как человек проектирует себя в мир, какие цели он перед собой ставит, какова его «интенция», «сущность». Иными словами, объективности надо еще придать ту или иную ценность, или значение, смысл, чтобы она стала детерминантой выбора. Стало быть, сама эта детерминация извне предопределяется «первоначальным выбором», «исконным проектом» человека, его собственной сущностью. Сама же эта сущность человека «не поддается логической необходимости»; «для себя бытие есть всегда не то, что можно о нем сказать»; она есть «ничто», нечто непредзаданное и неопределенное, чистый «замысел», определяемый самим человеком. И только потому, что я «ускользаю от определенности в себе», я и способен выбирать, придавать чему-либо ценность. Таким образом, «человеческая реальность... не может получать свои цели ни извне, ни из так называемой внутренней природы»; «ничто внешнее сознанию не может его мотивировать». Напротив, всякое возможное обоснование выбора «появляется в результате проекта действия», которое уже «иррефлексивно», является выражением «фонтанирования живого и свободного сознания»; это обоснование — отнюдь не «совокупность рациональных соображений, которые его оправдывают», а акт «фундаментального выбора», выбора «самого себя», «общего девиза моего бытия» [287, 512—513].

В конечном итоге у Сартра получается, что неправомерна оценка совершенного человеком выбора жизненных принципов с точки зрения независимых от самого этого выбора критериев. Что бы ни выбрал человек в качестве своего «фундаментального проекта», такова и будет его «истина» (его мораль, добро и пр.). Или же, ставя вопрос более широко, дело обстоит не так, что человек сначала знает что-то о себе и условиях своего бытия в качестве истины, чтобы затем усмотреть здесь смысл и принять посредством выбора какие-то принципы действия, а наоборот, всякая «человеческая истина» есть результат «чистого выбора» (без предпосылок) и субъективного придания ей смысла, ценности.

Как мы видим, проблема выбора исходного принципа действия в современной буржуазной философии в этике в общем остается в тех границах, в каких она была осмыслена еще Кантом. Она была потом лишь доведена до тех предельных альтернатив (познание или выбор, объективная истина или придание смысла, определенность сущности человека или «чистый замысел» и «ничто», рациональная обоснованность решения или изъявление предпочтения до всяких доводов), сформулировать которые Кант не решился в отрицание всей линии новоевропейского рационализма.

Какова же действительная природа данной проблемы? Несомненно то, что выбор человеком исходного морального принципа — это совсем не то, что признание научной истины, понятие которой предполагает некоторую до всякого акта сознания данную объективность. Никакое требование к действию человека не может считаться собственно моральным, если оно дано только извне и не стало также и субъективно принятым принципом самого действующего субъекта. Но столь же очевидно и то, что этот выбор жизненной ориентации должен быть (такое, во всяком случае, общее требование всякой нравственности) совершен на каком-то основании, предшествующем самому акту выбора. В противном случае этот выбор нельзя было бы оценить, признать правильным или заведомо ложным. Да и сам выбор был бы бессмысленным: человеку было бы просто незначим и нечего выбирать (ибо моральная проблема состоит все-таки в том, чтобы человек предпочел лучшее худшему, а не что угодно). Как совместить одно с другим?

У проблемы, по-видимому, есть две различные стороны. На уровне индивидуального выбора она выглядит приблизительно так. Человек должен самостоятельно и внутренне осознанно, без внешнего принуждения или даже вопреки ему, ориентируясь не просто на свои склонности и привычки, а на свои убеждения, принять, сделать «своей истиной» то, что предъявляет ему в качестве непреложного требования нравственность. До известной границы это проблема, так сказать, психологическая и волевая; точнее же, речь идет о том, каким способом человек принимает в свое убеждение некоторый принцип, достоверность которого сама по себе не зависит от индивидуального усмотрения. Человек должен следовать только своему внутреннему убеждению, но к этому убеждению предъявляется также требование «истинности». Последнее обстоятельство значительно усложняет всю картину. Но на первых порах важно по крайней мере разграничить означенный волевой (автономный) акт, способ принятия субъективного убеждения и действие осознания предпосылок выбора. Последнее также свободно — свободно именно в том смысле, что человек может (а в некоторых обстоятельствах и должен) раскрывать для себя основания своих предпочтений.

В каком же виде дана человеку эта «истина-основание»? При решении этого вопроса мы должны уже выйти за пределы психологии, феноменологии и логических операций сознания. Ибо независимо от того, дана ли индивиду эта «истина» в виде глубоко личного убеждения, спонтанной установки или внешне необходимой абстрактной схемы доказательств, он в обоих случаях равно несвободен в своем выборе. Он детерминирован или своей «природой» (до которой ему, правда, нет

никакого дела — как это изображается в аналитической этике), или равным себе «понятием человека» (против чего ополчаются философы экзистенциального направления), но сам ничего не решает. Здесь мы должны перейти от акта индивидуального выбора, развертывающегося в сознании, к тому, как вообще исторически формируются идеи нравственности. Здесь-то и образуется та неоднозначно-альтернативная ситуация, которая ставит человека перед необходимостью выбирать.

В истории человеческого общества дело отнюдь не выглядит таким образом, что должны принципы поведения во всем совпадают с фактически общепринятым, социально-средним поведением или даже с практически настоятельными потребностями существования социального целого и составляющих его общественных групп. Уже на заре цивилизации формулируются некоторые принципы так называемой общечеловеческой морали, и тем не менее общественное поведение, весь уклад социальной жизни с системой его требований к индивиду, притом столь же закономерно, вступают в противоречие с этими принципами должного. Последние образуют некоторую отдаленную от повседневных фактов сущего историческую перспективу развития общества и человека, принимаемую за «истину», и то только в идеале, приверженцами гуманистических идей, отдельными мыслителями эпохи или наиболее страдающей от существующего порядка частью общества. Эти идеи столь же исторически обусловлены, но их историческая значимость уже не сводится к функции воспроизводства особых форм социального бытия в конкретно-наличных и преходящих условиях. В них фиксируются некоторые всеобщие условия бытия человека, но потому они и вступают в драматический конфликт с тем, что «есть на самом деле».

Усмотрение этой универсальности (или высшей возможности) бытия человека возможно с позиции научно-философского историзма (что и было проделано в марксистской теории истории, где было показано, что устремления трудящихся масс к высшей гуманности и справедливости есть не что иное, как смутное угадывание противоречий антагонистических формаций и предположение о тенденции дальнейшего движения истории). Но оно также возможно в форме нравственного суждения, основывающегося на требованиях всечеловеческой морали («абсолютной справедливости», как охарактеризовал их Ф. Энгельс). «Беспредпосылочность» этих предельно общих суждений есть просто следствие того, что само моральное сознание мыслит историю, оценивает ее и предъявляет к ней требования, не задаваясь вопросом о том, каковы же реальные механизмы исторических процессов и каковы должны быть предпосылки практической реализации «абсолютного» идеала. Оно стихийно, посредством неосознанного накопления человеческого опыта многих поколений, приходит к признанию тех «истин», которые образуют горизонт «иных возможностей» истории.

Но как бы фактический ход событий и реально действующие механизмы мотивации социальных действий ни удалялись от моральных долженствований, последние выражают столь же реальные потребности сохранения, выживания и развития человека и общества в целом. Словом, история «подтверждает» и «опровергает» идеи «высокой нравственности» отнюдь не однозначно и конкретно, чтобы исклю-



чить выбор человеком своей особой позиции в общественном мире. В ситуации столкновения противоположных убеждений, воззрений, партий и классов человеку остается только совершить свой выбор, определить свою личную приверженность по отношению к уже выявившимся позициям.

Но было бы крайним упрощением полагать, что в этой ситуации перед индивидом открывается лишь бесконечная неопределенность субъективных точек зрения и пристрастий. Исторически накопленный опыт человечества (сам еще нуждающийся в исторических открытиях, в осмыслении и выводах, стало быть, не представляющийся чем-то «заранее известным») содержит в себе достаточно свидетельств (в том числе и уже проигранных в прошлом альтернатив) для принятия сознательного решения. Некоторые из принципов общечеловеческой нравственности, всякий раз конкретизируемые применительно к усложняющейся социальной ситуации, от эпохи к эпохе, также являются свидетельствами этого исторического опыта и тем самым — одним из общих оснований выбора моральных принципов человеком «здесь и теперь».

В самом общем виде вопрос о принятии человеком избираемого им морального принципа может быть обрисован следующим образом. Сложность и противоречивость социальной ситуации и исторического процесса никогда не позволяют заранее вывести «одно и только одно» единственно правильное решение. Оно всегда имеет особенный, не исчерпывающий всего многообразия социальных альтернатив характер. Такая предпосылка, признание неизмеримого богатства реальных возможностей, и лежит в основе допускаемой нравственностью «свободы выбора». Она касается именно конкретных путей, способов и вариантов решения истонных «человеческих вопросов», но отнюдь не того, что эти вопросы можно решать в каком угодно направлении. Для такого «решения», действительно, не было бы ни исторического опыта, ни предпосылок предшествующей истории, никаких уже заданных проблем, унаследованных от прошлого и настоятельных для будущего. Нравственность — это все же дело исторического созидания, в котором просто невозможно забыть о прошлом или отречься от него. Иначе моральный выбор не имел бы смысла.

Кант не был философом истории (хотя и создал своеобразную концепцию исторического прогресса); в основе его этики не лежала развернутая теория того, как мораль участвует в исторической деятельности человечества. Этическая схема Канта относится к «человеку вообще», каким он раз и навсегда поставлен в ситуацию морального выбора. В таком отвлеченном виде эта ситуация могла быть рассмотрена лишь спекулятивно-умозрительными средствами. Потому-то Кант-этик все время обращается за помощью к автору трансцендентальной философии.

Рассуждение Канта о свободе воли можно резюмировать следующим образом. Он готов признать, что свобода открывается человеку лишь в сфере практического, поскольку он сам принимается действовать. Но тогда свобода — лишь допущение или предположение практического разума. Теоретически же ее нельзя вывести из морального отношения, напротив, нравственность «должна быть выведена исключительно из свойства свободы». В противном случае возникает «подозре-

ние», «не положили ли мы в основу (морали. — О. Д.) идею свободы только ради нравственного закона, дабы потом в свою очередь вывести этот закон из свободы» [72, т. 4, ч. 1, 297].

Это «устранение подозрения» Кантом и достигается посредством перенесения проблемы свободы из этической сферы в область трансцендентальных идей. Кант вплотную подходит к признанию того, что свобода воли сама есть порождение морального отношения (ближе всего к открытому признанию этого он подходит в своей работе «Об изначально злом в человеческой природе»). Однако сказать об этом недвусмысленно он не решается. Но как бы там ни было, именно в том, как Кант раскрывает содержание понятия морали, определяет ее специфику, совершенно уникальный способ, каким она детерминирует сознание и действия человека, т.е. здесь, а не в сфере трансцендентальной философии он дает превосходное описание того, в чем же состоит свобода.

## ЧТО ТАКОЕ НАВРСТВЕННОСТЬ

Если проблема свободы воли (достаточно традиционная для этики прошлого) служит своеобразным введением в собственно этическую концепцию Канта, то ее внутренним стрежнем, или фокусом, вокруг которого располагаются все остальные вопросы теории морали, является тема специфичности, уникальности, несводимой ни к чему иному особенности нравственности. Уже в самом факте осознания важности этого вопроса для этики Кант разительно отличается от предшествующих ему мыслителей. До него в понятие морали вкладывался тот или иной смысл в зависимости от стихийного восприятия в теорию опыта обычного словоупотребления, культурно-идеологических ассоциаций и философской ориентации авторов этических концепций. Задача же теоретического определения морали как специальный вопрос этической дисциплины не была даже поставлена. В этике того времени нравственность к тому же трактовалась крайне расширительно, оставалась невычлененной из сплетения самых разнородных явлений жизненного опыта человека, зачастую сводилась к чему-то другому, ей чужеродному.

Критический замысел и лейтмотив кантовской концепции прежде всего и заключался в том, чтобы освободить, «очистить» мораль от всякого рода чуждых ей наслоений, необходимо совершающихся в стихии житейской практики с ее «гетерономными» мирскими целями и интересами и довершаемых в философии, неспособной расчленив синкретизм обыденно-практического опыта и отличить собственно нравственность от иных факторов (потребностей, стремлений, мотивов и задач) деятельности человека.

Исходным пунктом кантовского исследования специфики морали является критика этического натурализма во всех исторических устоявшихся его формах. Натурализм (рассмотрение нравственности под знаком космологических, антропологических и психологических представлений о «природе» человека, а также социального или житейского прагматизма), по мысли Канта, и повинен в том, что

уникальная, ни к чему иному не сводимая природа морали так и осталась невыясненной.

По векодавней традиции к области морали и этики относили всю сферу человеческого действия (поведения, образа жизни), в отличие от всего того, что происходит во внешнем мире помимо деятельного участия человека. Но человек — тоже часть природы (как считали философы-материалисты, начиная с античных мыслителей и кончая просветителями), динамика его действия подчинена в общем тем же всеенским законам. Эти законы, поскольку они обнаруживаются в человеке — механизмы его побуждений и влечений, восприятий и реакций, действий и их причин, — и должна исследовать этика, наука о «практике» человека (сам этот термин и понимание этики как «практической науки» было унаследовано еще от античности).

Но в таком случае этика становится разновидностью науки о природе — антропологией, психологией (или даже «механикой») человеческого поведения. Она объясняет, почему человек поступает так или иначе, изучает его движущие импульсы, как они фактически определяют его действия (а такой подход — естественнонаучный — к рассмотрению человека, как Кант уже показал, не позволяет обнаружить в нем свободы). Она описывает и констатирует эмпирического человека, каким мы находим его в действительности (внешне и внутренне детерминированным, ставшим таким, каков он есть на самом деле, но уже не отвечающим за свое состояние). Но тогда специфика морали, что ее отличает от всех иных детерминант деятельности человека, остается невыявленной. Этика же растворяется во всем многообразии наук о человеке.

Кантовское возражение такого рода натурализму исходит прежде всего из моральной оценки фактического состояния человека. Человек, каким мы его обнаруживаем «на самом деле», по его фактическим поступкам и тем мотивам, которыми он в действительности руководствуется, отнюдь не может быть признан подлинно моральным существом и тем более нравственным изначально, по самой своей истинной природе. Если подойти к делу чисто эмпирически и беспристрастно, «ближе присмотреться к помыслам и желаниям людей», пишет Кант, то не надо «быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем», чтобы усомниться в том, «есть ли действительно в мире подлинная добродетель»; «даже никогда и не было» поступков, совершенных из истинно моральных побуждений, «примера которых, может быть, до сих пор и не дал мир» [72, т. 4, ч. 1, 244—245]. Мораль, стало быть, нельзя свести к тому, что фактически побуждает человека в его жизненных предприятиях, образует внутренний механизм его склонностей и стремлений. Нравственность, напротив, предписывает нечто человеку, требует чего-то от него, вменяет ему добродетель в обязанность, каким бы он ни был на самом деле, «по природе». Нравственность, таким образом, — это долженствование, обращенное к человеку, а не естественно заложенное в нем стремление или чувство.

Так морально-критический настрой философа (по существу, это скептически-разочарованная оценка житейского человека с позиции предъявляемых к нему вы-

соких требований) позволяет ему, как это ни странно, предельно заострить в теоретическом плане нормативную природу морали, отличить ее от житейской психологии, от механизма стихийно-непосредственных душевных движений, данных человеку «от природы» (бессознательно воспринятых из обыденной социальной практики, ибо Кант на самом-то деле имеет в виду современного ему индивида).

Внепсихологическое понимание морали позволяет Канту впервые в истории этической мысли адекватно поставить проблему специфичности нравственного мотива, который нельзя свести к «естественным» побуждениям (не только в переносном, обыденно-психологическом, но и самом прямом, философско-натуралистическом смысле). Мораль не дана человеку изначально, в виде прирожденных импульсов или «исконных стремлений». Собственно в этом-то отношении человек и может быть свободен как моральное существо от самого себя, от своей психической природы: какими бы внутренними прирожденными или приобретенными качествами он ни обладал, он все равно должен выполнить вменяемое ему нравственностью; за это он и отвечает, как бы ни было ему это трудно, каким бы он ни был или стал к настоящему моменту.

Стало быть, подлинно нравственные побуждения — это не то, что фактически есть в человеке, а то, что он должен еще обрести, до чего ему предстоит возвыситься в процессе морального воспитания. Именно это и имеет в виду, по существу, философ.

Подвергнув критике психологизм в том его виде, в каком он характерен для Декарта, Спинозы, Гоббса, английских и французских материалистов XVIII в. (все они излагают свою этику в духе психологии естественных влечений, аффектов и потребностей человека), Кант не оставляет без внимания и ту его разновидность, каковая была присуща влиятельной в ту пору британской школе нравственного чувства (Шафтсбери, Хатчесон, Смит, отчасти Батлер и Юм). Критика этого направления в этике была тем более значима для последующего развития теории морали, что английские «сентименталисты» уже достаточно четко осознали отличие нравственности от стихии естественных влечений. Но логика их мышления оставалась все еще натуралистической. Ход их рассуждения можно резюмировать следующим образом. Конечно, не все естественные влечения и чувства человека являются нравственными и могут быть источником подлинной добродетели. Но наряду с эгоистическими стремлениями всякому человеку присущи, притом столь же естественно, от природы, чувства благожелательности к другим, сочувствия и сострадания, желания счастья своим ближним. Причем эти стремления также приносят радость и наслаждение человеку, так что он сам, индивидуально, заинтересован в их исполнении<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Вот характерное рассуждение А. Смита в его «Теории моральных чувств»: «Каким бы эгоистичным ни представлялся нам человек, в его природе есть и такие принципы, которые заинтересовывают его в судьбе других и делают их счастье нужным для него, хотя он и не извлекает из него ничего, кроме наслаждения его созерцанием» (цит. по [186, 257]). Смит добавляет, что эти чувства настолько очевидны эмпирически, что «нет нужды в каких-либо инстанциях для их доказательства» [там же].

Критика Кантом теории нравственных чувств опять-таки имеет двоякий характер — моралистический и теоретический. Ни одно из непосредственно-спонтанных чувств человека — доброжелательность, симпатия, участие, сострадание и пр. — само по себе еще не есть истинная добродетель. Ибо эти «душевные порывы», допустим, даже естественные для человека побуждения могут толкнуть его не только на путь добра, но и к совершению зла.

В данном возражении Канта можно усмотреть несомненно характерные для него мотивы моралистического пуризма: во всяком спонтанном, даже самом высоком побуждении он готов заподозрить недостаточно еще «чистые» мотивы — любовь другого можно и так, что здесь проступает своеобразная форма эгоизма. Моральный исповедник и ригористичный назидатель явно перевешивают в Канте жизнерадостного человеколюбца. Но было бы ошибкой полагать, что Кант вообще не признает законность в морали человеколюбивых стремлений (как, например, пародировал его Шиллер в известном четверостишии)<sup>1</sup>.

Кант признает мотивы благожелательности, но при условии, что они не просто выражают психические склонности человека, а поставлены под контроль долга, определены моральным законом как их объективным мерилom. Отрицается, таким образом, лишь непосредственность (врожденность или внутренняя спонтанность) доброй воли. Причиной тому — опять-таки моральное соображение: требование от человека самокритики и скромности, возведенное в методологический принцип. Человек, говорит Кант, не должен притязать на «святость», на то, что он и без каких бы то ни было понуждений, а просто из свойственных ему влечений всегда будет поступать нравственно. Той ступени морального развития, какой достиг человек, соответствует «не святость в мнимом обладании полной чистотой намерений воли», а «моральный образ мыслей в борьбе», т.е. самоограничение и самоподчинение долгу. Единственно нравственным мотивом к поступку будет только такой, который «строго напоминает нам нашу собственную недостойность», в коем нет ничего, что «льстило бы людям», поощряло бы в них «самоуверенность» и «самодовольство» [72, т. 4, ч. 1, 411, 403, 413].

Можно было бы оценить данный пассаж в рассуждениях Канта разве лишь как проявление его христианских умонастроений: мотивы смирения гордыни, признания несовершенства человека и подавления его чувственной природы обращаются здесь особым истолкованием назначения морали. Но, как правильно было подмечено, эти же умонастроения роднят Канта с якобинцами: «Это — близкое к стоицизму высокое представление о долге» [14, т. 4, ч. 2, 21].

---

<sup>1</sup> Его приводит В.Ф. Асмус в своей статье «Этика Канта», предпосланной четвертому тому Сочинений Канта:

Ближним охотно служу, но — увя! — имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?..

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье

И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

(Шиллер Ф. Собр. соч.: В 8 т. Academia. М.; Л., 1937. Т. 1. С. 164).

Однако посмотрим на дело шире. Критика наступающей буржуазной цивилизации (и присущей ей веры в благость «естественного индивида») не могла быть осуществлена иначе, как с точки зрения более широких горизонтов бытия человека, чем те, которые раскрылись ему в саморегулирующейся стихии *laissez faire*.

Самообольщение человека, уповающего на то, что все само собой устроится, если каждый будет полагаться на свою внутреннюю природу (пусть даже ее «лучшую часть», как это было изображено в сентименталистской концепции), с точки зрения Канта, грозит опасными последствиями. Этой благодушно-оптимистической вере в человека и его собственной самонадеянности Кант противопоставляет позицию самокритики и иных горизонтов: человек достоин чего-то большего, чем довольство тем, что в нем есть.

Иначе говоря, Кант вовсе не стремится унизить и ограничить человека в его моральных способностях; напротив, он хотел бы приподнять человека в его сущностных измерениях и предельных возможностях над его же собственным эмпирическим бытием — найти в нем то, что «возвышает человека над самим собой (как частью чувственно постигаемого мира)» [72, т. 4, ч. 1, 413].

Если человек, каков он есть фактически, в своей чувственности и житейской практике, недостоин сам себя, то нравственность — область безусловного долженствования, высшей возможности — возвеличивает его над всей и его собственной природой. И он должен стремиться к этому пределу, не удовлетворяясь реально наличным. Этот смысл и имеет положение Канта о том, что моральность — это не спонтанное стремление, идущее изнутри, а добровольное самоподчинение долгу.

Канту-ригористу вместе с тем нельзя отказать в известной трезвости и обостренном чувстве честности во взгляде на человека. Обычный облик проповедника-моралиста рисуется нам в двух лицах: с одной стороны, он склонен идеализировать человека, приближать его к тому идеалу, который им исповедуется и пропагандируется; с другой — недовольство и разочарование в людях, испытанное в практике прямой проповеди и попытках перевоспитания, приводят этого моралиста к крайней подозрительности и разоблачительным сентенциям в отношении рода человеческого. Канту удастся избежать обеих крайностей. Человеку свойственно прежде всего стремление к собственному счастью, и это его естественное стремление незачем искоренять; оно даже составляет его долг, хотя и не в качестве непосредственных влечений, а как предмет разумной воли. Иногда человек любит своих ближних и даже врагов, но последнее столь редко, что на естественной благожелательности невозможно создать никакую мораль. И тем не менее, он должен «любить своего ближнего». Не надо только внушать ему это чувство и ожидать его от людей в качестве спонтанных «влечений чувства» или «трогательной участливости» («душевного порыва»); «ведь любовь как склонность не может быть предписана как заповедь». Вместо этого лицемерного внушения Кант предлагает человеку «благоговение из чувства долга, хотя бы к тому не понуждала никакая склонность и даже противостояло естественное и неодолимое отвращение» [там же, 235]. Пусть человек делает то,

что должно, но не требуйте от него еще и внутренней «святости» — вот что имеет в виду Кант.

В этом Кант гораздо более снисходителен к человеку, чем обычные проповедники морального «энтузиазма». Причину зла в человеке, говорит он, «нельзя... как это обычно делают, усматривать в чувственности человека и возникающих отсюда естественных склонностях», даже если они препятствуют выполнению им долга; «мы не должны отвечать» за то, что нам прирождено [72, т. 4, ч. 2, 37]. Не искоренение чувственности, а лишь ее ограничение и господство над ней, когда этого требует долг, есть моральная задача и предмет ответственности человека. Признайте людей такими, каковы они есть, но предъявите к ним самые высокие требования. И если они их даже исполнят, не обольщайтесь насчет «естественной природы» человека. Такова морально-философская и просто человеческая позиция Канта.

Однако не только с точки зрения «высокой нравственности», требовательности и терпимости к человеку, но и с позиции строгой науки Кант разбивает концепцию морального чувства. Последнее особенно интересно в плане оценки собственно теоретических достоинств его этической мысли. Следуя стоической формуле «награда добродетели — сама добродетель» (которую восприняли многие этики Нового времени, в том числе Монтень и Спиноза), представители данной школы указывали на следующий психологический факт. Человек обычно испытывает удовлетворение от сознания собственной добродетели и способен мучиться совершенными им аморальными поступками. Эти естественные чувства и есть залог нравственности человека, ее источник и истинное основание. Такое понимание природы морали и ее оснований Кант считает несостоятельным потому, что наличие подобных чувств у человека уже предполагает индивида нравственного, морально воспитанного, развившего в себе такие чувства и руководствующегося ими. «Естественное» есть на самом деле благоприобретенное.

Кант ставит проблему еще шире, с точки зрения определения понятия самой нравственности. Чтобы выявить наличие таких нравственных чувств в человеке, необходимо иметь понятие того, что следует считать моральным. Конечно, это «наша обязанность вызывать и культивировать это чувство... но из него нельзя выводить понятие долга». Надо «заранее определить значение» того, что мы называем моралью, прежде чем называть те или иные чувства моральными или аморальными. «Следовательно, понятие моральности и долга должно предшествовать всяким соображениям по поводу такой удовлетворенности и никак не может быть выведено из нее» [72, т. 4, ч. 1, 358].

С этим аргументом Канта можно только согласиться. В самом деле, указывая на какие-то чувства человека как на основания нравственности, этик имплицитно предполагает, что эти-то чувства и являются собственно нравственными. Иначе говоря, сам того не осознавая, он исходит в своем определении морали из своих нравственных, нормативно-оценочных представлений, т.е. рассуждает не как теоретик, а как морально-ориентированный субъект. В раскрытии этих неявных моралистических посылок натуралистических концепций, там, где от ученого требуется

непредвзятый анализ, выходящий за границы обыденных моральных представлений, и заключена сила теоретических прозрений Канта.

Можно еще обратить внимание на то, что Кант критикует теорию нравственного чувства за ее субъективизм. Моральное чувство, пишет он, — это «скорее субъективное действие, оказываемое законом на волю» [там же, 306], т.е. психологическое, внутренне эмоциональное проявление чего-то объективного, эту волю определяющего извне. Итак, моральный закон объективно детерминирует сознание индивидуального человека (хотя вовсе не как физическая или психическая причина, а как предмет и содержание этого сознания), и, лишь став его собственным принципом (максимой), он может стать чем-то «внутренним» то ли в чувственной форме благоприобретенной склонности, то ли в виде разумной воли, ограничивающей естественные влечения. Такова «динамика» моральной детерминации, по Канту.

Кант отвергает натуралистическое обоснование морали не только в естественно-материалистическом и субъективистски-психологическом его вариантах, но и в более широком, онтологическом смысле. Он не признает законность каких бы то ни было апелляций к сущему и его субстанциальной определенности как фундаментальному основоположению нравственности. Кант указывает, что в предшествующей философии предлагались не только эмпирические, но и рационально-метафизические способы выведения и определения морали. Среди них — апелляция к онтологическому понятию совершенства [там же, 286]. Непосредственно Кант здесь имеет в виду этическую концепцию Х. Вольфа, но по существу его критика имеет гораздо более широкий адрес. Она дискредитирует всякую теорию морали, в которой в качестве основания нравственности выдвигается понятие некоторого самодостаточного абсолюта или завершенной в себе универсальности, имеющих в силу этого внутреннего совершенства достоинство высшей ценности. (Вспомним в этой связи хотя бы схоластические аргументы относительно всесовершенства бога: из понятия обладающего всеми позитивными атрибутами бытия выводилось его реальное существование и его высшая благодать.)

Здесь Кант усматривает скрытую моралистическую ценностную посылку: понятию совершенства некоей онтологической сущности (совершенства в смысле внутренней завершенности, универсальности атрибутов и самодостаточности) придается одновременно и изначальная нравственная характеристика (совершенство уже в ценностном смысле). Он указывает, что подобное воззрение «имеет неизбежную склонность вращаться в порочном кругу и не может избежать того, чтобы скрыто предполагать нравственность, которую еще должно объяснить...» [там же, 286]. Тем более это относится к понятию совершенной божественной воли (Кант здесь уже прямо выступает против одного из основополагающих тезисов христианской интерпретации нравственности): представление о благодати этой воли «мы можем лишь вывести... из наших понятий, среди которых понятие нравственности важнейшее», что «было бы явным порочным кругом в объяснении» природы и происхождения морали [там же, 286—287].



Кант, таким образом, приводит все возможные и реально представленные в истории этической мысли способы натуралистического (в том числе и супранатуралистического) определения, выведения и обоснования морали. И он устанавливает, что общим для них всех, независимо от конкретной философской ориентации мыслителей, является скрытое неосознанное введение в теорию морали ценностных посылок, т.е. тех нравственных представлений, которые как раз и следовало бы обосновать и вывести. Если мораль выводится из человеческой природы, то при этом скрыто предполагается (или выражается упование), что она изначально является благой. Если же несовершенству и греховности земного человека противопоставляется божественная воля как источник нравственности, то и в этом случае она наделяется всеблагостью, т.е. той характеристикой, которая уже несет в себе моральную оценку. Вообще, всякая идея самодостаточного совершенства, реализация или стремление к которому изображается как основание или смысл нравственности, уже несет в себе представление о позитивной ценности, которое как раз и нуждается в обосновании. И, наконец, если за основу и источник морали принимаются некоторые исконные, предположенные в человеке чувства и стремления, то заранее предполагается, что эти психические импульсы являются благими, т.е. нравственными.

Принципиальное возражение Канта на все эти способы определения и выведения морали, в общем, состоит в том, что все они неявно исходят из уже сложившихся исторически и стихийно воспринятых теоретиком определенных представлений о добре и зле. Иными словами, этик рассуждает не как объективный исследователь морали, а как моральный субъект, обладающий какими-то нравственными представлениями. Канту же становится ясным, что этика, теория морали, чтобы изучать и объяснять явления нравственности, должна выйти в своих философских предпосылках за пределы обыденно-устоявшихся, пусть даже самых укоренившихся исторически и всеобщих, моральных представлений. В этом состояла сила Канта-теоретика, объективного исследователя морали. Хотя сам он, как мы уже видели, далеко не во всем последовательно проводит этот принцип научности, философской непредвзятости этики.

В области этической теории повторяется в общем то же самое, что и во всей истории человеческого интеллекта. Открытия здесь точно так же совершаются не однажды, и много позднее «новооткрыватель», ничуть о том не подозревая, повторяет своих давних предшественников. Хотя в современной буржуазной этике нет недостатка в анализе кантовского наследия и признании приоритета немецкого философа по целому ряду фундаментальных вопросов философии морали, принципиальная научная (антинормативистская) методологическая установка его этики каким-то образом осталась в тени. Это тем более странно, что современная западная философия морали с самого начала века (XX в. — *Сост.*) выступила под девизом критики нормативизма. (Интуитивизм, неопозитивизм, экзистенциализм — все эти направления выдвигают свои опровержения натурализма и субстанциализма и его скрыто ценностных посылок.) Во всяком случае, можно констатировать, что Кант по всем основным пунктам предвосхитил критику «натура-

листической ошибки», заслугу которой на Западе принято приписывать Дж. Муру<sup>1</sup>. Так что поиск каких-то принципиально новых, преодолевающих традиционный нормативизм подходов к анализу морали — проблема, которой повально озабочена западная этическая мысль начиная с рубежа XIX и XX столетий, — был начат именно Кантом.

Но вернемся к дискуссии Канта с натурализмом. Насколько правомерным было его посягательство на этику как объяснение причин человеческого поведения? Сильная сторона просветительской этики (которую Кант всегда имеет в виду прежде всего) состояла как раз в понимании того, что теория морали должна не просто проповедовать добродетель и осуждать порок, но и объяснять человеку, почему он оказался неспособным выполнить свой долг, и одновременно раскрыть в нем самом такое начало, которое позволит ему стать нравственным. Эта научная установка этики, по мысли просветителей, и придает ей практическую значимость<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Критика Дж. Муром «натуралистической ошибки», в коей, по его убеждению, повинна вся предшествующая этика, заключается в следующем. Если понятие морального добра выводится из некоторого естественного, изначально данного человеку стремления или чувства, то при этом имплицитно предполагается, что это чувство или стремление и является исключительно добрым или должным, ценным. Если же понятие морали выводится из идеи совершенства или божественной воли, то тому и другому также придается свойство ценности. Вообще, как бы мы ни определяли основополагающее понятие морали, посредством представлений о естественном или сверхъестественном, хотя этим представлениям придается смысл эмпирических констатаций или чисто метафизических постулатов, в них присутствует момент ценности, долженствования. Тогда как последние мы и должны еще вывести и определить. (Критика «натуралистической ошибки» проходит сквозным мотивом через всю основную работу Мура по этике — «*Principia Ethica*».) Отсюда далее делается вывод о том, что исходное понятие этики (у Мура это — добро, у деонтологических интуитивистов это — долг, у неопозитивистов — вообще всякая оценка или предписание) в принципе невыводимо и неопределимо.

В сущности, к тому же выводу, хотя и иными путями приходят экзистенциалисты и теологи-неопростестанты, отрицающие возможность обоснования морали на понятиях природы человека или метафизической сущности. Общим лейтмотивом в современной буржуазной философии морали является убеждение, что всякое выведение моральных ценностей из фактографических констатаций, понятий сущего, субстанции или какого-либо метафизического начала всегда основывается на том, что в сами эти констатации или понятия вводится ценностное значение (или же реальность осмысливается некритически, «апологетически», как безусловно позитивная ценность). Отсюда и возникает так называемая «проблема ценности», представление о невозможности ее научного или метафизического решения.

<sup>2</sup> Гельвеций и Гольбах так разъясняют научный и практический характер своей этики. Чтобы сделать человека моральным, очевидно, мало призывать его к добродетели и негодовать по поводу фактического несовершенства людей. Надо восходить «от фактов к причинам», выяснять, почему человек поступает так или иначе, объяснять причины существующих в обществе пороков, устранить их и показать (а практически освободить и привести в действие) те причины в человеке, которые с необходимостью заставят его стать нравственным. Эта причина моральности была усмотрена в человеческом интересе. «Чтобы быть добродетельным, человек должен быть заинтересован». «Мораль была бы пустой наукой, если бы не могла показывать человеку, что его величайший интерес заключается в том, чтобы быть добродетельным» [45, т. 1, 179, 313]. Так интерес этики и был перемещен в область изучения природы человека, его психологии, механизма его движущих импульсов. Моралистической проповеди было противопоставлено научное объяснение причин человеческого действия. Но параллельно с тем, как этика превращалась в своеобразную естественную и социальную психологию (и социальную праксиологию — метод целенаправленного воздействия на поведение людей), она тем самым

позволяет ей рассуждать не только о том, что должно делать человеку, но и о том, как это возможно. Такая этика помогает человеку обрести силы для выполнения морального долга в себе самом, раскрывает ему, что он сам в этом прежде всего и заинтересован.

Кант прекрасно понимает, что он имеет дело с сильным идейным противником и с аргументом весьма убедительным. И тут он обнаруживает нечто поразительное: к этому аргументу просветители прибегают далеко не первые, он так или иначе содержится в самых различных концепциях морали. Религиозная этика, сулящая человеку награду и блаженство в загробной жизни за добродетель в жизни земной, точно так же строит мораль на естественном стремлении людей к счастью. По этой же логике рассуждают те (стоики и теоретики нравственного чувства), кто основывает моральную способность человека на идеальном удовлетворении, получаемом им от сознания своей добродетели, или на «внутреннем удовольствии» человека в том, «чтобы распространять вокруг себя радость». Словом, «во все времена были философы, которые... все приписывали более или менее утонченному себялюбию» [72, т. 4, ч. 1, 233, 243].

Итак, натуралистическая этика во всех ее формах (и даже религиозная) рассматривает мораль не только как «механику» (объяснение причин) человеческого поведения, но и как средство и метод достижения каких-то «себялюбивых» целей. Нравственность с этой точки зрения есть пруденциальная программа действия, рецепт житейского «благоразумия», способ достижения успеха, обретения личного счастья, блаженства, спасения, внутренней удовлетворенности и душевного согласия с собой. В этом самые разнородные этические концепции методологически уравниваются между собой — уравниваются в «прагматической» интерпретации нравственности.

Кантовский анализ традиционной для этики скрытой или явной логики рассуждения обладает несомненным достоинством глубокой обобщенности. Начиная с античной этики (гедонизм, эвдемонизм и стоицизм), где проблема добродетели трактовалась прежде всего как вопрос жизненной мудрости, обретения счастья или душевного равновесия, и кончая уже послекантовским утилитаризмом (Милля и даже современных его последователей), где моральный долг облекается в форму «возвышенного» наслаждения, теория нравственности так или иначе подменяет предмет своего анализа. Чтобы как-то заинтересовать человека в выполнении требований общественной морали, теоретики прибегают к тому, что изображают эти требования как идущие изнутри потребности психики ин-

---

снимала с человека как автономного индивида личную моральную ответственность за то, что он совершает по воле своих интересов и обстоятельств, эти интересы направляющих. Его же мораль превращалась в пруденциально-прагматическую установку «разумного эгоизма»: чтобы удовлетворить свой интерес, стать счастливым, человек должен (вынужден) быть добродетельным; добродетель есть средство достижения общественного успеха, признания и благоденствия. Эту непримлемую для этики, нравственно несостоятельную логику рассуждения французских просветителей и подвергает острой критике Кант.

дивиды и советы житейского благоразумия. Мораль изображается как способ устройства своей жизни.

Критикуя эту почти общепризнанную интерпретацию нравственности, Кант рассуждает прежде всего как моралист, последовательно проводя логику самого нравственного сознания. Он отстаивает чистоту морального мотива. Принцип заинтересованности того или иного рода, говорит Кант, «подводит под нравственность мотивы, которые, скорее, подрывают ее и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только одному — как лучше рассчитывать, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают» [там же, 285—286]. Если мораль основывать на заинтересованности человека в чем бы то ни было, то побуждение к действию будет обременено «гетерономными», инородными, самой морали чуждыми мотивами. Подлинно же нравственный настрой человека состоит в том, чтобы исполнять свой долг, не ожидая наград ни в этом, ни в ином мире, ни внешнего блага, ни внутреннего удовлетворения, безотносительно к каким-либо расчетам на «компенсацию».

Пусть даже единственным интересом человека будет стремление к внутренней удовлетворенности, к «высокой самооценке». Хотя это удовлетворение черпается только в сознании собственной добродетели, т.е. здесь мы имеем дело не с грубо материальной выгодой, а с утонченным духовным интересом, все равно мотивом здесь будет «самолюбие» и «самоумнение». Возможность достижения чувственного удовольствия, наслаждения собой выставляется неперменным условием исполнения долга, что препятствует человеку полностью отдаться делу морального служения независимо от личного интереса. Подлинное же чувство долга, говорит Кант, «сокрушает мое самоумнение» и «притязания высокой самооценки»: какими бы добродетельными я ни счел свои поступки, «у людей все доброе всегда несовершенно», а потому сравнение любого моего достижения с высокими требованиями долга «всегда смиряет мою гордость» [там же, 398, 402]. Истинно моральное умонстроение, по Канту, — это не согласие, а разлад с собой, не самоупоение, а самокритика перед неизмеримой задачей, возложенной на человека.

Достаточно трезвый психолог, Кант не отрицает значения интересов для объяснения «механики» человеческого действия. Более того, он признает, что единственно, к чему предопределила природа человека, — это стремление к счастью. Но достижение счастья в земной жизни человеку не может быть гарантировано, тем более средствами морального служения. Ибо в обществе, «по естественному ходу вещей в мире», все обстоит далеко не так, что добродетель приводит человека к благоденствию. Долг и счастье не совпадают в действительности. Остается вера в справедливость потустороннего воздаяния, когда добродетель и блаженство полностью совпадут. (Так в кантовской этике и возникают постулаты о существовании бога и личного бессмертия. Однако, чтобы правильно оценить смысл этих постулатов, необходимо последовать за логикой рассуждения Канта далее.)

Но опять-таки Кант-моралист не может согласиться с тем, что вера в бога и небесное воздаяние являются условием, предпосылкой нравственности. Ведь и

тогда моральный мотив будет «гетерономным», «прагматическим». Упование на верховного устроителя мира и абсолютно справедливого судию, надежда на конечное осуществление всеовершенного миропорядка являются лишь психологически необходимыми потребностями человека, его «естественным свойством». Тем не менее эти соображения должны быть исключены в выборе морального поступка. Они не могут служить логическим основанием нравственности. Поэтому сама «мораль отнюдь не нуждается в религии», «в идее о другом существе» над человеком, она «довлеет сама себе» [72, т. 4, ч. 2, 7], т.е. имеет особые основания, не сводимые к соображениям земного или религиозного практицизма.

Кант не ограничивается точкой зрения нравственного ригориста. Он тоже стремится найти особую причину (специфически моральное побуждение и «интерес») в человеке, каковая может мотивировать его стремление к добродетели. Вот как он отвечает на самый убедительный аргумент просветителей и религиозных проповедников относительно личной заинтересованности человека в выполнении долга. «Сами учителя», говорит Кант, «портят» и человека, и свои проповеди тем, что «отовсюду набирают побудительные причины к нравственно доброду, дабы сделать лекарство как следует сильным». Они изобретают «приманки» для морального субъекта, в коих он не нуждается. Ведь если мы наблюдаем истинно нравственный поступок, совершенный «с непоколебимым духом» и «без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду в этом мире или на том свете, несмотря на величайшие испытания или соблазны», то такой поступок оказывается для нас гораздо более привлекательным, нежели такое же действие, но совершенное из личного интереса. Пример подлинно нравственного деяния и мотива «поднимает дух и вызывает желание самому действовать так же. Даже подростки ощущают это влияние» бескорыстного морального подвига. Стало быть, «чистое представление о долге и вообще о нравственном законе, без всякой чуждой примеси... имеет на человеческое сердце... гораздо более сильное влияние, чем все другие мотивы» [72, т. 4, ч. 1, 248].

Так раскрывается потаенный смысл кантовского ригоризма. В нем выражена вера в человека (и даже в его естественную психологию, «логику сердца», вопреки исходным установкам самого Канта) неизмеримо более высокая, нежели в концепциях, полагающих, что люди способны поступать нравственно только из личного интереса.

Но даже не в этом сила кантовского контраргумента. С одной стороны, философ ставит проблему нравственно-педагогическую. Ориентация на личный интерес должна «сделать неустойчивым состояние души» человека. Расчеты на достижение успеха или вознаграждение будут постоянно соблазнять его поступиться долгом; они «только весьма случайно ведут к добру, а чаще всего могут привести к злу». И лишь руководствуясь собственно моральными мотивами (а не «благоразумием» или «боязнью последствий»), постоянно подавляя и разоблачая свои внеморальные побуждения, человек «постепенно может сделаться их владыкой» [там же, 249, 239], господином над своей собственной природой, т.е. подлинно свободным.

С другой же стороны, в данном аргументе Канта проступает и принципиально-теоретический смысл. Если мораль способна вообще как-то направлять поведение и сознание людей наряду со всеми иными способами детерминации человеческих действий и в отличие от них, то, очевидно, должны быть и какие-то специфические нравственные причины, побуждения и мотивы, не сводимые к другим, неморальным стимулам. Если мы хоть в какой-то мере можем полагаться на мораль, на то, что она что-то значит в жизни людей, то следует доверять и человеку как моральному существу, рассчитывать на действенность его подлинно нравственных мотивов. Так Кант выявляет собственную «механику» морального поступка, специфическую природу его детерминации в рамках долженствования.

Понятно теперь, почему Кант придает такое значение мотиву человека в оценке нравственного достоинства его действия. Дабы деяние было добрым, пишет он, «недостаточно, чтобы оно было сообразно с нравственным законом; оно должно совершаться также ради него; в противном случае эта сообразность будет лишь очень случайной и сомнительной, так как безнравственное основание хотя и может вызвать порой сообразные с законом поступки, но чаще будет приводить к поступкам, противным закону» [72, т. 4, ч. 1, 224].

По существу Кант прав. В самом деле, общественно приемлемые действия человека могут быть вызваны случайно мотивами и интересами, к морали не имеющими отношения. Для того чтобы эти действия стали для человека непреложной нормой, необходимо, чтобы он и субъективно руководствовался соображениями должного<sup>1</sup>. Кант даже в известном смысле прав, когда говорит, что в моральной оценке поступка следует учитывать не его фактический результат и что из него последовало, а характер мотива и направленность воли человека. Даже если добрая воля «при всех стараниях... ничего не добилась», она остается доброй; «полезность

---

<sup>1</sup> Ошибка Канта в данном вопросе имеет более частный характер. Он настаивает на том, что этот нравственный мотив должен иметь также соответствующий эмоциональный облик — чувства долга, самоподчинения, «уважения к закону». Тем самым проблема содержания мотива, принципиального отношения морального субъекта к своим обязанностям переводится в плоскость описания психических переживаний душевного настроя человека. Но моральный мотив отнюдь не обязательно эмоционально выражен в виде такого самопринуждения. То, что объективно и по своему субъективному содержанию является долгом (т.е. внутренне принятым моральным требованием), психологически может проявляться как угодно: как привычка, склонность, спонтанный порыв или даже как автоматическая реакция, с какой человек иногда отвечает на сложную и драматическую ситуацию, не дающую времени на раздумья и выяснение своих мотивов. Эти непосредственные побуждения, по своему внешнему психологическому облику не имеющие характера самовеления, тем не менее могут быть результатом предшествующей мыслительной и волевой работы сознания, кристаллизовавшей прошлый нравственный опыт человека в его психических стереотипах. В этом смешении двух разных по существу вопросов — о содержании и смысле морального мотива и его эмоционального облика — и коренится теоретический просчет Канта, не признающего никакой моральной ценности за поступками, совершенными из спонтанного побуждения, внутренней склонности, чувства благожелательности и т.п. Сводя вопрос к поискам соответствующего морали душевного настроя, Кант и впадает в ложную патетику прославления внутреннего аскетизма, душевной жертвенности и педантического формализма (за что его и высмеял Шиллер).

и бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее» [72, т. 4, ч. 1, 229]. Прав он в том смысле, что нравственное действие отнюдь не всегда приводит к намереваемому или наиболее полезному результату, ибо случайные, от воли человека не зависящие обстоятельства часто существенно искажают результат его усилия. Моральная же оценка поступка имеет в виду именно эти усилия и их направленность, словом, то, что зависит от воли и действия человека, а не то, что из них фактически последовало в том или ином случае. Вполне оправдано стремление Канта выделить специфику моральной оценки, а более широко — вычлениить то, что составляет собственно нравственную детерминацию действия (мотив, намерение, воля, личное усилие) в отличие от случайного сочетания внешних факторов, воздействующих на последствия и протекания самого действия.

Но здесь перед Кантом раскрывается во всем масштабе проблема гораздо более фундаментальная. Проблема эта имеет кардинальное значение для этики, коль скоро она ставит себе целью объяснить происхождение морального должност-ования. В силу чего вообще поступки человека обладают нравственным значением и предписываются моралью — ввиду своих общественно полезных результатов или чего-либо еще? Уже Аристотель задумывался над этим вопросом. Он различал практичность действия в смысле достижения искомого результата (*τέχνη*), в смысле умения, искусства, изобретательности (*δεινότης*) и особую моральную «практичность» (*φρόνησις*) в смысле доброй направленности воли.

По сути дела, такой же смысл имеет известное кантовское различие условного и категорического императивов. К первому относятся предписания технические и прагматические: если перед человеком стоит какая-то особая цель, которую он хочет достигнуть, то для этого он должен применять такие-то средства, методы, умения. Здесь не идет речь о том, «разумна ли и хороша ли цель»; вопрос только в эффективности пути к ее достижению. В этом смысле «предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны...» [там же, 253]. Моральные же императивы имеют иную логику: они предписывают человеку поступки безусловно, независимо от тех особенных, частных и ситуационных целей, которые он сам в данном случае преследует.

Кант вполне адекватно воспроизводит имманентный строй нравственного требования — то, как оно обращено к сознанию морального агента и определяет его волю. Действительно, в нормах и принципах морали, вменяемых человеку в исполнение, чаще всего остается скрытым «для чего это нужно». В этом состоит их отличие от «технических (в самом широком смысле) предписаний, говорящих о том, как лучше всего достигнуть той или иной цели. Кант дает понять, что моральные требования к человеку затрагивают вопрос о достоинстве и оправданности самой цели («во имя чего же нужно то, что считается нужным»).

Но здесь-то перед ними разворачивается пропасть между практической целесообразностью и моральным значением поступка. Еще Монтень обратил внимание на несовпадение между «общественной пользой» и нравственным достоинством по-

ступка на «различие между полезным и честным» [106, кн. 3, 15]. Отраженные в морали фундаментальные потребности общественной жизни и исторического движения слишком часто расходятся с тем, что оказывается целесообразным в конкретной социальной ситуации, для достижения каких-то особых, частных и преходящих целей с точки зрения наличных, фактических потребностей общественных групп и даже социального целого. Фиксируя это противоречивое соотношение морального императива и практической потребности и цели, Кант и приходит к выводу о том, что добрая воля «добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, т.е. сама по себе» [72, т. 4, ч. 1, 229].

Если бы Кант имел в виду только специфику морального предписания и оценки (их имманентную логику), то с ним во многом можно было бы согласиться. (Но не во всем, ибо в нравственную задачу и ответственность индивида входит не только культивирование в себе благих намерений и усилий, но и развитие соответствующих способностей, «умений» реализовать должное. Но это вопрос более или менее частный.) В том-то и дело, что Кант здесь переходит от достоверного описания феноменологии морального сознания к обсуждению проблемы этико-философской: каково вообще соотношение практической цели и морального требования? Ради чего человек должен что-то делать? На чем основываются предписания нравственности? Короче говоря, тут речь может идти только о том, каким же способом объективные общественные и исторические потребности («цели» в кантовской терминологии) находят отображение в морали.

Кант, к сожалению, не может до конца разграничить два разнопорядковых вопроса — о специфике детерминации и оценки морального действия и об основаниях, источнике нравственности в целом. И поскольку первый вопрос, подчас незаметно для самого Канта, переходит во второй, научные достоинства его тщательных дистинкций обращаются явными теоретическими просчетами, а в итоге — особой формой этического идеализма. Однако и здесь, в обсуждении этой общей проблемы основания морали, Кант проявляет удивительную для умозрительного мыслителя научную скрупулезность и достоверность описания, стремится учесть все, даже взаимно не совмещающиеся стороны вопроса, испытывает постоянные колебания и, несмотря на конечные выводы, по ходу своего рассуждения формулирует и такие теоретические положения, которые предвосхитили последующее развитие этики как науки.

Итак, каково же отношение морально должного к цели? С одной стороны, «мораль для самой себя не нуждается ни в каком представлении о цели»; «когда дело касается долга», она «должна отвлечься от всяких целей». Но с другой — нравственность «имеет необходимое отношение к такой цели», ибо «без всякого отношения к цели не может быть никакого определения воли в человеке» [72, т. 4, ч. 2, 8]. Конечной целью моральной деятельности, на которую она направлена совершенно необходимо (даже априорно), является осуществление «высшего блага», т.е. такого идеального устройства мира, когда достигается совпадение добродетели и счастья (иными словами, состояния полной



справедливости, где всякое деятельное усилие, личная заслуга и достоинство в человеке адекватно вознаграждаются). И если достижение этой конечной перспективной цели невозможно, то, как полагает Кант, моральное долженствование вообще утрачивает всякий смысл [72, т. 4, ч. 1, 445]. Получается что-то вроде антиномии. У каждого из противоположных решений есть свои «за» и «против». С одной стороны, человеческий разум «никак не может быть безразличным» к тому, что же последует из исполнения долга. Человек не в состоянии уйти от вопроса о том, «какой мир, руководствующийся практическим разумом, он создал бы, если бы это было в его силах...» Поэтому соблюдение морального закона должно мыслить «как причину постижения высшего блага (как цели)». И если даже осуществление конечной цели не в нашей власти, то мы все же «можем направить свои поступки, чтобы они по крайней мере были в согласии с этим» [72, т. 4, ч. 2, 9, 10, 9], т.е. совпадали по своей направленности с продвижением мира к совершенству. Стало быть, в морали все же должна быть конечная, практическая цель (устройство мира по требованию идеала и справедливости), лежащая в основе всех конкретных предписаний долга.

Но, с другой стороны, моральные «законы повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже заставляют совершенно отвлечься от него, если дело касается отдельного поступка...» Такова уж логика морального мотива: человеку вовсе не обязательно «знать результат своего морального поведения, к которому приводит обычный ход вещей»; ему вполне достаточно быть уверенным в том, что он выполняет свой долг. В пользу такого вывода говорит сам «обычный ход вещей»: ведь «человеческой способности недостаточно» для достижения «высшего блага» [72, т. 4, ч. 2, 11, 12]. Потому-то моральный долг и не обещает «с несомненностью ничего» [72, т. 4, ч. 1, 484]: делай свое дело, что бы из этого ни последовало.

Таково противоречие. Конечную практическую цель и должно мыслить в моральной деятельности, иначе она бессмысленна, и нельзя исходить из нее, ибо осуществление ее ничем не гарантировано и надежда на это искажает чистоту нравственного мотива. Кант все же находит выход из создавшейся антиномии, усмотрев его опять-таки в логике самого морального сознания. Нравственность предписывает цель человеку, а не просто констатирует то, к чему он фактически стремится. Иначе говоря, в морали имеется в виду не субъективно предпочтительная, а «объективная цель (т.е. та, которую мы должны иметь)». Следовательно, «цель, которую ставят, уже предполагает нравственные принципы» [72, т. 4, ч. 2, 10, 9]. Избирая свою жизненную позицию, программу, идеал, то, что может считаться высшим благом и венцом всех устремлений («какой мир он создал бы»), человек должен исходить не просто из своих личных или массовых предпочтений, заинтересованности и склонности, а из определенных нравственных критериев. Он должен предпочесть определенный идеал и отказаться от всякого другого, «ложного» идеала — вот что хочет сказать Кант.

За данной раскладкой проблемы у Канта скрывается следующая важная особенность морального целеполагания. Потребности («цели») человека и его обще-

ственной жизни не просто отражаются в морали как некоторые изначальный, самодостовверный или эмпирически констатируемый факт. Эти потребности, интересы, стремления, запросы людей (их «природа»), цели, которые ими преследуются в обществе, получают нравственную санкцию. Они оправдываются или отвергаются, признаются «законными правами», «истинными интересами» или «ложными притязаниями», «извращенными потребностями» (из этой моральной схемы исходили уже просветители в своей концепции «истинной природы» и «правильно понятого» интереса).

Моральное сознание совершает важную историческую работу вычленения «подлинных», «сущностных» потребностей человека и общества и противопоставляет их в качестве должного (справедливого, подобающего человеку) стихийной социальной конъюнктуре частных и особенных интересов, прагматических целей, узко-односторонних, ограниченных наличной ситуацией задач и планов, фактически возобладавших в данный момент стремлений и т.п. Иначе говоря, модальные требования, предъявляемые человеку, исходят не просто из того, что «есть» (из господствующих при создавшемся положении вещей желаний и ближайших потребностей), а из «должного» (из того, что составляет скрытый за поверхностью каждодневных явлений сущностный закон бытия человека, тенденции и перспективы его исторического развития).

Кант, разумеется, далек от такой философско-исторической интерпретации смысла моральных императивов. Но он чутко улавливает эту глубинную связь нравственности с сущностными измерениями бытия человека. Он выявляет эту связь в виде положения о том, что нечто является благом для человека не в силу его фактических, наличных стремлений, а в виду его «подлинной» подобающей ему как человеку должной потребности.

Отсюда Кант делает важный вывод относительно логики морального сознания: в нем модус долженствования доминирует над ценностными формами представления. В подавляющем большинстве теорий морали предписания к действию выводились из понятия блага, из того, что составляет ценность для человека, общества или бога. Кант же опрокидывает эту традиционную схему: «...Понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только... согласно ему и им же... Не понятие доброго... определяет и делает возможным моральный закон, а, наоборот, только моральный закон определяет и делает возможным понятие доброго...» [72, т. 4, ч. 1, 386—387].

С этой точки зрения всякая благая цель, например «содействие счастью других», является достойной и доброй только обусловленно, т.е. потому, что она предписывается моралью [72, т. 4, ч. 2, 8], но ее нельзя считать добрым стремлением изначально, как что-то само собой разумеющееся, до всякой нравственности. И снова мы должны признать убедительность кантовского аргумента. Понятие моральной ценности (добра) как особая форма мышления людей об их потребностях возникает уже в рамках института морали. Конечно, определенные способы взаимного служения людей в обществе (взаимной помощи,

сотрудничества, содействия) являются объективно-исторически возникающей необходимостью. И еще до того, как мораль выделяется в особый способ регуляции поведения людей, они уже практикуют эти формы взаимодействия стихийно, по логике обычая, традиции или иных форм социальных нормативов. Но только с выделением нравственности в особую сферу (отнюдь не существующей изначально с момента появления человеческого общества) добровольное и бескорыстное служение одного человека другому становится особым мотивом (вопросом благоволения, доброжелательности, любви или альтруизма) и рассматривается как чья-то личная заслуга, добро и добродетель, оценивается как моральное достоинство характера.

Достоинство кантовского рассуждения заключено в адекватном воспроизведении логики самого морального сознания, в том напряженном внимании и добросовестности, с какими он прослеживает движение нравственного мышления, исследует его собственные, внутренние законы, выявляет ту форму, в какой оно по-особому решает для себя жизненно-практические и социально-исторические проблемы. Но как только Кант придает этому описанию и интерпретации феноменологии морального сознания философский смысл, значение теоретического объяснения природы нравственности, он впадает в ту же самую ошибку, которая неоднократно совершалась до него, — делает особый способ морального мышления о мире логикой своего якобы объективного исследования. Это и приводит Канта, как и многих других теоретиков прошлого, к этическому идеализму, к тому, что нравственность становится у него беспредпосылочным «самозаконодательством», не имеющим никаких объективно-исторических оснований.

Постараемся уловить этот момент смещения в движении кантовской мысли. Покуда философ утверждает, что всякое благо (или цель) признается нравственным лишь постольку, поскольку оно «не противоречит моральному закону» [72, т. 46 ч. 2, 8], он пока еще прав, — прав именно в понимании специфики и внутренней логики морального сознания. Но когда он говорит о том, что всякая вообще цель (разумная, внеприродная) возникает из морали, возникает как ее следствие, но не как основание, то у него получается, что сама нравственность уже ни на чем ином не основывается: она «не нуждается ни в каком материальном (здесь: содержательном. — О. Д.) определяющем основании свободного произвола, т.е. ни в какой цели, ни для того, чтобы узнать, что такое долг, ни для того, чтобы побуждать к его исполнению» [там же, 7—8]. Или же в другом месте: «безусловно добрая воля» (т.е. моральность, как таковая) неопределенна «в отношении всех объектов»; она содержит в себе «только форму воления вообще», «без всякой материи (предмета) воли» [72, т. 4, ч. 1, 288, 308].

Вот куда приводит Канта безусловное доверие к имманентной логике морального сознания: если должное предшествует какой бы то ни было практической цели человека, то само должностное оказывается не только бесосновательным, но и неопределенным, лишенным содержания, формальным и в итоге чистым произво-

лом<sup>1</sup>, — произволом, правда, не чьего-то личного усмотрения, а самой моральной системы, которая в силу своей бессодержательности может быть интерпретирована далеко не однозначно. Именно к такому выводу приходят современные буржуазные этические концепции — от логического и лингвистического позитивизма до экзистенциализма и неоортодоксии.

Кантовский формализм, правда, имеет в основном методологический и общеприкладной философский характер. Он не мешает ему «со всей очевидностью» вывести из «неопределенной в отношении всех объектов» доброй воли достаточно определенное нормативное содержание. («Метафизика нравственности» как раз и является содержательным изложением определенных добродетелей и основных обязанностей человека.) Но объяснить теоретически, как эта воля может устанавливать вполне однозначные моральные законы и к тому же возбуждать в человеке «интерес» к их исполнению ради них самих же, Кант, по его же собственному признанию, не может. «...Дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны». Здесь пролегает «крайняя граница» всякого этического исследования [72, т. 4, ч. 1, 308, 309]. Полтора столетия спустя это суждение Канта будет повторено почти дословно: вопросы о том, почему же в конце концов человек должен выполнять свой долг и каково его конечное основание, будут названы «пределными вопросами» разума в области этики. (Мы имеем в виду ставшую в пятидесятые годы нашего (XX в. — *Сост.*) столетия широко известной на Западе работу С. Тулузана «Место разума в этике».)

## МОРАЛЬ И ИСТОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Можно теперь подвести итоги кантовскому рассмотрению природы морали. Подлинный замысел этической концепции (или, наоборот, ее объективное значение и смысл, не всегда явный для самого автора) обнаруживается при соотнесении абстрактно-теоретической схемы с действительностью исторического бытия человека и его реальным жизненным опытом. Специально-этические работы Канта написаны в ключе умозрительного философствования относительно человека «в поня-

---

<sup>1</sup> В одном месте «Основ метафизики нравственности» Кант, правда, указывает на такую цель, которая в себе самой необходима и «составляет объективный принцип воли», является основанием морали, из коего «непрерывно можно вывести все законы воли». Такой целью, или предметом, морали выступает человек как разумное существо, единственная цель в себе самой. Но все дело в том, что в морали человек как объект служения рисуется у Канта начисто лишенным каких-либо конкретных характеристик, стало быть, и определенных потребностей. Относится к человеку как цели самой по себе (одна из формулировок категорического императива) в конечном счете для Канта значит лишь признать идею «воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей законы» [72, т. 4, ч. 1, 270, 273]. Таким образом, определение моральной воли посредством ее необходимой цели в конце концов оказывается само неопределенным: служение человеку сводится к признанию его моральной автономии, его же свободное самозаконотворчество уже не может быть ничем ограничено, оно может, вообще говоря, принять в качестве должного что угодно.

тии», «чистого практического разума» и его имманентной логики. Он к тому же вполне последовательно освобождает свою теорию морали от всего того, что может быть сочтено объяснением механизмов и фактических детерминант поведения людей и движения социального процесса. И тем не менее Кант совсем не безразличен к тому, какое же отношение его нравственная доктрина имеет к истории человечества и общественно-практическому опыту многих поколений. Здесь и раскрывается истинный смысл, жизненная мотивировка и значимость его отвлеченных построений.

Восстановим в самых общих чертах идейно-смысловую направленность этической теории Канта, понимания им природы морали. Критика традиционного для этики натурализма, очевидно, имеет вполне определенную идеологическую значимость. Подразумевается в действительности разоблачение системы воззрений *laissez faire*, того способа «оправдания природы» в ее стихийной разумности, которая все устраивает к лучшему сама собой. Рациональная организация социального мира в этих воззрениях изымается из прерогатив авторитарной государственной политики и отдается в ведение рассудочного благоразумия частного индивида, его «разумного эгоизма». Оценивая данную концепцию, Кант проявляет известную историческую трезвость, понимание того, что классическое «гражданское общество» представляет собой необходимую ступень в движении социального прогресса.

Он не отвергает вообще возможность благоустройства социального мира посредством взаимодействия «естественных» интересов, т.е. стихии частнособственных мотивов. Но он возвышается над идеологами «разумного общества» благодаря тому, что отказывает этой стихии в духовной санкции. Гражданское общество функционирует, как «автомат», но не как сообщество разумных существ, обладающих свободной волей. Кант отказывается видеть здесь царство воплощения нравственных принципов, но вместе с тем не встает в позу оскорбленного в своих лучших чувствах моралиста, проклиная пороки. Напротив, он благославляет (по его же собственному выражению) природу за то, что она внушила людям «ненасытную жажду обладать и господствовать», сделала их эгоистами и честолюбцами, конкурирующими между собой и находящимися в обществе в состоянии «полного антагонизма» [72, т. 6, 12, 13]. Ибо только таким образом человек мог пробудиться от первобытной «природной лени», блаженного неведения и прозябания в естественной дикости.

Провиденциализм природы, по мысли Канта, отнюдь не состоял в том, что она предназначила человека к счастью (идея, провозглашенная гуманистами и разделявшаяся просветителями). Скорее, природа направила человека к тому, «чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия». Она дала ему «зататки», которые он сам, в постоянной борьбе, должен развивать. Человеку не дано иного пути к благоденствию, кроме труда, заботы о себе самом, затем стяжательства и взаимного антагонизма, побуждаемых «честолюбием, властолюбием и корыстолюбием» [72, т. 6, 10, 11]. Так Кант выдвигается в ряд мыслителей, развивающих идею о позитивной роли зла в истории.

На основе естественного эгоизма и конкуренции индивидов возникает первая, низшая ступень культуры — цивилизация (гражданское общество). Но это еще не подлинно человеческое общежитие и не решение всех человеческих проблем. Необходимо еще переход к моральности (не только как личному и массовому, но и совместному, социальному состоянию). Моральность же во всех отношениях противоположна тем принципам, по которым протекал до сих пор «естественный» процесс истории. (Ход истории вплоть до современности представляется Канту продолжением эволюции живой природы с ее механизмами целесообразности, «выполнением тайного плана природы» [там же, 18].)

Кант далее, как мы это уже видели, полностью разграничивает принцип морального долженствования и логику целесообразного, рассудочно-пруденциального действия. Наиболее четко организация действия по способу целесообразности представлена в области политики, но характерна вообще для деятельности, направленной на достижение социальной пользы. Здесь особенно явственно выражается стремление Канта вывести мораль за пределы социально-практически ориентированного действия. Здесь же и проявляется в наибольшей мере его этический идеализм.

Уточним природу последнего. Кант отвергает исторический идеализм в той его широко распространенной разновидности, в которой поступательное развитие общества рисуется как последовательное воплощение нравственной идеи, как процесс, управляемый моральным разумом и благими мотивами и реализующий в своих результатах чей-либо добрый замысел или добродетельное начало в человеке (действительная механика этого процесса — борьба всех против всех). На основании опыта «истории всех времен» Кант выражает сильное сомнение в том, что общество и человек постоянно идут «от плохого к лучшему» в моральном смысле [72, т. 4, ч. 2, 20—21].

Особая же форма кантовского этического идеализма состоит в том, что основания морали здесь во всех отношениях выводятся за границы действительной истории: моральный разум сам по себе отнюдь не возникает и не развивается исторически, а изначально равен самому себе, и его постулаты не исходят из каких-либо реальных потребностей общественной жизни или человека. Как нравственное существо, человек, стало быть, противостоит фактически происходящей истории и себе самому как социально-исторически обусловленному существу, хотя он и не может применить на деле свой чистый практический разум нигде, кроме истории и социальной практики. История должна быть (хотя и не была до сих пор) областью приложения нравственности, но она не является ее источником.

Итак, Канту в объяснении динамики исторического процесса (в его «философии истории») совершенно чуждо морализирование; но его концепция чревата таким морализированием, поскольку он придает нравственности значение «высшего суда» над историей и затем итогового вершителя исторических дел человека.

Но, спрашивается, какое же практическое значение может иметь моральный разум в социальной жизни, если его исходные принципы имеют основания по ту

сторону истории? Давая ответ на этот вопрос, Кант и совершает процедуру обмирщения, жизненного оправдания своей формалистической этики.

Природное начало в человеке и его «технический» (пруденциальный, прагматический) рассудок приводят, по Канту, в конце концов к установлению «совершенного гражданского объединения человеческого рода» [72, т. 6, 21]. Механика социального развития такова, что на определенной его стадии делает совершенно неизбежным стихийное, непреднамеренное исполнение моральных требований. «Естественные» стремления частных собственников и честолюбцев, «корыстолюбивое стремление повелителей к господству» уже не могут быть реализованы без того, чтобы не учитывались требования развития «внутренней культуры», просвещения, гуманности. Даже организованное государственное насилие, принуждение и подчинение «способствует развитию моральных задатков» у людей, вынужденных повиноваться единому правовому закону и тем самым подавлять в себе «порочность, коренящуюся в человеческой природе» [там же, 296]. Вынужденные по необходимости считаться с естественной взаимообусловленностью вещей, соображения личной и социальной выгоды, даже не очень дальновидный расчет и стихия общественных акций становятся по-своему мудрыми.

Так у Канта все же всплывает задним числом его потаенная вера в нравственно-самоисцелятельную способность общественного прогресса. Но эта способность приводит в конце концов к морально значимым последствиям пока что реализуется только окольными путями, в силу естественной необходимости самого «порядка вещей». Она еще не может быть приписана разумно-моральной способности самого человека. Для этого нужно еще, чтобы политика была воссоединена с нравственностью.

Конечно, рассуждает Кант, принципы политики и морали различны. Первая исходит из соображений благоразумия и наиболее целесообразного, вторая — из долженствования, не имеющего в виду никакой цели (здесь «цель может быть какой угодно» [72, т. 6, 297]). Но мудрость социальной целесообразности ограничена: она предполагает неизмеримо большее, нежели доступно человеку, знание того, как все происходит «в природе» в динамике общественных процессов, на что человеческий разум не способен [72, т. 6, 290, 298]. Мораль предполагает иной путь — положиться во всем на самодостаточное долженствование, на мудрость практического разума, который не требует знания всех обстоятельств, перипетий дальнейших событий, возможных последствий.

Мудрость морали, по Канту, состоит в том, что «чем менее она делает поведение зависимым от намеченной цели... тем более она согласуется в целом с последней». И Кант провозглашает следующий принцип «практичности» социального действия: «Стремитесь прежде всего к царству чистого практического разума и к его справедливости (т.е. к исполнению должного, не задумываясь об исполнении ваших целей. — О. Д.), таким путем ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой» [там же, 299]. Это положение звучит, правда, «вызывающе, но оно истинно и представляет собой смелый принцип» [там же, 300]; его реализация приведет не к гибели мира, но к подлинному разрешению его запутанных проблем.

Политика с ее принципами трезвости, заранее рассчитанной целесообразности не может развязать узел этих проблем, пока не подчинит себя морали. Честность не просто «лучшая политика», но «лучше всякой политики» [там же, 290].

Так Кант все-таки вводит нравственный разум в контекст исторического действия и в ход социального процесса, делая его наилучшим устройтелем общественно-практических проблем человека. Его схема, конечно, весьма отлична от того типа исторического идеализма, который вводит идею добра в причинное объяснение реально протекающего процесса истории. Смысл концепции Канта таков, что человек, до сих пор поступавший по логике «хода вещей», в конце концов оказывается перед альтернативой. Он должен совершить выбор — либо продолжать все делать по природе и расчету благоразумия и себялюбия и окончательно запутаться в многосложном сплетении учитываемых факторов и противоречия сталкивающихся интересов, либо совершить радикальный поворот к нравственности, окончательно отрешась от попыток рассудочного планирования своих целей. Тогда все устроится само собой.

Кант, таким образом, формулирует следующую неизбежную альтернативу перед человеком как историческим субъектом. Либо разумность целеполагания и планирования, осознание своих потребностей и приспособление, организация стихии внешних зависимостей и превращение их в средство своих целей; либо «высшая мудрость» самоотдачи своему долгу вне всякого целеполагания и планирования, поскольку разумение всего «хода вещей» все равно вне способности разума. В этом расщеплении разумно-духовной способности человека на две взаимоисключающие сферы и коренится слабость идейной позиции Канта.

Канта можно было бы понять и оправдать, если бы он ограничился констатацией действительного, исторически вырастающего противоречия между различными типами мотивации личных и социально-значимых действий, — противоречия между требованиями нравственности и практического расчета, особенно обостряющегося в эпоху буржуазной цивилизации, бурного технического прогресса и социально преобразовательных движений. Но в том то и дело, что сам Кант, изыскивая основания для своей морально-исторической концепции, выражает веру в некоторую предустановленную гармонию мира, которая должна проявиться, как только социальная деятельность будет подчинена принципам морали. Безусловное же доверие к бесконечной мудрости нравственного разума (как устройства человеческого мира) у Канта уже ни на чем не основано. Он с самого начала отверг возможность объяснения этой «мудрости» посредством исторического опыта человечества. И тем не менее этот высший разум становится способом разрешения всех исторических проблем, провиденциально-бессознательной пронизательностью, отгадывающей внутреннюю логику истории.



## «МОРАЛЬ» И «НРАВСТВЕННОСТЬ» КАК ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ ВОЛИ У ГЕГЕЛЯ<sup>1</sup>

В сфере общественного авторитета (системы права вообще у Гегеля) мораль является одной из важнейших областей. И само понятие нравственности в философии Гегеля занимает значительное место, хотя он и не выделял этику в самостоятельную область философии.

В последние годы в философской литературе все чаще обращаются к вопросу об определении понятия морали. Приходится констатировать, что в течение более чем двухтысячелетней истории этики как философского учения о нравственности вопрос о самом понятии морали оставался мало исследованным. Более того, толкования и интерпретации данного понятия в истории философии вплоть до Нового времени были весьма разноречивы и зачастую таковы, что к собственно морали имели лишь косвенное отношение, что было связано с более широкой общекультурной и языковой европейской традицией.

По свидетельству Гегеля, «le moral» во французском языке противопоставляется *physique* и «означает духовное, интеллектуальное вообще» [40, т. III, 301]. Действительно, французские философы в то время часто употребляли термин «моральное» в смысле «духовное» в противоположность «физическому». Но то же самое относится к языку британской философии. Юм, например, говорит о том, что обычно принято говорить о двух видах необходимости, физической и моральной; что последняя означает духовно-психологическую причину человеческих действий. Еще в XIX в. в европейской и в том числе в русской философской литературе различались науки «естественные» и «нравственные»; под последними понимались науки о человеческом духе и обществе.

Это весьма расширительное понимание термина «моральное» было связано и с определенными этико-философскими концепциями, в которых понятие «нравственность» (или его исторические синонимы) интерпретировалось в нескольких различных смыслах. В ранней древнегреческой философии область этики и морали обнимала всю сферу жизнеучения, практической мудрости, благоразумия, телесной и психической терапии человека и путей достижения эвдемонии, атараксии, спокойствия духа. Добродетель (арете) включает все положительные качества человека, и лишь у стоиков область собственно нравственной добродетели более или

---

<sup>1</sup> Статья, написанная в 1972 г. для коллективной монографии «Философия Гегеля и современность» (М.: Мысль, 1978), впервые опубликована в сб. «Проблемы нравственности» (С. 239—246).

менее четко выделяется в особую сферу. В Новое время еще довольно часто, как, например, у французских материалистов XVIII в., мораль сливается с общественным и личным благоразумием. Мораль с этой точки зрения — наука о достижении счастья, общей и личной пользы и вместе с тем она есть и психически-побудительный механизм мотивации, который посредством личного интереса неумолимо заставляет человека совершать те или иные поступки.

Лишь очень немногие философы прошлого настаивали на специфичности явлений морали, доказывая ее несводимость к жизненной мудрости, пруденциальной программе действия, к соображениям личной или общественной пользы или к естественным механизмам человеческой психики. Среди них можно назвать Аристотеля, Монтеня, британских сентименталистов и кембриджских философов XVIII в., наконец, Канта и Гегеля. Понятно, в связи с этим, какое значение имеет анализ этического наследия этих немногих философов для современной философии морали, особенно если они стремились теоретически определить специфику морали, а не просто предполагали ее как нечто само собой разумеющееся (таких мыслителей в прошлом еще меньше).

После Аристотеля и Канта, последний из которых затратил огромные усилия на очищение нравственности от всего ей чужеродного, гетерономного (пруденциального, относящегося к личному интересу и естественно-психического), имя Гегеля вполне законно занимает третье место в истории определения специфики морали. Его собственная заслуга состояла прежде всего в том, что он первым поставил вопрос об историческом выделении морали из архаических обычаев и традиций, т.е. об отличии нравственности от иных внеправовых нормативных регуляций в обществе.

Гегелем одновременно решалась и другая важная проблема. В истории этики до него мораль обычно выступала в двух своих проявлениях — как область духа, разума и воли и как сфера общественных нравов, индивидуально-массового поведения и его побудительных причин. Ко времени Гегеля наметились два противоположных подхода к рассмотрению морали — отвлеченно-умозрительный, метафизический (представителями которого и были сентименталисты и кембриджские неоплатоники, Кант) и сравнительно-исторический, нравоописательный, социально-психологически объяснительный (Монтень, Мандевиль, французские просветители). Перед Гегелем возникла задача совмещения обоих подходов и соотношения по сути дела двух различных пониманий морали. Два означенных вопроса решались Гегелем в форме различения и сопоставления двух понятий — морали и нравственности, — с чем связаны и сильные, и слабые стороны его этической концепции.

В «Философии права» Гегеля мораль является результатом развития абстрактного права; в свою очередь, мораль переходит в нравственность. Однако в лекциях по истории философии мораль возникает как позднейшая антитеза нравственности, исторически сменяет ее в эпоху античности. Последний переход представляет для нас наибольший интерес: он как раз и соответствует процессу исторического выделения нравственности из архаических обычаев и традиций.

На примере личности и философии Сократа Гегель рассматривает общеисторический, совершающийся в народном сознании и общественной жизни переход от «нравов» к собственно морали. Для нравов характерно следующее. Общественным

непререкаемым авторитетом обладает господствующая массовая привычка, установившаяся стихийно практика поведения, которая вследствие своей общепринятости имеет силу «действующего, существующего закона» [40, т. X, 53]. Правомерность обычая не может быть оспорена, «не подвергается критическому исследованию, а представляет собой нечто последнее» [там же]. Добром является только «наличное всеобщее», т.е. то, как принято поступать и как фактически поступают. Это — «вечный закон, о котором никто не знает, откуда он появился», приводит Гегель слова Антигоны Софокла [там же, т. VII, 198]. Индивид тем самым непосредственно включен в родовое целое, и для него не существует проблемы личного выбора, индивидуальной ответственности за исповедуемые им нравственные принципы.

Нетрудно заметить, что гегелевские архаические нравы (иногда он употребляет здесь и термин «нравственность») по своему значению и теоретической интерпретации в общем совпадают с тем, как современная западная социология (начиная с Самнера) трактует обычаи и традиции. Гегель был первым, кто установил, что собственно морали предшествует такое состояние, когда общественные нормативы действуют автоматически через стихийную трансляцию от поколения к поколению и от общности к индивиду общепринятых форм поведения, где личная максима не отличается от узаконенного обычая и где сам факт существования обычая является достаточным основанием его законности. В этих условиях характерная для морали проблема различия и соотношения сущего и должного еще просто не возникает.

Переход от нравов к собственно морали совершается, по Гегелю, таким образом, что фактически общепринятое уже не имеет непререкаемого авторитета, а «должно оправдывать себя перед мыслью»; «наступила неуверенность в сущем законе», и он еще должен представить свои основания перед сознанием [40, т. X, 54, 55]. Последнее уже не имеет непосредственно всеобщего характера и отделяется от «бытия» (от фактически практикуемых нравов). Оно может противопоставлять себя как обычаю, так и общественному мнению. «Это возвращение сознания к себе есть отрыв единичного от всеобщего» [там же, 54]. Нравы расшатываются, и в обществе питается «надежда, что человек создаст для себя свои особые максимы»; в этих условиях «каждый должен сам заботиться о своей нравственности», притом «с помощью сознания и размышления о себе, ища в своем сознании исчезнувшего в действительности всеобщего духа». «Человек вообще не может воспринимать что-нибудь как нечто данное извне, не может воспринимать пассивно, подобно тому, как воск принимает любую форму; но все заключено в духе человека...» [там же, 55].

Таков, по Гегелю, характерный мотив философии Сократа и вместе с тем самого духа моральности, которая сменяет состояние «общественных нравов». При этом происходит не просто замена общего индивидуально-особенным. Принцип субъективной свободы Сократа имеет, указывает Гегель, тот смысл, что морально доброе есть «порожденное свободной мыслью всеобщее» [там же, 52]. В этом Сократ противоположен софистам, у которых имелись в виду лишь особенные цели

каждого индивида. Здесь же происходит то, что закон, который ранее существовал в виде бытия (нравов), теперь переходит в личное сознание, но при этом остается всеобщей истиной [там же, 53].

Таким образом, вслед за Кантом Гегель сохраняет за моралью принцип всеобщности практического закона и, подобно Канту, настаивает на идеальности, мыслимом существовании этого закона. Он дан только в сознании, оставаясь не воплощенным во всеобщие нравы, общественные институты, государственную жизнь. Представив моральность таким способом, Гегель затем фиксирует противоречие должного, идеального, мыслимого в морали и действительного, исторически развивающегося и оправданного. С таким пониманием морали у Гегеля связано весьма критическое отношение к моральности, как таковой; в моральном воззрении он усматривает принципиальную ограниченность и слабость, обусловленную ее субъективностью. В «Феноменологии духа», в «Философии духа» и затем в «Философии права» он уделяет много места критическим оценкам моральности.

Необходимо заметить, что, критикуя точку зрения моральности на практическую жизнь и общественную действительность, Гегель имеет в виду своих философских предшественников, Канта и романтиков, т.е. их понимание морали, которое он, однако, не пересматривает содержательно, а в основном сохраняет. В значительной мере именно с этим обстоятельством связано то, что Гегель оказался неспособен выявить в морали ее социально-деятельную сторону, которая делает ее важным рычагом общественного поведения и общественного мнения, фактором исторического развития человечества. Сводя мораль к субъективно-идеальной сфере и трактуя ее в духе метафизическо-спекулятивной традиции, Гегель даже отказывается моральному воззрению в объективно-познавательном значении.

Гегель указывает, что у Шлегеля «объективное добро есть лишь создание моего убеждения»; но соответственно и мораль вообще «обладает единственно лишь субъективностью» [40, т. VII, 175, 177]. Моральное воззрение выступает у Гегеля не как раскрытие законов действительности, а как нечто противостоящее ей. Точка зрения моральности, как считает Гегель, обращается непризнанием и непониманием законов развития действительности; реально существующему и необходимо порожденному мораль противопоставляет должное, пожелание лучшего, подвергает действительность негативистской критике, отвергает ее и отказывается признать ее разумность. Моральность усматривает в себе самой истину, притом истину абсолютную, но при этом остается всего лишь субъективным и частным убеждением и волей. И потому эта «бесконечная субъективность свободы» отвержена случайности личного произвола [там же, 122, 128].

И наконец, точка зрения моральности есть, по Гегелю, своеобразный индивидуалистический авторитаризм. Отказываясь признать авторитет внешнего понуждения, общественных нравов и самой исторической действительности, она ограничивается авторитетом личной самоуверенности, уверенности в своей безусловной правоте. Такая некритическая к себе самоуверенность и представляется в морали конечным удостоверением истины.

Гегель особенно критически относится к моральному воззрению, когда оно начинает судить об обществе и истории. Морализирование, критика существующего общественного состояния, конструирование в противоположность развивающейся действительности лучшего общества и государства, какими они должны быть, — все это считается Гегелем ложными претензиями философии. Ее задача — «постичь то, что есть» [40, т. VII, 16], ибо только действительность (как предметное самовоплощение духа) может быть разумной. Более того, моральному воззрению вообще отказывается в праве судить об истории, об общественных институтах и деяниях великих государственных личностей. Всемирная история, пишет Гегель, совершается в сфере более высокой, чем та, к которой имеет отношение моральность. Последняя представляет собой «образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственную волю и их образ действий» [40, т. VIII, 64]. Поэтому противление моральности ходу общественной необходимости, возмущение преступлениями государственных лиц, предъявление моральных требований к «всемирно-историческим деяниям и совершающим их лицам» просто неуместны. «Против них не должны раздаваться скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности» [там же].

Здесь у Гегеля явно проступают этатистские мотивы, его апологетическое отношение к прусскому государству, к идее социального авторитета вообще. Хотя столь же несомненно и то, что в критике морального воззрения Гегель по-своему выразил идею объективно-закономерного, всемирно-необходимого, несоизмеримого с индивидуальными действиями и мотивами «этического» хода истории. Эти две стороны в отношении Гегеля к проблеме «мораль и история», разумеется, нельзя смешивать: в них заключены существенно различные идейные значения.

Ограниченность моральности преодолевается у Гегеля, как известно, в нравственности. Здесь Гегель стремится снять, или синтезировать, дихотомию субъективного и объективного, личного и общественного, свободно-волевого и реально-необходимого, как она была представлена в этике прошлого. Нравственность представляется Гегелю единством стихийно-народного и сознательно-государственного начал, высшей разумности и в себе сущей действительности, принципов непосредственно-бытийственной подлинности и институциональной организованности общественной и личной жизни.

Однако, как это явствует из анализа гегелевских замечаний об этой высшей нравственности, она во многом является простым возвращением к состоянию доморальных, архаических нравов. Неоднократно повторенная Гегелем ремарка о софокловской Антигоне (которая исповедует веру в исконную безначальность традиционного закона) относится им самим не столько к древним нравам, сколько к развитой нравственности как части государственной жизни. (Сама государственно-корпоративная жизнь наделяется Гегелем некоторыми чертами, сближающими ее с общественным состоянием, изживаемым буржуазной цивилизацией.)

И вместе с тем оказывается, что то, что относилось в истории философии к досократовским нравам, целиком сохраняется Гегелем и в отношении сменяющей

моральность в «Философии права» нравственности. «Нравственный человек бес-сознателен для себя» [40, т. VII, 181]. В нравственности индивид представляет собой лишь нечто случайное по отношению к поглощающему его целому. «Существует ли индивидуум, это безразлично для объективной нравственности» [там же, 182]. Индивид пребывает в стихии нравственной субстанции, не отличая себя от нее; его отношение к ней «еще более тождественно, чем даже вера и доверие» [там же, 183]. «Он не должен делать ничего другого, кроме того, что в тех обстоятельствах, в которых он находится, ему предначертано, высказано и известно» [там же, 184—185]. Индивид отождествляет себя с наличной действительностью закона, и нравственность для него — это «всеобщий образ действия», т.е. нравы, обычаи, общественная и его собственная привычка, ставшая его «второй природой» [там же, 186]. Здесь исчезает «собственная совесть единичного», способная противопоставлять себя обычаю и закону [там же, 187].

Таким образом, в гегелевском понятии «нравственность» означенный выше синтез остается не достигнутым: субъективно-личностное, сознательно-автономное, по существу, жертвуется в пользу непосредственно-субстанциального, общинного и государственного начала.

Относительно гегелевской концепции морали и нравственности можно сделать несколько итоговых замечаний. Во-первых, если в понятии морали Гегель выявляет некоторые специфические ее признаки, отличающие ее от иных социально-нормативных явлений, то в понятии нравственности эта специфика в значительной мере стирается. Нравственность отождествляется с жизнью государства в целом, с бытием семьи, сословий, корпораций и иных социальных институтов. В этом смысле быть нравственным для Гегеля значит просто быть «гражданином государства, в котором господствуют хорошие законы» [40, т. VII, 188] и, еще можно было бы добавить, «добрые нравы». Во-вторых, если в понятии морали Гегель всячески выпячивает те индивидуалистически-субъективно-идеальные характеристики, которые ей приписывались в спекулятивно-умозрительной философской традиции, то из понятия нравственности, наоборот, устраняются важные моменты, действительно характеризующие мораль: личная ответственность, внутренне мотивированное основание действия, индивидуальный выбор, наконец, совесть. В-третьих, Гегель изыскивает и подчеркивает в нравственности моменты, указывающие на слияние индивида с его непосредственным окружением, ближайшей общностью, ее стихийно поддерживаемым образом действия, растворяющие человека в «непосредственной субстанциальности» общинного бытия. Все это делает Гегеля предшественником тех более поздних мотивов в западноевропейской социальной мысли, которые имеют консервативно-романтическое звучание (прежде всего имеется в виду противопоставление *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* у Тённиса). Действительно, то слияние индивида с общностью, которое имел в виду Гегель в своей концепции нравственности, могло быть представлено в теории только за счет романтизации и идеализации прошлого, общинно-органических форм социальной жизни, изживаемых развитием буржуазной цивилизации. В этом смысле концепция Гегеля нравственности в целом имеет консервативный характер и обращена к прошлому.

## ПРОБЛЕМА СОВЕСТИ В МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

Западная философия морали XX в. сосредоточила свое внимание почти исключительно на изучении феноменов морального сознания — его идей, понятий, суждений, терминов, установок, чувств. Несмотря на разнообразие подходов и философских традиций, во всех случаях предметом этического рассмотрения выступают те или иные акты сознания и их продукты — моральный язык в логическом позитивизме и лингвистическом анализе; идеи добра и должного в интуитивизме; моральные чувства, эмоции, одобрения, желания, расположения в аффективно-волютивных и аппробативных концепциях разного рода; внутренний мир человека и его проекция вовне, «жизненный мир», субъективное отношение индивида к своим акциям в экзистенциализме и т.д. И даже тогда, когда речь идет о каких-то идеальных сущностях-значениях (как, например, в немецкой феноменологической этике ценности), то это не что иное, как гипостазированные в виде самодовлеющих экзистантов явления морального сознания. Дело не просто в том, что явлениями морального сознания ограничивается предмет этики. Сами эти явления выступают для теории морали как некоторые первичные данности, изначальные факты или сущности, подлежащие не выведению и объяснению, а описанию и воспроизведению, как они представляются сознанию.

В англосаксонской этической традиции одной из центральных проблем стал вопрос о соотношении факта и ценности, знания и оценки, описания и предписания, сущего и должного, который обсуждается и решается в основном средствами эпистемологии, логики и анализа обыденного морального языка. При таком подходе к вопросу мы имеем дело с тем, как моральный субъект смотрит на мир и как о нем судит, какие употребляет понятия и суждения и каким образом соотносит различные модальности языка. Но, не выходя за границы эпистемологии и языкового анализа, мы не в состоянии объяснить, откуда вообще возникает такое отношение человека к миру. По нашему убеждению, здесь заключена проблема совершенно иного рода — понимание морали как специфического социального механизма, особым образом регулирующего человеческое сознание и действие. В этом состоит один из принципов марксистского подхода к явлениям нравственного сознания — выведение этих явлений из общественных отношений, из тех своеобразных детерминаций поступков, мотивов и их оснований, которые составляют мораль.

---

<sup>1</sup> Статья, написанная в 1972 г., впервые опубликована в сб. «Проблемы нравственности» (С. 165—182).

Каждое явление морального сознания или языка — это идеальное выражение того или иного морального отношения. Если, скажем, некто говорит себе: «Мой долг — совершить поступок А», то речь идет об обязательстве индивида перед обществом и другими людьми, основанием которого является не просто волеизъявление или усмотрение данного человека, но в конечном счете требование общественной реальности к субъекту действия, особым образом проявляющееся в какой-то конкретной ситуации. Здесь для этической теории возникает целая серия вопросов. В каком отношении находится этот императив с общественными нравами, общепринятыми способами поведения? с общественным мнением? с собственными убеждениями и установками субъекта? с фактами наличной действительности и с возможностями ее изменения? с фундаментальными потребностями человека и с условиями существования или развития общества?

Собственно в этом пункте рождаются самые существенные и острые расхождения между современными теориями морали. Известно, что между запросами общества и индивида, велениями общественного мнения и совести, требованиями ситуационной целесообразности и нравственной нормы, волей человека и внешней реальностью, создающей сопротивление этой воле, возникают противоречия. Подобные противоречия и находят выражение в моральном сознании и языке. Различные модификации проблемы факта и ценности (описание ситуации и выявление возникающего в ней императива; объяснение причин поступка и его оправдание, оценка; «цитирование» общественного мнения и выражение своей личной позиции и т.д.) скрывают под собой различные социально-практические проблемы, возникающие в морали. Эти-то проблемы, по нашему мнению, и необходимо исследовать, чтобы объяснить их внешние проявления в моральном языке.

Что же в действительности скрывается за тем, что суждение ценности или долженствования нельзя прямо вывести из констатации факта и наоборот? Или возьмем некоторые модификации той же проблемы: из суждения о том, как обычно поступают люди в данном обществе, логически не следует, что так должно поступать; из высказываемого морального императива не вытекает с необходимостью предсказание о том, как люди будут поступать фактически; указание о том, что «в таком-то обществе принято считать добром А» не однозначно суждению «А есть добро», высказываемому кем-то от своего имени. Какого рода действительные проблемы здесь обозначены? То, что считается вопросами лингвистического анализа (логики, а в других случаях — особого рода установки или переживания) на самом деле является вопросом о специфической природе морали как общественного института, о тех ее особенностях, которые ее отличают от иных механизмов социальной детерминации поведения человека.

Исторически проблема, обозначенная в последнее (XX в. — *Сост.*) столетие как вопрос о факте и ценности, возникает, когда мораль начинает отделяться от обычно-традиционных способов регуляции поведения. В рамках простого обычая должным всегда является такое действие, которое согласуется с общепринятым поведением, с тем, как фактически поступает подавляющее большинство людей. Говоря языком метаэтики, здесь должное совпадает с фактом. Более того, сущее в



силу самого факта его наличия выступает как ценное (поскольку основание обычая в том, что он существует издревле, повседневно поддерживается силой массовой привычки и мыслится как единственно возможный для данной общности). Далее, здесь веления общественного мнения совпадают с практикой обычая, и предполагается, что каждый индивид должен мотивировать свои поступки теми же соображениями, которые выражены в предании и статичном общественном мнении. Духовная власть коллектива над индивидом является вполне достаточным основанием для выбора личной позиции.

Мы здесь смоделировали — с известным упрощением — ситуацию, которая могла существовать в родовом обществе до того, как в нем начала происходить социальная дифференциация, возникла социальная мобильность индивидов, родилось представление об исторических изменениях, где бытие локальной общности было почти абсолютной границей общественных связей и интеллектуального горизонта индивидов. В воззрении этого общества проблема факта и ценности просто не возникает. Нормы поведения представляются укорененными в самом «порядке вещей», в законах природы.

Иную картину мы наблюдаем в обществе, где наряду с локально-родовыми отношениями возникают иные типы общественной связи — частная собственность и обмен, устойчивые территориальные объединения, социальная дифференциация, государственно-политические институты, городская культура. Здесь возникает такой взгляд на социальную действительность, под углом зрения которого она уже не представляется единственно возможной и тем более самой совершенной. Развивается критическое умонастроение по отношению к существующей реальности. Выражением этих умонастроений являются разного рода концепции «золотого века», идеального миропорядка, который якобы существовал в прошлом. Так «ценное» впервые отделяется от «факта», от действительности, какова она есть. Соответственно мораль как особое воззрение на человеческий мир отделяется от традиционалистского воззрения и вырабатывает иную логику мышления.

С моральной точки зрения расхождение сущего и должного включает следующие моменты: (а) обычно практикуемое поведение далеко не всегда отвечает должному; (б) подлинно добродетельный человек должен вести себя не просто как все, но должным образом, пусть даже вопреки обычаю; (в) общественное мнение, подверженное колебаниям и стихии массовых настроений, не может быть единственным руководством для добродетельного человека, он сам должен знать, как ему следует поступать; (г) обычаи у разных общностей могут быть самыми различными, но должен быть единый для всех закон, по отношению к которому и должны оцениваться обычаи как справедливые или несправедливые; (е) правота не всегда на стороне большинства, силы, власти, богатства и влияния, поэтому истинная добродетель может потерпеть поражение, ее сила и значение не в фактическом торжестве над неправотой и пороком, а в ее идеальном превосходстве; (ф) добродетель отнюдь не является самым целесообразным путем к жизненному благоденствию (богатству, почестям, славе, наслаждениям), она не гарантирует успеха в жиз-

ненных предприятиях, она ценна «ради нее самой» и является единственной наградой самой себя; (g) как бы человека ни принуждали обстоятельства, внешнее давление и внутренние факторы его психики (возникающие перед ним препятствия, принуждение и угрозы, соображения выгоды и чувство самосохранения, естественные желания, склонности, привычки и т. п.), он должен поступить подобающим образом; (h) в этом смысле человек свободен: он отвечает за правильность своего поведения, как бы ни понуждали его к иным поступкам фактические обстоятельства; он должен сделать добродетель своим единственным мотивом, сам принять правильное решение, на что бы его ни толкали другие люди или его собственные преубеждения.

Перечисленные идеи и мотивы, обнаруживаемые еще в глубокой древности (позднеархаического и классического периода), знаменуют собой зарождение нравственности как чего-то уже самостоятельного и отличного от обязанностей обычая («этоса», «дхармы», «ли»). Этими же мотивами пронизана античная этическая мысль — Гесиода (a), Геродота (d), Сократа и Платона (c), киников (b), Аристотеля (h), стоиков (e, f, g, h).

Идеи, нашедшие выражение в моральной и этической мысли, отражали действительно произошедшее изменение в социальной ситуации человека и в детерминации его нормативного поведения: освобождение индивида от безусловной власти его непосредственного окружения и большая мера свободы личного решения; разнородность социальных нормативов и требований, исходящих от различных институтов и социальных групп; раскол когда-то единого общественного мнения на групповые и классовые точки зрения; подверженность когда-то стабильного общественного суждения резким колебаниям в зависимости от соотношения сил и влияния различных групп; неоднородность стандартов поведения в разных социальных слоях; расхождения между тем, что человеку предписывается, и тем, как на самом деле поступают люди (прежде всего под влиянием частных интересов); появление влиятельных групп и институтов социального давления (государство, власть богатства, привилегии), воздействие которых на общественную жизнь существенно расходится с запросами народных масс. Как отражение этих конфликтов в моральном сознании и возникает антитеза фактов и ценностей, сущего и должного, действительности и идеала, силы и правоты, успеха и добродетели и т. п.

В этих условиях задача моральной регуляции поведения людей значительно усложняется. Нравственность должна как-то согласовать необходимость поддержания существующих общественных устоев и историческое развитие, изменение общественной ситуации; практические потребности данного общества и запросы не удовлетворенных действительностью людей, их устремление к лучшему миропорядку; необходимость согласования действий громадного множества людей и дифференциацию способов поведения; возросшее значение общественного мнения и одновременно повысившуюся роль личного суждения. Моральная регуляция становится многоплановой, многопорядковой. Требования, предъявляемые нравственностью человеку, далеко не так однозначны, как в механизме простого обычая,

подчас они включают трудно согласуемые задачи или даже взаимно противоречивые императивы и критерии оценки. Узлом этих противоречий становится проблема совести — такого способа саморегуляции индивидом своего поведения, в котором он наделяется наибольшей мерой личного усмотрения и самовыражения и одновременно облагается наибольшей мерой социальной ответственности.

Проблема совести в истории этической мысли нового времени послужила поводом к возникновению следующей антиномии. (1) Совесть индивида является наилучшим судьей в вопросах морали, высшей способностью нахождения моральной истины и выработки самого правильного решения, представляет собой подлинно нравственную точку зрения, тогда как подчинение внешнему авторитету в любых его формах аморально или выходит за рамки нравственности. (2) Совесть — всего лишь субъективная точка зрения, в которую индивид может вложить какое угодно содержание, выдать зло за добро, свой порок за добродетель, причем будучи глубоко убежденным в своей правоте. В немецкой классической философии наиболее последовательными защитниками первой точки зрения были Кант и Фихте, второй — Гегель. В англосаксонской традиции первая точка зрения отчетливо выражена у Дж. Батлера и С. Кларка, вторая, хотя и не столь же ясно, высказана Т. Гоббсом<sup>1</sup>.

Экзистенциализм и неопозитивизм в этике могут рассматриваться как две различные интерпретации совести, впрочем не вполне совпадающие с традиционными точками зрения. Представитель аналитической школы, если перед ним поставить вопрос о том, может ли совесть означать нечто большее, чем субъективное убеждение индивида, наверное, ответит, что суждение «Я должен совершить поступок А» идентично высказыванию «Я убежден или считаю правильным, что я должен совершить поступок А», и наоборот. И поскольку первое выражает лишь мою точку зрения и ничего более, то и второе (суждение совести) ничего более не означает.

Экзистенциалист же (например, Ж.П. Сартр), отстаивая в морали принцип личной подлинности, верности своему Я, т.е. совести, вместе с тем не согласится с Кантом в том, что самозаконодательство свободной воли тождественно требованию общечеловеческого нравственного закона, поскольку у каждого человека существует своя особая точка зрения на то, каким должно быть человечество. В известном смысле экзистенциалист (а также аналитик, например, Р.М. Хеар) окажется прав перед Кантом, Батлером и Кларком, так как мысль о тождестве личного суждения и универсального закона основывается на некритическом допущении, что в самом сознании человека есть некая внутренняя самодостоверность, позволяющая индивиду безошибочно усматривать моральную истину. Тогда как фактически индивидуальные представления о моральном долге могут быть самыми различными, причем в равной степени претендующими на правомерность. Так что

---

<sup>1</sup> См., например, его семнадцатый «естественный закон»: никто не может быть судьей самого себя // Левиафан. Гл. XV.

сама по себе самоуверенность индивида в своей правоте еще не делает его носителем единственно истинной точки зрения в морали. Если же фактически представленные точки зрения в морали различны, то это значит, что общезначимой истины в морали вообще не существует.

Итак, всякий сторонник приоритета совести в традиционном смысле должен будет утверждать, что (1а) существует универсальный моральный закон, который тем не менее заложен внутри каждого отдельного, предоставленного себе индивида (независимо от общества, его воспитания, суждений и увещаний других людей). Напротив, последовательный отрицатель традиционного понятия совести, отстаивающий вместе с тем свободу личного усмотрения в морали, основывается на том, что (2а) в вопросах нравственности вообще не может быть общезначимой истины и общеобязательных требований, а существуют лишь субъективные точки зрения, правомерные для тех, кто их придерживается. Таким образом, при последовательном проведении одной из двух возможных позиций философ морали приводит либо к (1б) этическому абсолютизму и некритическому, безусловному доверию к «самоочевидному» усмотрению индивида; либо к (2б) этическому релятивизму и скептицизму.

Более того, каждая из этих позиций, в свою очередь, приводит к парадоксу, который представляет совесть чем-то весьма противоречивым, двусмысленным, если не бессмысленным вообще.

Согласно (1) и (1а) оказывается, что человек, следующий только своей совести и отрицающий значение для него других мнений, тем самым (1в) не признает права и способности совести у других людей, которые могут судить его (т.е. совершать моральное действие оценки), точно так же исходя из своей совести. Или же: я обладаю моральной истиной, поскольку сужу о своих собственных поступках, но неизбежно нахожусь в противоречии с этой истиной, когда берусь судить о других лицах. Или, еще иначе (согласно 1): я знаю с самоудовлетворением, что такое добро, но в принципе не могу объяснить и доказать, что такое добро другому человеку, который либо этого не знает, либо придерживается другого мнения (см. [255, 7]).

Согласно же (2) и (2а) получается, что (2в) обществу не следует доверять совести индивидов, ибо они могут быть «несведущими и заблуждающимися», а их суждения о своем долге могут быть «сумасшедшими и извращенными». В этих обстоятельствах «самым правильным и наименее ошибочным для других индивидов или для общества в некоторых случаях будет помешать человеку совести совершать поступки (из чувства) долга... и попытаться принудить его совершить определенные поступки, которые он должен (как он убежден) не совершать». Но при этом руководствоваться «другие лица или общественные авторитеты» могут опять-таки лишь своей совестью. Ибо «то, что верно для совестливого недоумка, верно также для его совестливых стражей, его ближних или правителей». Далее парадокс развивается следующим образом. С одной стороны, каждый человек в выборе своих поступков может полагаться лишь на свою совесть. Но, с другой стороны, он и не может доверять самому себе, т.е. претендовать на «непогреш-

мость» или даже на уверенность в своей правоте. Ему приходится поступать по совести, «как бы ни было далеко его мнение от полной убежденности». «Отсюда следует, что индивид редко может быть рационально оправдан в своем глубоком убеждении, что его поступок был совершен по совести». И точно так же «почти невозможно для других рационально решить, был ли его поступок совершен по совести»<sup>1</sup>.

Итак, если мы безусловно полагаемся на совесть индивида, т.е. считаем, что только она представляет собой моральную истину (или подлинность — в данном случае это все равно), то лишь до тех пор, пока он решает свою личную проблему; но мы не можем уже доверять ему, если рассматриваем его как члена общества, находящегося в контакте с другими людьми. И наоборот, если мы не доверяем индивиду и должны оградить общество от его личного произвола, то всякий внешний контроль может основываться только на совести других людей, т.е. опять-таки на произволе.

Возможна ли в этике какая-то принципиально иная точка зрения на совесть, которая, с одной стороны, не предполагает (в отличие от 1а) в индивидуальном сознании самом по себе никакой уникальной способности с самоочевидностью усматривать моральную истину и не приводит (в отличие от 1б) к безусловному доверию к суждениям индивида, предоставленного самому себе, которая, с другой стороны, отдает совести должное, т.е. признает свободу личного усмотрения в морали, но при этом (сравни с 2а) не приводит к отрицанию общеобязательных требований морали, к (2б) этическому релятивизму и гарантирует общество от морального произвола индивидов (2в)? Каким образом можно преодолеть указанные парадоксы?

Для утверждения этой точки зрения необходимо прежде всего пересмотреть само понятие совести, как оно чаще всего интерпретируется в современной (немарксистской) философии морали. В обеих представленных точках зрения (равно в их традиционной и современной интерпретациях) совесть трактуется как сугубо личное убеждение, совершенно независимое от всяких внешних влияний, нечто существующее обособленно от общественной морали. Э. Фромм считает, что подлинная («гуманистическая») совесть — это «голос нашего внутреннего Я» в отличие от неподлинной («авторитарной») совести, которая является результатом интернализации каких-либо внешних, в том числе общественных авторитетов [214а, 158—160]. «Быть совестливым, — пишет П. Ноуэлл-Смит, — значит не соглашаться с принятым моральным кодексом, а повиноваться тем правилам, которые агент полагает должными для себя» [264, 257]. Обе эти точки зрения, «гуманистическая» и аналитическая, констатирующие лишь внешний факт частных конфликтов совести и внешнего давления, представляются нам упрощением проблемы совести.

---

<sup>1</sup> Цитаты и имплицитный смысл рассуждения взяты нами из статьи: Брод Ч.Д. Совесть и поступок по совести // *Moral Concepts*. Oxford, 1969. P. 77—79.

Сначала несколько слов об истории понятия. Общеввропейский термин «совесть» восходит к древнегреческому *συνείδησις* и латинскому *conscientia* (являющемуся смысловой калькой с первого). Оба эти термина означают также «сознание», составлены из «знание» и префикса «δυν» и «соп». Префикс означает одновременно и «совместность» и «завершенность», а вместе со «знанием» — «достигнутое знание» и «совместное знание», т.е. знание, тождественное у многих людей и завершенное, осознанное. Предполагается, что это также истинное знание. В древнегреческой литературе «поступать по совести» значило «руководствоваться должным (моральным) мотивом». Например, у Менандра *πᾶθῃ συνείδησις ἀγαθῇ* означает «из одного только сознания добра», т.е. то, что человек поступает правильно, при этом и субъективно исходя из того, что есть благо на самом деле (а не из того, что ему кажется благом). Таким образом, античное понятие совести было еще лишено того специфически индивидуалистического оттенка («у каждого человека свое понятие совести»), который был придан понятию современными философами, и всегда означало нечто позитивное (за совесть признавалось отнюдь не всякое «личное убеждение», а только подлинно моральное). В этом традиционном значении термина «совесть» сейчас и усматривается его «некритический» характер.

В чем состоял действительный недостаток древнего понимания совести, об этом будет говориться ниже. Пока же выскажем несколько соображений относительно его современных интерпретаций. Современные западные философы морали делают упор на том, что в понятии совести выражена свобода личных мнений и убеждений. Эта свобода понимается как свобода от внешнего вмешательства. В известном смысле этот мотив может быть оправдан, поскольку совесть действительно есть глубоко личный взгляд на моральную проблему. В этом одна из особенностей совести по сравнению с некоторыми другими явлениями нравственности — скажем, общеобязательными нормами и принципами или же общественной справедливостью, — которые, хотя и подвержены индивидуальным толкованиям, утратили бы всякий смысл, если бы были делом каждого человека в отдельности. Но хотя совесть — «глубоко личное дело», в принципе к ней относится то же самое, поскольку это тоже явление морали.

Мы исходим из того, что мораль в целом — это социальный институт, выполняющий в обществе определенные функции, служащий для удовлетворения таких непреложных потребностей общества и человека, которые обеспечивают существование и развитие того и другого (согласование действий множества людей, поддержание общественного порядка, ограждение общества от индивидуального произвола, создание условий повседневного общения, взаимодействия, в том числе способов разрешения конфликтов, формулирование целей и задач деятельности и т.д.). Общественное назначение морали так или иначе признается подавляющим большинством современных философов. Но важно не просто признать социальную природу и значение нравственности, а постоянно исходить из этого при анализе тех или иных понятий морали, в том числе и совести.

Если принять, что совесть, чувство долга или любой иной мотив выражает только чью-то личную точку зрения (убеждение или установку), то, что сам индивид считает для себя правильным, то становится непонятным (и этот вопрос как-то молчаливо обходится стороной), каким же образом мораль может выполнять свои функции регулирования поведения множества людей в обществе. Если бы между личными побуждениями и общественными требованиями не существовало определенной связи, то общественная жизнь превратилась бы в хаос, а мораль не осуществляла бы своего социального назначения. Если же признать это достаточно очевидное положение, то придется принять и другое: субъективное чувство долга или любой иной моральный (относящийся вообще к области нравственности) мотив должен каким-то образом согласоваться с теми требованиями, которые общественная реальность предъявляет человеку. В этом случае совесть, как и чувство долга, не может быть не чем иным, как осознанием своих обязанностей перед обществом и другими людьми, обязанностей, которые действительно возлагаются на человека, а не просто субъективно им признаются.

Согласившись с этим в каком-то смысле, аналитик укажет, что тем не менее «нет ничего более очевидного, чем тот факт, что совести разных людей конфликтуют между собой» [264, 260]. Так что совесть — это каждый раз личная точка зрения, подчинение не «тем правилам, которые являются обычаями» в данном обществе, а «тем правилам, которые сам агент полагает должными для себя» [там же, 256—257]. Или, как утверждает другой автор, в отличие от «традиционной совести» «критическая совесть» не означает верность «моральным идеям, воспринятым от традиции без критической их переоценки» [189а, 82]. Очевидно, что цитируемые здесь высказывания сопоставляют совесть не с общественной моралью, а с более простыми регуляторами поведения — обычаями и традициями. В морали же (не только личной, но и общественной) должное вовсе не всегда совпадает с фактически принятым, традиционным (см. начало статьи, пункты *a* и *b*). Конфликт между должным и существующим разыгрывается не просто между индивидуальным убеждением и общественным мнением, кодексом и поведением, а в самой общественной морали.

Данный конфликт может иметь самый различный характер и содержание. Это может быть несоответствие между моральными требованиями, предъявляемыми каждому отдельному человеку, и фактическим поведением людей, которое часто от них отстает (*a*). Это может быть расхождение между теми нормами нравственности, которые исторически выработало человечество, и возобладавшим в данное время общественным мнением, испытывающем на себе воздействие влиятельных или господствующих общественных групп (*c*); конфликт между кодексами поведения различных социальных классов, каждый из которых стремится сделать свои нормы всеобщими (*d*); противоречие между интересами различных классов и групп, один из которых навязывает свою волю всем остальным в силу своего экономического и политического господства (*e*); конфликт

между соображениями политической конъюнктуры, экономической выгоды, частной целесообразности, достижения каких-то особых и частных целей и критериями гуманности, справедливости, уважения прав человека, которые исторически выработала нравственность (f); между принуждением обстоятельств и нормами морали (g) и т.д.

Говоря об общественной морали, западные теоретики обычно имеют в виду либо групповые кодексы поведения, обычаи, нравы, либо соображения узко понятой целесообразности, непосредственной пользы, преходящей или быстро изменяющейся конъюнктуры (мы имеем в виду не только аналитиков, но также экзистенциалистов, теологов-неоортодоксов, гуссерлианцев и др.). Этой морали противопоставляется нравственность «личная», «критическая», «гуманистическая», «подлинная», «незаинтересованная» и т.д., которую уже нельзя объяснить посредством практических интересов и потребностей общества и индивидов. Но под интересами и потребностями в данном случае подразумеваются чьи-то частные, узкогрупповые запросы, фактически возобладавшие желания, ситуационные и конъюнктурные потребности, пруденциальные соображения. Основывающиеся на таких соображениях предписания и оценки, по-видимому, не относятся к собственно моральным. В нравственных требованиях к человеку находят отображение фундаментальные потребности человека, интересы человечества, выработанные длительным процессом его исторического развития, в конечном итоге объективные закономерности истории. Несовпадение тех и других и лежит в основе конфликта между должным и сущим.

В условиях, когда моральное сознание людей (не только отдельных личностей, но и социальных групп, классов, народных масс) начинает критически оценивать существующую социальную действительность (не только нравы, обычаи, господствующие убеждения, но и сам социальный уклад жизни), возникает вопрос о том, каким должно быть человеческое общество. В конечном итоге именно вокруг этого вопроса разыгрываются конфликты моральных позиций. Путь от выбора единичного поступка и личной линии поведения в какой-то ситуации до выбора того общества, которое должно быть установлено, конечно, очень сложен, может проходить через множество ступеней и посредствующих звеньев рассуждения. Но сама эта связь между частной моральной позицией и социальной приверженностью человека не отрицается даже аналитиками. Утверждается, правда, что сам этот выбор общественного идеала является делом личного предпочтения, что здесь не может быть никаких объективных критериев, которые сделали бы для кого-либо «логически обязательным» принятие той или иной социальной позиции (см., напр. [303, 153; 264, 313—314, 319—320]).

Такая постановка вопроса, по нашему убеждению, просто лишает смысла такой выбор. Во-первых, выбор, предоставленный целиком индивидуальному усмотрению каждого, делает невозможным осуществление общественного идеала, который может быть достигнут только совместными действиями многих людей. В действительности же этот выбор совершается не просто каждым человеком для себя (хотя с индивида не снимается личная ответственность за его собственную



позицию), а массовыми социальными субъектами, в первую очередь — классами. Так что индивидуальная позиция всегда находится в каком-то отношении к существующим в современном обществе классовым позициям. Во-вторых же, выбор может иметь смысл только в том случае, если какая-то из альтернатив действительно предпочтительнее других, т.е. если существуют объективные критерии, на основании которых можно судить о правильности сделанного выбора. В противном случае просто незачем совершать выбор и с человека снимается всякая ответственность за правильность сделанного им выбора.

В силу ограниченности темы статьи мы не можем здесь более подробно излагать марксистское воззрение на критерии и основания морального выбора. Вопрос этот достаточно сложен и требует специального рассмотрения. Ограничимся констатацией того, что общественные функции морали и сам характер требований, предъявляемых нравственностью человеку, могут быть теоретически объяснены в том лишь случае, если такие объективные основания и критерии существуют.

Но вернемся к более специальной проблеме совести. Понятие совести, по-видимому, необходимо отличать от личной позиции в морали, индивидуального чувства долга, вообще всякого мотива и т.п. Совесть имеет более специфический характер. Недостаток древнего понимания совести, по нашему мнению, состоял именно в том, что оно не отличало ее от морального мотива (чувства долга). Новозаветное «не только за страх (перед законом), но и за совесть» в общем тождественно демократическому «воздерживайся от проступков не в силу страха, а из чувства долга» (Стобей. III, I, 95). Подобным же образом понятие совести трактуется обычно и аналитики: быть человеком совести значит поступать по чувству долга (Р.М. Хеар, П.Г. Ноуэлл-Смит и др.).

Такое понимание совести в современной философии морали нам представляется упрощением. Начнем с того, что в сознании человека чувство совести гораздо ближе к стыду, раскаянию, сожалению о совершенном поступке. И даже тогда, когда человек испытывает чувство совести по отношению к еще не совершенным действиям, это чувство выступает для него как предостережение, недопущение или самоограничение. Это не значит, что совесть только удерживает человека от активных действий; но даже предписывая позитивные действия, совесть исходит из того, что их «нельзя не совершить» (если человек испытывает побуждение воздержаться от требуемого действия). В этом смысле совесть в отличие от простого мотива к действию (или чувства долга) имеет самокритическую направленность, она осуждает, воспрещает, подвергает сомнению наши первичные мотивы, контролирует их правильность, не позволяет человеку отдаться первому побуждению (или подвергает осуждению те мотивы, из которых уже совершен поступок).

Чувство долга может быть проинтерпретировано как простое убеждение человека в правильности того или иного рода действий (хотя такая интерпретация улавливает лишь поверхностный факт сознания, о чем уже говорилось). В этом смысле «Я должен совершить А» (в данной ситуации) и «Я должен совершить

В» (что исключает А) равнозначны, как два различных чувства или понимания долга. Даже если на самом деле человек должен совершить А, то мы не можем отказать ему в том, что он поступает из чувства долга, если он совершает В. Но то, что индивид, побуждаемый к В, считает своим долгом, мы еще не можем назвать совестью. Скорее, мы назовем совестью его последующее осуждение своего поступка, даже если первоначально он считал его своим долгом. Совесть — это вторичная рефлексия по поводу своих поступков, побуждений и мотивов, возникающая, когда человек бывает способен судить себя с моральной точки зрения, которую он может отличить от своей собственной, частной и субъективной.

Последнее, с точки зрения аналитика, явный абсурд, ибо всякое свое суждение есть только свое суждение (это как будто бы тавтология) и ничего больше. Но в действительности мы встречаем такой феномен внутреннего морального опыта: человек бывает способен преодолевать свою самоуверенность и подвергнуть ее суду с более высокой точки зрения. Явление это нуждается в объяснении.

Суждение первого порядка (мотив, чувство долга) и суждение второго порядка (оценка своего мотива, совесть) неравнозначны только в том случае, если (I) моральные суждения могут быть чем-то большим, нежели простое выражение личных убеждений, если они выражают требование к человеку, независимое от его внутреннего усмотрения (об этом также уже говорилось); если, кроме того, (II) индивид в принципе способен подняться над субъективностью своих убеждений. Только в этом случае (в противоположность 2в) можно в какой-то степени указать на совесть человека, не допуская наперед, что она может быть «сумасшедшей и извращенной», и одновременно (в противоположность 1в) признавать правомочность и значение общественного суда над личностью.

В самом деле, если мы отрицаем эти условия, то с неизбежностью приходим к следующей альтернативе. С одной стороны, если совесть есть лишь личная уверенность в своей правоте (тождественная субъективному чувству долга), то «человек может быть рабом своей совести» [264, 260], т.е. слепым орудием своих собственных предубеждений. С другой стороны, поскольку человек знает, что его представление о долге есть лишь его собственное убеждение, в подлинности которого он сам может и усомниться, постольку он никогда не может быть уверен в своей совести, погружается в бесконечные «за» и «против». Как говорит, например, Р.М. Хеар, «мы часто пребываем в сомнении, следует ли делать то, что говорит нам совесть», или не можем знать, «является ли какое-то психологическое переживание голосом совести или дьявола» [218, 43]. Или еще, как пишет Ч.Д. Брод, «индивид редко может быть рационально оправдан в своем глубоком убеждении, что его поступок был совершен по совести». Иначе говоря, если принять аналитический анализ совести, то моральный субъект оказывается перед безысходной альтернативой — то ли ему пребывать в состоянии некритической самоуверенности, то ли предаться парализующему сомнению в своей правоте.

И только если мы примем указанные условия (I и II), то становится возможным такое критическое отношение человека к своим собственным убеждениям, которое, с одной стороны, не делает его «рабом своей совести», т.е. индивидом, слепо повинующимся своим внутренним импульсам, а позволяет ему, напротив, стать судьей и господином над своими чувствами и убеждениями; которое, с другой стороны, не регрессирует в бесконечные сомнения, колебания и неуверенность в своей правоте, а может привести в конечном итоге к принятию правильного решения, удовлетворяющего самого субъекта.

Чем же совесть отличается от простого чувства долга? Если чувство долга является результатом личного осознания общественного требования к человеку, то совесть может рассматриваться как результат интернализации ответственности индивида перед обществом, которая здесь приобретает вид ответственности перед самим собой. Эта интернализация проходит несколько последовательных ступеней.

Осуждение окружающими действий человека может привести к тому, что он сам начинает стыдиться таких действий. Чувство стыда может очень мало отличаться от страха перед внешним осуждением: просто индивид как бы «вбирает в себя», интернализует внешнее осуждение и относится к своим действиям так, как на них обычно реагируют окружающие. Стыд перед другими может далее стать стыдом перед собой, когда, например, индивид обретает большую независимость от ближайшего окружения, реакции которого подвержены случайности, изменчивости и несут на себе печать группового предубеждения. Индивид тогда может испытывать стыд перед собой, даже если другие реагируют на его действия благосклонно или нейтрально. Но важно заметить, что в этом случае индивид не просто «уходит в себя» (как ему самому может показаться), а оценивает свои действия, как выражается Сократ, с точки зрения того беспристрастного судьи, который знает «что справедливо и что несправедливо, — он один, да еще сама истина» (см. [116, Критон, 48a]). Индивид в этом случае интернализовал общественную оценку более глубоко, чем его непосредственное окружение, и только в этом случае он и обретает моральное право ориентироваться в своих поступках на собственные самооценки.

Далее человек может рассуждать следующим образом. С одной стороны, я заинтересован в своей репутации. Но с другой стороны, мои оценки расходятся с оценками других, окружающих меня людей. Пусть я своими действиями не встречу всеобщего одобрения и, может быть, даже навлеку на себя позор, но я не унижу себя в собственных глазах. Я не могу позволить себе совершать такие действия, которые унижат мое собственное, внутреннее достоинство (если даже при этом пострадает моя внешняя репутация). Индивид тем самым становится лично заинтересованным в том, чтобы избежать чувства вины (перед собой и достигнуть внутренней удовлетворенности. Иногда такого рода отношение человека к себе и называют совестью. Э. Фромм, например, пишет, что совесть — «это страж нашего согласия с собой» [214а, 160]. В совести, пишет А.К. Гарнет, «затрагивается целостность личности»; если человек не слушается голоса совести, то «он теряет

самоуважение» (Garnett A.C.). Заметим, что стремление человека к согласию с собой не изначально данное его психологическое качество, а воспитанное в нем в результате интернализации общественных оценок. Это результат личного обобщения тех устойчивых, «истинных» оценок, которые не зависят от стихии настроений непосредственного окружения.

Чувство собственного достоинства (самоуважения) еще не есть совесть в собственном смысле. Структура описанного мотива такова, что человек здесь совершает поступки как бы ради самого себя, ради сохранения целостности своей личности, согласия с собой. И если он в своих действиях руководствуется только этим мотивом, то он может избежать разлада с собой и путем снижения требований к себе, приспособления мыслимого им образца должного поведения к той линии поведения, на которую он сам оказывается реально способен. Кроме того, даже если индивид здесь критически относится к отдельным своим действиям, то в оценке их он исходит из тех неоспоримых для него убеждений в том, что правильно и что неправильно для него самого. Иначе говоря, поскольку здесь затрагивается лишь его собственный интерес (в самоуважении), постольку он еще не способен критически относиться к своим убеждениям. Эти убеждения таковы, каковы они есть, т.е. отвечают его практическим способностям, возможностям и склонностям.

Каким же образом человек может отнестись критически к своим убеждениям? Он может это сделать тогда, когда вопрос о выборе правильного действия перестанет быть для него только сугубо личной проблемой, вопросом о самоуважении, когда он признает, что он должен поступать правильно не ради себя, а ради других, ради общества или во имя такой идеи (скажем, гуманности, справедливости), ради которой стоит пожертвовать собой, даже удовлетворенностью собой. В этом критическом отношении к себе человек начинает оценивать себя с точки зрения интересов, прав и достоинства других людей, с точки зрения проблем, существующих в окружающем его мире. Такое изменение перспективы может привести человека к разладу с собой, со своим прошлым и с теми образцами поведения, которые он ранее одобрял. Но при этом изменится не просто его взгляд на себя, а изменится его отношение к общественной реальности. (Хотя ему самому может показаться, что он занят лишь улаживанием конфликта с собственной совестью.) Человек становится чутким к наблюдаемой им несправедливости, жестокости, насилию, обману, неоправданным привилегиям одних и поражению прав других.

Совесть как психологический феномен сознания может, конечно, иметь самый различный характер. Это может быть спонтанное чувство, подсказывающее действия в каждодневной обыденной ситуации, и сознание необходимости переустройства социального мира, это может быть чувствительность к человеческому страданию и понимание того, что подлинно моральное действие находится в непримиримом конфликте с существующим порядком вещей. Все зависит от условий места и времени, особенностей того или иного человека и той проблемы, которую ему приходится решать в данном случае. Но так или иначе,

совесть по своему реальному содержанию (даже если сам человек почти этого не осознает) есть «открытость» индивидуального сознания по отношению к окружающему миру, его проблемам, требованиям времени, перспективам развития человеческого общества.

Итак, совесть как моральная категория означает следующее. Это не просто особое переживание, чувство или убеждение, но выраженное в той или иной психологической форме отношение человека к миру. Это такое отношение, в котором человек берет на себя ответственность не только за свое нравственное состояние, но и за то, что каждодневно происходит вокруг него. Сфера его личной ответственности может быть самой различной — от судьбы его ближних до судьбы человечества, что зависит от множества конкретных обстоятельств, в том числе от социального положения и роли человека, области и характера его действий, той задачи, которая на него в данном случае возлагается. В самокритическом характере совести проявляется в конечном итоге не просто конфликт с собой или неспособность к самоудовлетворенности, но конфликт между сущим и должным в самой социальной действительности, в ее противоречиях и столкновениях различных позиций.

Здесь мы подходим к заключительному пункту нашего рассуждения. Не приводит ли такое понимание совести к некритическому доверию к личному усмотрению, коль скоро оно имеет все внешние признаки совести? Не становимся ли мы тем самым на такую точку зрения (1 и 1а), согласно которой мы должны безусловно полагаться на то, что подскажет нам совесть?

Излагаемая здесь интерпретация совести вовсе не подразумевает, что она есть изначальная способность или безусловное право судить обо всем со своей собственной точки зрения. Совесть здесь понимается как требование к человеку: в своем личном самосознании находиться на уровне моральных проблем своего времени, тех задач, которые могут быть возложены на нравственную личность в данных условиях. Иначе говоря, совесть — это не изначально данная человеку способность судить обо всем правильно, прислушиваясь только к своему «внутреннему голосу» (1 и 1а), и это не какое-то особенное «психологическое переживание» или убежденность в своей правоте (2 и 2а). Это — обязанность правильно судить о своих действиях, на что человек должен быть способен. Совесть вменяется человеку, а не предполагается за ним с самого начала. Иначе говоря, верно не то, что «у каждого своя совесть», а то, что человек должен обладать совестью, даже если для этого ему понадобится изменить себя.

При таком понимании совести изменяется и проблема отношения общества к совести людей. Вопрос состоит не просто в том, можно ли безусловно доверять или столь же безусловно не доверять индивиду, полагающемуся только на свою совесть. (Сравни с 2б и 2в.) Это проблема формальной свободы убеждений, которая практически и конкретно решается в каждом обществе по-своему, в зависимости от существующих в нем условий и меры развития демократических традиций. Мы вовсе не снимаем самое эту проблему, но только хотим сказать, что она решается не логически, для всех времен и условий, а исторически. В конечном же итоге

проблема заключается в том, чтобы, во-первых, в самом обществе устранить такие условия, которые делают для «общественных авторитетов» необходимым ограждать себя от совести, сохранять существующее общество ценой отступления от требований морали; во-вторых, проблема заключается в том, чтобы воспитывать в людях, у каждого, такую совесть, чтобы общество могло доверять ей без повседневного внешнего контроля.

## **ПРИЛОЖЕНИЯ**

## СПЕЦИФИКА И СТРУКТУРА МОРАЛИ И МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

*Программа спецкурса***Тема 1. Специфика морали (4 часа)**

Понятие общественной регуляции. Различные типы общественной регуляции и их соотношение. Институциональные регуляции — право, организационные и административные нормативы; неинституциональные регуляции — обычай, традиции, ритуалы, общественное мнение, мода, стили поведения. Анализ обычая как простейшей формы социальной регуляции. Соотношение морали с правом, обычаями, общественным мнением. Специфические признаки нравственности (всеобщность и внесубъективность требования; место и роль феномена ценности в морали; идеальный характер нравственной санкции; понятие «свободы выбора в морали»).

**Тема 2. Основные составляющие элементы нравственности (4 часа)**

Вопрос о специфической «реальности» морали как социального института и выделение ее сферы. Понятие моральных отношений как особого механизма нравственной регуляции поведения. Моральное сознание как идеальное отражение нравственных отношений. Моральная деятельность как сторона общественно-практической деятельности в ее различных областях и формах.

Проблема выделения элементарной клеточки в морали как сложном целом, внутренне целостной системе. Понятие морального требования. Различные элементы моральных отношений и формы морального сознания как модификации нравственного требования.

Соотношение моментов долженствования (предписания) и ценности (оценки) в моральном требовании. Вопрос о месте феномена «свободы воли» в нравственности.

**Тема 3. Основные формы выражения моральных требований (2 часа)**

Общеобязательная форма выражения моральных требований, предъявляемых обществом (классом) ко всем индивидам. Нравственные требования, предъявляемые к общественной действительности (к массовым движениям, общественным явлениям и событиям, к социальному укладу и отдельным социальным институтам). Личностные формы выражения нравственных требований.

**Тема 4. Общеобязательные формы выражения морального требования и соответствующие понятия нравственности (10 часов)**

*Моральная норма* как элемент моральных отношений, нравственного сознания и нравственной деятельности. Характер предписания, выраженного в форме нормы.

*Моральный кодекс* как совокупность норм единой системы нравственности.



Понятия добра и зла как абстрактно-обобщенное выражение совокупности моральных предписаний и запретов. *Нравственная оценка.*

Понятие *морального качества* (нравственная характеристика образа действий и личности). Усложненный и конкретно-обобщенный характер выражения морального требования, выраженного в понятии морального качества. Возрастающая степень моральной свободы индивида, нашедшая отражение в данном понятии.

*Нравственный идеал* как совокупный образ позитивных моральных качеств. Конкретно-исторические формы возникновения нравственного идеала в моральном сознании.

*Моральные принципы* и их роль в регулировании поведения индивидов и социальных групп. Решение вопроса о сущности человека в моральном сознании.

#### Тема 5. Нравственные требования к общественной действительности (6 часов)

Понятия добра и зла в их конкретно-всеобщем выражении. Распространение моральных оценок на область общественных отношений. Оценочно-нормативное отношение морально-го сознания к социальной действительности.

*Общественный идеал.* Роль общественных идеалов в социальных движениях. Соотношение в общественном идеале моментов морали и других форм общественного сознания. Политические и нравственные программы общественного переустройства.

Понятие *справедливости*. Различные общественные функции понятия справедливости и соотношение в нем нравственных, правовых и социально-политических моментов.

Понятие назначения человечества и нравственная интерпретация исторического процесса. Вопрос о соотношении философской категории сущности человека и понятия назначения человечества.

#### Тема 6. Личностные (субъективные) формы выражения морального требования (8 часов)

Понятие субъекта морального действия. Личность, социальная группа, класс, нация в роли субъекта морального действия и требования.

Категория *долга* как форма выражения морального требования применительно к конкретному субъекту действия.

Категория *моральной ответственности*. Формы нравственной самооценки и самовоспитания. Понятия *чести* и *достоинства* личности.

Понятие *совести*. Соотношение общечеловеческих, классовых и личностных моментов в совести. Совесть как сложная форма саморегуляции поведения индивидов. Социально-классовое содержание совести.

#### Тема 7. Функционирование морали как сложной и многоплановой системы регуляции (2 часа)

Взаимодействие различных элементов моральных отношений в процессе нравственной детерминации деятельности. Соотношение понятий морального сознания в системе нравственных воззрений. Соотношение рациональной и эмоционально-волевой сторон в морали.

## КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ЭТИКИ

### *Программа спецкурса*

**Тема 1 (4 часа).** Общее состояние современной буржуазной этической мысли и проблемы марксистского анализа и критики буржуазных этических концепций.

Состояние современной идеологической борьбы и место в ней этической теории. Метод анализа и критики буржуазных этических концепций. Характеристика состояния буржуазной этической мысли в XX в. и в настоящее время.

Вопросы классификации течений и направлений современной буржуазной философии морали. Основные направления и тенденции: теории традиционных типов; формализм (сциентизм) и иррационализм.

**Тема 2 (2 часа).** Буржуазные теории морали традиционных типов. Современный утилитаризм, гедонизм и эвдемонизм. Теории нравственного чувства. Теории интереса. Неотомизм. Неокантианство.

**Тема 3 (2 часа).** Позитивистские теории морали конца XIX — начала XX в. Психологические теории У. Эрбана и Д. Пролла, К. Льюиса и Дж. Прэтта. Психосоциологические и социологические теории морали Э. Дюркгейма и Л. Леви-Брюля, У. Самнера, К. Манштейма и В. Паретто. Вопросы критики эмпирико-позитивистской методологии в анализе явлений морали. Предмет этики, социологии и психологии.

**Тема 4 (2 часа).** Фрейдистское понимание морали. «Этика самореализации» и ее английские и американские варианты. Абсолютный идеализм в Англии конца XIX — начала XX в. и концепция «этики самореализации» (Брадли, Маккензи, Бозанкет, Мак-Тэггарт). Теории морали американских персоналистов (Ройс, Боун, Колкинз). Апологетический характер англо-американского объективного идеализма в этике.

**Тема 5 (2 часа).** Прагматистская теория морали Дж. Дьюи и Дж. Тафтса. Критика социологических предпосылок прагматизма в этике. Утилитарный «рационализм» Дьюи и элементы иррационализма в вопросах общего мировоззрения. Эклектический характер прагматической концепции морали. Исчезновение прагматизма с философской арены в 50-е годы.

**Тема 6 (4 часа).** Интуитивизм в этике. Родоначальник формалистического направления в современной этике — Дж. Мур. Критика «натуралистической ошибки» и ее методологическое значение. Антирационалистический смысл тезиса о самоочевидности нравственных понятий. Аксиологический интуитивизм и последователи Мура в Англии и за рубежом. Деонтологический интуитивизм. Оксфордская школа (Причард, Росс, Кэрригт). Методологическая ограниченность формального эмпиризма. Кембриджская школа (Юинг и Брод). Соотношение понятий должного и добра.

**Тема 7 (2 часа).** Феноменологическая этика ценностей. Формалистические теории этики в Германии, находящиеся под влиянием раннего Э. Гуссерля. Теории М. Шелера и Н. Гартмана. Проблема феноменологического описания морального сознания.

**Тема 8 (3 часа).** Логический позитивизм в этике. Неопозитивистское понимание предмета философии морали (метаэтики) и его антинаучный смысл. Антитеза «фактов» и «ценностей» в неопозитивизме. Критика нормативистских теорий морали и моральный нигилизм

ранних неопозитивистов. *Эмотивизм и императивизм* в этике. Логико-позитивистский анализ морального языка.

**Тема 9 (3 часа).** *Логический эмпиризм и лингвистический анализ* в этике. Влияние идей позднего Л. Витгенштейна в буржуазной этике 1940—1950-х гг. Кризис эмотивизма в условиях углубления идеологической борьбы двух систем. Проблема рациональности в моральных воззрениях и лингвистический анализ морального языка. Пределы и пороки лингвистического метода. Проблема значения морального суждения. Системность моральных воззрений. Проблема общего основания системы моральных воззрений и иррационалистические положения лингвистической этики.

**Тема 10 (4 часа).** *Этика экзистенциализма.* Проблема свободы выбора в морали и ее решение экзистенциализмом. «Историчность» человека как его внесоциальность. Проблема личности. Место этики в системе экзистенциалистской философии. Принципиальное упразднение моральной проблемы экзистенциализмом. Бесперспективность экзистенциалистской позиции в современную эпоху. Принципиальные пороки индивидуализма и их особое проявление в экзистенциалистской этике. Некоторые частные и специальные проблемы этики в их решении экзистенциализмом (проблема совести, выбора принципов, роли личности в морали, индивидуальной «подлинности» и др.).

**Тема 11 (2 часа).** *Французский персонализм.* Общие черты и различия экзистенциализма и персонализма. Попытки решения проблемы индивидуально-личностного и всеобщего персоналистами. Критические и апологетические мотивы в персонализме. Вопрос о возможности философской антропологии и его реальное содержание.

**Тема 12 (2 часа).** *Этическая концепция неопротестантизма.* Кризис идей либерального христианства и «теология кризиса». Философия бога и человека и ее реальное содержание как отражение социальных отношений современного капитализма. Критические мотивы в неоортодоксии. Критика буржуазной моральности и парадоксальная нравственность христианства. Бессодержательность моральной доктрины неоортодоксии.

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
ОЛЕГА ГРИГОРЬЕВИЧА ДРОБНИЦКОГО

**1960**

1. Авторитет // *Философская энциклопедия*. М., 1960. Т. 1. С. 21.
2. К вопросу о категории долга в марксистской этике // *Философские науки*. 1960. № 3. С. 107—117.
3. Социальные и идеологические основы доктрины «человеческих отношений» // *Вопросы философии*. 1960. № 2. С. 77—87.

**1961**

4. Критика методологии логического позитивизма в этике // *Диалектический материализм и современный позитивизм: Тезисы докладов и выступлений*. М., 1961. С. 200—205.
5. Материал по английской этике начала XX века // *История философии*. М., 1961. Т. V. С. 567—591.
6. Обзор журнала «Этика» // *Вопросы философии*. 1961. № 3. С. 181.
7. Попытка защитить интуитивизм в этике // *Вопросы философии*. 1961. № 6. С. 173—177.
8. Предисловие и комментарии к статье М. Бунге «Научный подход к этике» // *Вопросы философии*. 1961. № 1. С. 76—91.

**1962**

9. Дисциплина // *Философская энциклопедия*. М., 1962. Т. 2. С. 21—23. (Соввт. В. Морозов.)
10. Доктрина «человеческих отношений» — идеологическое оружие современного капитализма // *Новейшие приемы защиты старого мира*. М., 1962. С. 211—253.
11. Долг // *Философская энциклопедия*. М., 1962. Т. 2. С. 49—51. (Соввт. В. Морозов, И. Кон.)
12. Интуитивистское направление в современной англо-американской этике // *Философские науки*. 1962. № 2. С. 76—82.
13. Примечания переводчика к книге Г. Селзама «Марксизм и мораль». М.: Иностранная литература, 1962. — 285 с.

**1963**

14. Критика интуитивистского направления в современной буржуазной этике. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1963. — 24 с.
15. Оправдание безнравственности. Критические очерки о современной буржуазной этике. М.: Политиздат, 1963. — 112 с.
16. Критика методологии логического позитивизма в этике // *Философия марксизма и неопозитивизма*. М., 1963. С. 496—514.
17. Моральная деградация капитализма // *Коммунист*. 1963. № 8. С. 113—120.

**1964**

18. Космическая телеология // *Философская энциклопедия*. М., 1964. Т. 3. С. 68.

## 1965

19. Краткий словарь по этике. М.: Политиздат, 1965. — 543 с. (Общая редакция совместно с И.С. Коном.) (Авторские ст. см. ниже.)
20. Буржуазные этические концепции // История философии. М., 1965. Т. VI. Кн. 2. Гл. 8. § 4. С. 185—199.
21. Интуитивистское течение в современной буржуазной этике // Против современной буржуазной этики. М., 1965. С. 121—159.
22. Статьи в «Кратком словаре по этике»: авторитаризм моральный, аксиология, благодарность, буржуазная мораль, буржуазная этика, быта нравственность, волюнтаризм, деонтология, дескриптивная этика, деяние, деятельность моральная, дисциплина, долг, зазнайство, заповедь, истина и нравственность, категория этики, качества моральные, кодекс моральный, коммунистическая нравственность, консеквенциальная этика, личность моральная, логика морального языка, метаэтика, мораль, мораль и политика, моральной доброты теория, мотив, намерение, намерения и дела, неопозитивизм в этике, норма моральная, нормативная этика, нравы, общественный договор, обычай, ответственность, оценка моральная, побуждение, поощрение и наказание в морали, последствия, поступок, почин, пример моральный, принципы моральные, профессиональная этика, ритуал, самостоятельность и творчество в морали, самоконтроль, самосознание, санкция моральная, свобода нравственная, скептицизм, сознание моральное, телеологическая этика, требование моральное, фетишизм, фетишизм в морали, цели и средства, ценности моральные, этика, язык моральный. М.: Политиздат, 1965. — 543 с.
23. Этическая концепция неопозитивизма // Против современной буржуазной этики. М., 1965. С. 159—196.

## 1966

24. Некоторые аспекты проблемы ценностей // Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966. С. 25—41.
25. Проблема ценности и марксистская философия // Вопросы философии. 1966. № 7. С. 33—45.
26. Человек, его отношение к окружающему миру и проблема ценности // Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Вып. 3. М., 1966. С. 3—28.

## 1967

27. Критика современных буржуазных этических концепций. М.: Высшая школа, 1967. — 383 с. (Соавт. Т. Кузьмина.)
28. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М.: Политиздат, 1967. — 351 с.
29. Задача исследования структуры морального сознания // Вопросы марксистско-ленинской этики: Материалы научной конференции, посвященной 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции. Тамбов, 1967.
30. Нравственная деятельность // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 100.
31. Нравственное сознание // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 100—102.
32. Нравственной санкции теории // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 102.
33. Нравственные отношения // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 102—103.
34. Нравы // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 103.
35. Обычай // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 126—127. (Соавт. Ю. Левада.)
36. Оптимизм и пессимизм // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 157, 158—159.
37. Ритуал // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 512—513. (Соавт. Ю. Левада.)

## 1968

38. Природа морального сознания // Вопросы философии. 1968. № 2. С. 26—38.

39. Статьи в «Философском словаре»: аксиология, апробативная этика, благо, гедонизм, деонтология, долг, достоинство, консеквенциальная этика, лингвистический анализ в этике, логический позитивизм в этике, метаэтика, мораль, норма моральная, нормативная этика, ответственность, справедливость и несправедливость, формализм в этике, ценности, честь, эволюционная этика, эгоизм, эмотивизм, этика (невьясно — интуитивизм в этике, моральное суждение, натурализм в этике). 2-е изд. М.: Политиздат, 1968. — 432 с.

## 1969

40. Моральное сознание. (Вопросы специфики, природы, логики и структуры нравственности. Критика буржуазных концепций морали.) Автореф. дис. ... докт. филос. наук. М., 1969. — 19 с.
41. Дискуссия по проблемам этики между советскими и британскими философами // Вопросы философии. 1969. № 2. С. 143—147.
42. Природа и границы сферы общественного бытия человека // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 189—231.

## 1970

43. Альтруизм // БСЭ. М., 1970. Т. 1. С. 485.
44. Продолжение дискуссии по этике между советскими и британскими философами // Вопросы философии. 1970. № 5. С. 137—141.
45. Статьи в «Словаре по этике»: Гартман Н., Кант, Мур, нравственность, Прайс, подвижничество, суждение моральное, этика и психология, этика и социология. 2-е изд. М.: Политиздат, 1970. — 398 с.
46. Совесть // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 41—42.
47. Справедливость // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 119—120. (Соавт. Ф. Селиванов.)
48. Утилитаризм // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 290—291.
49. Ценность // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 462—463.
50. Цинизм // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 466.
51. Эгоизм // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 534.
52. Эгоизма теории // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 534—535.
53. Эмотивизм // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 552—553.
54. Этика // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 582—588.
55. Этика эволюционная // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 588.

## 1971

56. Дискуссия по проблемам этики // Вопросы философии. 1971. № 4. С. 132—135.
57. Научная истина и моральное добро // Наука и нравственность. М., 1971. С. 268—323.
58. Проблема свободы, выбора и ответственности // Философия и современность. М., 1971. С. 157—186. (Соавт. Т.А. Кузьмина.)

## 1972

59. Выступление на «Круглом столе» в «Вопросах философии»: «Социальные и биологические факторы развития человека» // Вопросы философии. 1972. № 9. С. 109—125.
60. Долг // БСЭ. М., 1972. Т. 8. С. 406.
61. Моральное сознание и его структура // Вопросы философии. 1972. № 2. С. 31—42.
62. Структура морального сознания // Вопросы философии. 1972. № 6. С. 51—62.

## 1973

63. Буржуазная социология и социальная философия прошлого // Вопросы философии. 1973. № 3. С. 120—132.

64. К вопросу о специфике морали // Предмет и система этики. М.; София, 1973. С. 179—207.  
65. Наука и ценность (состояние проблемы и ее постановка) // Философские науки. 1973. № 4. С. 14—18.

## 1974

66. Понятие морали. М.: Наука, 1974. — 388 с.  
67. Кант — этик и моралист // Вопросы философии. 1974. № 4. С. 141—153.  
68. Мораль // БСЭ. М., 1974. Т. 16. С. 559—561.  
69. Оптимизм и пессимизм // БСЭ. М., 1974. Т. 18. С. 450—451.  
70. Теоретические основы этики Канта // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 103—152.

## 1977

71. Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977. — 333 с.  
72. Утилитаризм // БСЭ. М., 1977. Т. 27. С. 138.

## 1978

73. Философия и моральное воззрение на мир // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 86—156.  
74. Ценность // БСЭ. М., 1978. Т. 28. С. 491—492.  
75. Эгоизм // БСЭ. М., 1978. Т. 29. С. 563.  
76. Этика // БСЭ. М., 1978. Т. 30. С. 291—293. (Соавт. В. Иванов.)

## ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955—1978.
3. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 1—55. М., 1967—1970.
4. Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
5. Актуальные проблемы марксистской этики. Тбилиси, 1967.
6. Английские материалисты XVIII в. М., 1967—1968. Т. 1—3.
7. Андреева Г.М. Современная буржуазная эмпирическая социология: Критический очерк. М., 1965.
8. Анисимов А.Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.; Л., 1967.
9. Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967.
10. Античность и современность. М., 1972.
11. Аристотель. Этика. СПб., 1908.
12. Архангельский Л.М. Лекции по марксистской этике. Свердловск, 1969. Ч. 1.
13. Архангельский Л.М. О характере морального сознания // Вопросы философии. 1969. № 5.
14. Асмус В.Ф. Этика Канта // Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1965. Т. 4. Ч. 1, 2.
15. Бандзеладзе Г.Д. Опыт изложения системы марксистской этики. Тбилиси, 1963.
16. Бассин Ф.В. Проблема «бессознательного». М., 1968; О «силе Я» и «психологической защите» // Вопросы философии. 1962. № 2.
17. Баталов Э.Я. «Новые левые» и Герберт Маркузе. М., 1970.
18. Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961.
19. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. М., 1955. Т. 6.
20. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства // Избранные сочинения. СПб., 1867. Т. 1.
21. Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1916.
- 21а. Бердяев Н.А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. М., 1902.
- 21б. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947.
22. Бестужев-Лада И.В. Развитие представлений о будущем: первые шаги (презентизм первобытного мышления) // Советская этнография. 1968. № 5.
23. Библия.
24. Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
25. Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора // Труды Якутской экспедиции. Отд. III. СПб., 1900. Т. XI Ч. 1.
26. Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М., 1953.
27. Брушлинский А.В. О наследственных предпосылках психического развития человека // Вопросы философии. 1970. № 9.
28. Бунге М. Научный подход к этике // Вопросы философии. 1961. № 1.
29. Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. М., 1922.



30. Васильев А.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
31. Вениаминов И. Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. Ч. II.
32. Виндельбанд В. О свободе воли. М., 1905.
33. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904.
34. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос. 1910. Кн. 2.
35. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
36. Врангель Ф. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю. СПб., 1841. Ч. II.
37. Гайденок П.П. «Фундаментальная онтология» Хайдеггера как форма обоснования философского иррационализма // Вопросы философии. 1967. № 2.
38. Гайденок П.П. Философия культуры Карла Ясперса // Вопросы литературы. 1972. № 9.
39. Гайденок П.П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Сёрена Кьеркегора. М., 1970.
40. Гегель. Сочинения. М.; Л., 1929—1959. Т. 1—14.
41. Гельвеций К.А. Об уме. М., 1938.
42. Геродот. История. Л., 1972.
43. Гесиод. Труды и дни. М., 1927.
44. Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. М., 1964.
45. Гольбах П.А. Избранные произведения: В 2 т. М., 1963.
- 45а. Гольбах П.А. Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1965.
46. Гомер. Одиссея. М., 1959.
47. Грушин Б.А. Мнения о мире и мир мнений. М., 1967.
48. Гумницкий Г.К. О предмете этики как науки // Ученые записки Тамбовского педагогического института. Вып. XXIII. 1966.
49. Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970.
50. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
51. Гуревич А.Я. История и сага. М., 1972.
52. Гусейнов А.А. Проблема происхождения нравственности // Философские науки. 1964. № 3.
53. Давыдов Ю.Н., Гайденок П.П. Культура и бунт // Иностранная литература. 1971. № 3.
54. Данте Алигьери. Пир // Малые произведения. М., 1968.
55. Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
56. Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1.
57. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. М., 1967.
58. Дробницкий О.Г. Природа морального сознания // Вопросы философии. 1968. № 2.
59. Дробницкий О.Г. (1) Моральное сознание и его структура // Вопросы философии. 1972. № 2; (2) Структура морального сознания // Там же. № 6.
60. Дробницкий О.Г. Продолжение дискуссии по этике между советскими и британскими философами // Вопросы философии. 1970. № 5.
61. Дробницкий О.Г., Кузьмина Т.А. Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967.
62. Дхаммапада. М., 1960.
63. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Одесса, 1900.
64. Замошкин Ю.А. Кризис буржуазного индивидуализма и личность. Социологический анализ некоторых тенденций в общественной психологии США. М., 1966.
65. Замошкин Ю.А., Мотрошилова Н.В. «Новые левые» — их мысли и настроения // Вопросы философии. 1971. № 4.

66. Зивельчинская Л.Я. Исторический материализм. М., 1929.
67. Зиновьев А.А. Основы логической теории научных знаний. М., 1967.
68. Иванов В.Г., Рыбакова Н.В. Очерки марксистско-ленинской этики. Л., 1963.
69. Ивин А.А. Основания логики оценок. М., 1970.
70. Ивин А.А. Некоторые проблемы теории деонтических модальностей // Логическая семантика и модальная логика. М., 1967.
71. История и психология. М., 1971.
- 71а. Каждан А.П. Византийская культура. М., 1968.
72. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.
73. Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.
74. Кастро Ж. де. Физиология Табу. (О физическом понимании явления табу.) // Вопросы философии. 1956. № 3.
75. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Курс исторического материализма. М., 1969.
76. Киркегор С. Наслаждение и долг. СПб., 1894.
77. Кобляков В.П. Об истинности моральных суждений // Вопросы философии. 1968. № 5.
78. Ковалевский М. Обособление дозволенных и недозволенных действий // Новые идеи в социологии. СПб., 1914. № 4.
79. Козлова М.С. Мышление и язык. (Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в.). М., 1972.
80. Кон И.С. Социология личности. М., 1967.
81. Кон И.С. Позитивизм в социологии. Исторический очерк. Л., 1964.
82. Корнелий Тацит. Анналы. История. О происхождении германцев // Сочинения в двух томах. Л., 1969.
83. Косамби Д. Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1968.
84. Косидовский Э. Библейские сказания. М., 1969.
85. Крамер С. История начинается в Шумере. М., 1965.
86. Краль Ю.А. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
87. Кузнецов В.Н. Жан Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969.
88. Кузьмина Т.А. Кризис буржуазного индивидуализма и протестантская «неоортодоксия» // Вопросы философии. 1963. № 12.
89. Кузьмина Т.А. Проблема трансценденции в современной буржуазной философии // Вопросы философии. 1972. № 6.
90. Курылев С.В. Мораль и ее место в системе социальных норм // Вопросы философии. 1966. № 9.
91. Лабрюйер Ж. Характеры. М.; Л., 1964.
92. Ларошфуко Ф. де. Мемуары. Максимумы. Л., 1971.
93. Лафарг П. Экономический детерминизм Карла Маркса // Сочинения. М.; Л., 1931. Т. 3.
94. Лекторский В.А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965.
95. Леонтьев А.Н. Природа и формирование психических свойств и процессов человека // Вопросы психологии. 1955. № 1.
96. Леонтьев А.Н. О формировании способностей // Вопросы психологии. 1960. № 1.
97. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
98. Лурье С.Я. Геродот. М.; Л., 1947.
99. Лурье С.Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. Л., 1970.
100. Макиавелли Н. Государь и рассуждения на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869.

- 100а. Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм. М., 1966.
101. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопросы философии. 1968. № 6.
102. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия. (Опыт эпистемологического сопоставления.) // Вопросы философии. 1970. № 12; 1971. № 4.
103. Материалисты Древней Греции. М., 1955.
104. Махабхарата. II. Бхагаватгита. Ашхабад, 1956.
105. Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900.
106. Монтень М. Опыты. М.; Л., 1960. Кн. 1—3.
107. Монтескье Ш. О духе законов // Избранные произведения. М., 1955.
108. Мотрошилова Н.В. Познание и общество. Из истории философии XVII—XVIII веков. М., 1969.
109. Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
110. Наука и нравственность. М., 1971.
- 110а. Новгородцев П.И. Нравственный идеализм и философия права // Проблемы идеализма. М., 1902.
111. Новиков Н.В. Критика современной буржуазной «науки о социальном поведении». М., 1966.
112. Обуховский К. Психология человеческих влечений. М., 1972.
113. Овидий. Метаморфозы. Л., 1938.
114. Овчинников В.В. Ветка сакуры. М., 1971.
115. Пеньков Е.М. Социальные нормы — регуляторы поведения личности. М., 1972.
116. Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968—1972.
117. Плутарх. Жизнеописания. М., 1961—1964. Т. 1—3.
118. Попелова И. Этика. М., 1965.
119. Попов П.С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
120. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1966.
121. Проблема ценности в философии. М.; Л., 1966.
122. Проблема человека в современной философии. М., 1969.
123. Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
124. Рубинштейн С.А. Проблема способностей и вопросы психологической теории // Вопросы психологии. 1960. № 3.
125. Самсонова Т.В. Теоретические проблемы этики. М., 1966.
126. Сартр Ж.П. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953.
127. Селиванов Ф.А. Этика. Очерки. Томск, 1961.
128. Селиванов Ф.А. Благо. Томск, 1967.
129. Смит А. Теория нравственных чувств. СПб., 1895.
130. Словарь по этике. М., 1970.
131. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М., 1966.
132. Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966.
133. Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопросы философии. 1966. № 12; 1967. № 1.
- 133а. Соловьев Э.Ю. Знание, вера, нравственность // Наука и нравственность. М., 1971.
134. Социальные и биологические факторы развития человека // Вопросы философии. 1972. № 9.
135. Спенсер Г. Основания этики. СПб., 1900.
136. Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1898. Т. I.

137. Спенсер Г. Социальная статика. Изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества. СПб., 1906.
138. Спинова Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1—2.
139. Средин и постоянство. (Священная книга последователей Конфуция.) М., 1869.
140. Старшая Эдда. М.; Л., 1963.
141. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965.
142. Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971.
143. Титаренко А.И. Критерий нравственного прогресса. М., 1967.
144. Титаренко А.И. Мораль и политика. Критические очерки современных представлений о соотношении морали и политики в буржуазной социологии. М., 1969.
145. Титаренко А.И. Нравственный прогресс. М., 1969.
146. Толстой Л.Н. Собрание сочинений. М., 1964. Т. 17.
147. Топоров В.Н. Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада. М., 1960.
148. Трубников Н.Н. О категориях «цель», «средство» и «результат». М., 1967.
149. Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964.
150. Уледов А.К. О состоянии общественного сознания // Вопросы философии. 1966. № 2.
151. Уледов А.К. Структура общественного сознания. Теоретико-социологическое исследование. М., 1968.
152. Уткин С.С. Очерки по марксистско-ленинской этике. М., 1962.
153. Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1.
154. Филиппов Л.И. Экзистенциальный психоанализ: замысел и результат // Вопросы философии. 1968. № 7.
155. Философия и современность. М., 1971.
156. Философия Канта и современность. М., 1974.
157. Философия марксизма и неопозитивизм. М., 1963.
158. Философская энциклопедия. М., 1960—1970. Т. 1—5.
159. Харчев А.Г. Ленинизм и актуальные проблемы морали // Ленинизм и философские проблемы современности. М., 1970.
160. Холостова Т.В. Моральная оценка и ее особенности // Вопросы философии. 1968. № 4.
161. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. М., 1939—1953.
162. Шварцман К.А., Шишкин А.Ф. О некоторых философских проблемах этики // Вопросы философии. 1965. № 4.
163. Швырев В.С. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.
164. Шиллер Ф. Собрание сочинений. М., 1957. Т. 6.
165. Шишкин А.Ф. Основы марксистской этики. М., 1961.
166. Шишкин А.Ф. О предмете этики как науки // Вопросы философии. 1964. № 4.
167. Штаерман Е.М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961.
168. Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гильяцкого языка и фольклора. СПб., 1908. Т. 1 и 3.
169. Штернберг Л.Я. Гильяки // Гильяки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
170. Эпос о Гильгамеше. М.; Л., 1961.
171. Эссен Э. Введение в марксизм. Л., 1924.
172. Юм Д. Сочинения: В 2 т. М., 1965.
173. Ярхо В.Н. Эсхил. М., 1958.
174. Anomie and Deviant Behavior. N.Y.; L., 1966.
175. Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L., 1936.

176. *Ayer A.J.* Philosophical Essays. L., 1954.
- 176a. *Ayken H.* Morality and Ideology // Ethics and Society. L., 1968.
177. *Bayer K.* The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics. N.Y., 1968.
178. *Barth K.* Against the Stream. N.Y., 1954.
179. *Beattie J.* Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology. L., 1966.
180. *Beauvoir S. de.* Pour une morale de l'ambiguïté. P., 1947.
181. *Bergson H.* Les deux sources de la morale et la religion. P., 1932.
182. *Bradley F.H.* Ethical Studies. Oxford, 1876.
183. *Brandt R.B.* Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics. Englewood Cliffs (N. J.), 1959.
184. *Brandt R.B.* Hopi Ethics. A Theoretical Analysis. Chicago, 1954.
185. British Analytical Philosophy / Ed. by B. Williams & A. Montefiore. L., 1966.
186. British Moralists / Ed. by L. A. Selby-Bigge, Vols. 1—2. N.Y., 1965.
187. *Broad C.D.* Five Types of Ethical Theory. L., 1967.
188. *Calkins M.W.* The Good Man and the Good. L., 1913.
189. *Camus A.* Le mythe de Sisyphe. P., 1953.
- 189a. *Campbell A.C.* Conscience and Cinscientiousness // Moral Concepts / Eg. by J. Feinberg. L., 1969.
190. *Carnap R.* The Logical Syntax of Language. L., 1937.
191. *Carnap R.* Philosophy and Logical Syntax. L., 1935.
192. *Carnap R.* Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache // Erkenntnis. Bd. 2. 1931.
193. *Carrill E.F.* Ethical and Political Thinking. Oxford, 1947.
194. Christianity and the Existentialists / Ed. by C. Michalson. N.Y., 1956.
195. *Coveš J.* Moral Notions. L., 1967.
196. *Cumberland R.A.* Treatise of the Laws of Nature. L., 1727.
197. The Definition of Morality / Ed. by G. Wallace & A. D. M. Walker. L., 1970.
198. Deviance and Responsibility. The Construction of Moral Meanings / Ed. by J.D. Douglas. N.Y.; L., 1970.
199. *Dewey J.* Human Nature and Conduct. N.Y., 1932.
- 199a. *Dewey J.* Theory of Valuation // International Encyclopedia of Science. Vol 2. No. 4. Chicago, 1946.
- 200—201. *Drake D.* Problems of Conduct. Boston, 1921.
202. *Durkheim E.* Sociology and Philosophy. Glencoe, 1953.
203. *Durkheim E.* The Elementary Forms of Religious Life. L., 1970.
204. *Durkheim E.* Moral Education. N.Y., 1961.
205. *Durkheim E.* Selected Writings. Cambridge, 1972.
206. *Edel A.* Method in Ethical Theory. L., 1963.
207. *Edel M., Edel A.* Anthropology and Ethics. Springfield (Ill.), 1959.
208. *Evans-Pritchard E.E.* Nuer Religion. Oxford, 1956.
209. *Ewing A.C.* Second Thoughts in Moral Philosophy. L.; N.Y., 1959.
210. *Fite W.* The Examined Life. An Adventure in Moral Philosophy. Bloomington, 1957.
211. *Fletcher J.* Situation Ethics. The New Morality. Philadelphia, 1966.
212. *Foultquié P.* L'existentialisme. P., 1961.
213. *Freud S.* Two Short Accounts of Psycho-Analysis. Harmondsworth, 1972.
214. *Fürer-Haimendorf C.* Morals and Merit. A Study of Values and Social Controls in South Asian Societies. L., 1967.

- 214a. *Fromm E.* Man for Himself. N.Y., 1947.
215. *Fromm E.* The Sane Society. N.Y., 1967.
216. *Gilbert J.* Features of Morality // *The Personalist*. 1970. Vol. 51. No. 4.
217. *Hahn H., Carnap R., Neurath O.* Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. Wien, 1929.
218. *Hare R.M.* The Language of Morals. Oxford, 1967.
219. *Hare R.M.* Freedom and Reason. Oxford, 1967.
220. *Hare R.M.* Universalisability // *The Proceedings of the Aristotelian Society*. L., 1955. Vol. 55.
221. *Hart H.L.A.* Law, Liberty and Morality. Oxford, 1969.
222. *Hart H.L.A.* The Concept of Law. Oxford, 1961.
223. *Hartmann N.* Ethik. Berlin; Leipzig, 1926.
224. *Heidegger M.* Über den «Humanismus». Das Brief an Jean Beaufret. P., 1947.
225. *Hildebrandt D.* Sittliche Grund — Haltungen. Mainz, 1933; Die Sittliche Grundlagen der Völkergemeinschaft. 1932.
226. *Hobhouse L.T.* Morals in Evolution. L., 1906.
227. *Hodgeson D.H.* Consequences of Utilitarianism. Oxford, 1967.
228. *Holt E.B.* The Freudian Wish and Its Place in Ethics. N.Y., 1915.
229. *Hutcheson F.A.* System of Moral Philosophy. N.Y., 1968.
230. *Huxley J.S.* Evolutionary Ethics. L., 1943.
231. *Jaspers K.* Die Geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931.
232. *Jaspers K.* Philosophie. Bd. 1, 2. Berlin, 1956.
233. *Jaspers K.* Der philosophische Glaube. München, 1948.
234. *Jaspers K.* Rechenschaft und Ausblick. München, 1951.
235. *Jaspers K.* Nietzsche. Berlin; Leipzig, 1936.
236. *Joergensen J.* The Development of Logical Empiricism // *Encyclopedia of United Science*. Vol. 2 № 9. Chicago, 1951.
237. *Johnson O.A.* Rightness and Goodness. The Hague, 1959.
238. *Kierkegaard S.* Concluding Unscientific Postscript. Princeton, 1968.
239. *Ladd J.* The Structure of a Moral Code. Cambridge (Mass.), 1957.
240. *Laird J.* The Idea of Value. L., 1928.
241. *Lévi-Bruhl L.* La morale et la science des mœurs. P., 1904.
242. *Levine I.* Reason and Morals. Glasgow, 1924.
243. *Lewis C.I.* An Analysis of Knowledge and Evaluation. La Salle, 1946.
244. *Lukes S.* Emile Durkheim: his Life and Work. An Historical and Critical Study. Oxford, 1972.
245. *Lyons D.* Forms and Limits of Utilitarianism. Oxford, 1965.
246. *Maciver R.M., Page C.H.* Society. Introductory Analysis. L., 1955.
247. *MacKaye J.* The Logic of Conduct. N.Y., 1924.
248. *Mandelbaum M.* The Phenomenology of Moral Experience. Glencoe, 1955.
249. *Mandeville B.* The Fable of the Bees. Harmondsworth, 1970.
250. *Mannheim K.* Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge. L., 1972.
251. *Marcel G.* Man Against Mass Society. Chicago, 1952.
252. *Mead G.H.* The Philosophy of Act. Chicago, 1938.
253. *Montefiore A.* A Modern Introduction to Moral Philosophy. L., 1967.
254. *Moore A.* Emotivism: Theory and Practice // *Journal of Philosophy*. 1958. Vol. 55. No. 9.
255. *Moore G.E.* Principia Ethica. Cambridge, 1966.
256. *Moore G.E.* Philosophic Studies. N.Y., 1922.

257. *Moral Concepts* / Ed. by J. Feinberg. Oxford, 1969.
258. *Morris R.T.* A Typology of Norms // *American Sociological Review*. 1956. Vol. 21. No. 5.
259. *Mounter E.* Le personnalisme. P., 1950.
260. *Murdoch I.* The Sovereignty of Good. L., 1970.
261. *Natorp P.* Vorlesungen über die praktische Philosophie. Erlangen, 1925.
262. *Niebuhr R.* An Interpretation of Christian Ethics. N.Y., 1956.
263. *Nett R.* Conformity — Deviation and the Social Order Control Concept // *Ethics*. 1953—1954 Vol. 64.
264. *Nowell-Smith P.H.* Ethics. Harmondsworth, 1967.
265. *Nowell-Smith P.H.* Ethics. N.Y., 1957.
266. *Parsons T.* The Structure of Social Action. Glencoe, 1964.
267. *Parsons T.* The Social System. N.Y.; L., 1966.
268. *Parsons T.* Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs (N.J.), 1966.
269. *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. Pure and Applied. N.Y., 1951.
270. *Paton H.* The Moral Law. Oxford, 1965.
271. *Perry R.B.* Realms of Value. Cambridge (Mass.), 1954.
272. *Popper K.* Logic of Scientific Discovery. L., 1959.
273. *Prall D.W.* A Study in the Theory of Value. Berkeley, 1921.
274. *Pratt J.B.* Reason in the Art of Living. N.Y., 1949.
- 274a. *Price R.A.* Review of the Principle Questions in Morals [1757]. Oxford, 1948.
275. *Prichard H.A.* Moral Obligation & Duty and Interest. Oxford, 1968.
276. *Radin P.* The Method and Theory of Ethnology. An Essay in Criticism. N.Y.; L., 1966.
277. *Rashdall H.* The Theory of Good and Evil. Oxford, 1924.
278. *Reichenbach H.* Modern Philosophy of Science. L.; N.Y., 1959.
- 278a. *Reichenbach H.* The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley; Los Angeles, 1951.
- 278b. *Ricoeur P.L.* L'Histoire et la Vérité. P., 1955.
279. *Rogers A.K.* The Theory of Ethics. N.Y., 1922.
280. *Rose A.M.* Sociology. The Study of Human Relations. N.Y., 1965.
281. *Ross W.D.* The Right and the Good. Oxford, 1930.
282. *Ross W.D.* Kant's Ethical Theory. Oxford, 1954.
283. *Russell B.* Mysticism and Logic. L., 1918.
284. *Russell B.* Logic and Knowledge. Essays 1901—1905. L., 1956.
285. *Russell B.* Religion and Science. L.; N.Y.; Toronto, 1953.
286. *Russell B.* Human Society in Ethics and Politics. L., 1954.
287. *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P., 1943.
288. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.
289. *Schlick M.* Problems of Ethics. N.Y., 1939.
290. *Seneca.* Letters from a stoic. Epistulae Morales ad Lucilium. Harmondsworth, 1969.
291. *Shaftesbury A.A.C.* Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times. L., 1711.
292. *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. N.Y., 1901.
293. *Singer M.* Generalization in Ethics. N.Y., 1971.
294. *Sorokin P.A.* Society, Culture and Personality. N.Y., 1947.
295. *Spencer B., Gillen F.* The Native Tribes of Central Australia. L., 1899.
296. *Stace W.T.* The Concept of Morals. N.Y., 1937.
297. *Stevenson C.L.* Ethics and Language. New Haven, 1960.

298. *Sumner W.C.* Folkways. Boston, 1911.
299. *Sutherland A.* The Origin and Growth of the Moral Instinct. Vols. 1—2. L., 1898.
300. *Taylor C.* Marxism and Empiricism // British Analytical Philosophy. L., 1966.
301. *Taylor R.* Metaphysics. New Jersey, 1963.
302. Theories of Society. Vol. 2. Glencoe; N.Y., 1961.
303. *Toulmin S.E.* An Examination of the Place of Reason in Ethics. Cambridge, 1958.
- 303a. *Toulmin S.E.* The Place of Reason in Ethics. Cambridge, 1958.
304. Towards a General Theory of Action / Ed. by T. Parsons & E. Shils. Cambridge (Mass.), 195
305. *Waddington C.H.* Science and Ethics. L., 1942.
306. *Urban W.M.* Valuation, Its Nature and Laws. L.; N.Y., 1909.
307. *Weber M.* The Methodology of Social Sciences. N.Y., 1969.
308. *Weber M.* The Theory of Social and Economic Organization. Oxford; N.Y., 1947.
309. *Weber M.* The Interpretation of Social Reality. L., 1971.
310. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.
311. *Westermarck E.A.* The Origin and Development of Moral Ideas. L., 1906.
312. *Williams R.M.* American Society. N.Y., 1951.
313. *Doodbridge F.J.E.* Natural Teleology. — In his: Nature and Mind. N.Y., 1937.



## СОДЕРЖАНИЕ

От составителя .....	5
----------------------	---

### ПОНЯТИЕ МОРАЛИ. Историко-критический очерк

Введение .....	11
----------------	----

<i>Часть первая. Понятие нравственности в истории этики.</i> .....	21
--	----

<b>Глава первая.</b> Понятие «мораль» и способы его определения в этике прошлого .....	21
---	----

1. Генезис термина «мораль» и система его смысловых значений .....	22
--	----

2. Формирование понятия морали в домарксистской философии и этике .....	29
---	----

3. Вопрос о природе морали в философии Нового времени .....	43
---	----

<b>Глава вторая.</b> Специфика нравственности как особый вопрос этической теории .....	65
--	----

1. Классическая немецкая философия .....	65
--	----

2. Система антиномий в понятии морали .....	86
---	----

<b>Глава третья.</b> Современное состояние проблемы в философии морали: определение и понимание нравственности .....	116
--	-----

1. Результаты и просчеты современной буржуазной этики .....	117
---	-----

2. Социологические интерпретации морали .....	135
---	-----

3. Неопозитивистская интерпретация морали .....	156
---	-----

4. Экзистенциалистское понимание «подлинной» нравственности .....	171
---	-----

<i>Часть вторая. Проблема определения нравственности.</i> .....	199
---	-----

<b>Глава четвертая.</b> О специфической природе нравственности .....	199
--	-----

1. Мораль как предмет теоретического определения .....	199
--	-----

2. Элементы нормативной регуляции .....	212
---	-----

<b>Глава пятая.</b> Нравственность и другие формы нормативной регуляции ..	234
--	-----

1. Мораль, право, организационная норма, обычай .....	237
---	-----

2. Границы значимости нравственного требования .....	272
--	-----

<b>Глава шестая.</b> Проблема основания морального требования .....	300
---	-----

1. Источник и субъект требования .....	300
--	-----

2. Способ обоснования нравственных идей. Категории должного и ценности .....	316
--	-----

Заключение .....	339
------------------	-----

## СТАТЬИ

Философия и моральное воззрение на мир .....	345
Постановка проблемы. Понятие морали .....	345
История проблемы. Античность и Средневековье. ....	355
Проблема соотношения философии и морали в современной буржуаз- ной мысли .....	380
Решение проблемы историческим материализмом .....	393
Научная истина и моральное добро .....	405
Предыстория вопроса: философия Просвещения и Кант .....	406
Наука и мораль: откуда их различие? .....	411
Нравственность — это тоже знание .....	418
Мораль по-своему «практична» .....	424
Этическая концепция Иммануила Канта .....	429
Переход от теоретического к практическому разуму, или Как возмож- на человеческая свобода .....	432
Проблема человеческой свободы .....	441
Что такое нравственность .....	456
Мораль и история человечества .....	474
«Мораль» и «нравственность» как формы общественной воли у Гегеля .....	479
Проблема совести в моральной философии. ....	485

## ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1 .....	503
Специфика и структура морали и морального сознания .....	503
Критика современной буржуазной этики .....	505
Приложение 2. Список научных трудов Олега Григорьевича Дробницкого ...	507
Литература .....	511

Научное издание  
*О.Г. Дробницкий*  
**МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**  
Избранные труды

Корректор *О.В. Мехоношина*  
Художественный редактор *А.В. Антипов*  
Компьютерная верстка *И.Г. Долгой*

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции  
ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Изд. лиц. № 066160 от 02.11.98

Подписано в печать 15.10.01. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура Академия  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 33,0. Тираж 3000 экз. Заказ № 4857.

УИЦ «Гардарикс»  
101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1  
Тел.: (095) 921-0289, 925-6840

Отпечатано в полном соответствии  
с качеством предоставленных диапозитивов  
на ОАО «Можайский полиграфкомбинат»  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93

**Книги УИЦ «Гардарики»  
можно приобрести или заказать:**

107082, Москва, ул. Ф. Энгельса, д. 75, стр. 10  
(ст. метро «Бауманская»)  
Тел.: (095) 797-9081, 797-9082. Факс: (095) 363-0634  
*Опт, розница, книга—почтой, доставка*

101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1  
(ст. метро «Лубянка», «Китай-город»)  
Тел.: (095) 928-4840  
*Розница*

Москва, ул. Знаменка, д. 10  
(ст. метро «Арбатская»)  
*Розница*

По каталогу «Книги. Учебные пособия. Товары»  
Агентства «Роспечать»  
Тел.: (095) 195-1451

По сводному аннотированному тематическому плану  
издания учебной литературы:  
117342, г. Москва, ул. Бутлерова, д. 17 «Б»,  
ЦКНБ (отдел учебной литературы)