



ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

А. А. Гусейнов

Институт философии РАН

НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЭТИКА¹

Статья посвящена выявлению принципиально различия философского и научного подходов к познанию нравственности и вытекающему из этого размежеванию понятий «нравственная философия (философия морали, практическая философия)» и «этика», употребляемых в отечественной литературе в качестве синонимов. Она написана по следующему плану: специфика нравственности как индивидуально ответственной ориентированности поведения; античное понимание нравственности как разумного образа жизни; средневековый взгляд на нравственность как на совокупность объективированных норм, имеющих божественное происхождение и опору; нравственность как форма опосредования отношений индивида и общества в утилитаризме Бентама и автономной этике Канта; философско-историческая (в учениях Маркса и Ницше) и гносеологическая (в логическом анализе) критика классической этики; нравственная философия и этика как два разных взгляда на один и тот же предмет. Обосновывается точка зрения, согласно которой философия рассматривает нравственность в ее индивидуальном генезисе и представляет собой взгляд на нравственный поступок изнутри, как выражение свободы воли, а этика подходит к ней извне и интерпретирует как обобщенное выражение объективированных результатов действий индивидов.

Ключевые слова: Нравственность (мораль). Нравственная философия. Этика. Античная этика. Аристотель. Стоики. Средневековая этика. Этика Нового времени. Бентам. Кант. Маркс. Ницше. Нравственный поступок.

A. A. Guseynov

*RAS Institute of Philosophy
(Moscow, Russia)*

MORAL PHILOSOPHY AND ETHICS

The article is devoted to identifying fundamentally the differences between philosophical and scientific approaches to the knowledge of morality and the resulting delimitation of the concepts of “moral philosophy (moral philosophy, practical philosophy)” and “ethics” used as synonyms in Russian literature. It is written according to the following plan: the specificity of morality as an individually responsible orientation of behavior; antique understanding of morality as a rational way of life; a medieval view of morality as a set of objectified norms of divine origin and support; morality as a form of mediation of relations between an individual and society in the

¹ Данная статья написана по материалам выступления на симпозиуме «Нравственная философия и этика» (Москва, Институт философии РАН, 11-12 марта 2019 г.), посвященному 80-летию академика РАН Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова. Авторы статей данного номера журнала ссылаются на устный доклад А. А. Гусейнова на данном научном мероприятии. Все статьи данного выпуска были получены 30.03.2019. Приняты к публикации - 29.04.2019.

utilitarianism of Bentham and Kant's autonomous ethics; philosophical-historical (in the teachings of Marx and Nietzsche) and epistemological (in logical analysis) criticism of classical ethics; moral philosophy and ethics as two different views on the same subject. The point of view is substantiated, according to which philosophy considers morality in its individual genesis and represents a view of the moral act from the inside, as an expression of free will, and ethics approaches it from the outside and interprets it as a generalized expression of the objectified results of the actions of individuals.

Keywords: Morality (morality). Moral philosophy. Ethics. Antique Ethics. Aristotle. Stoics. Medieval ethics. Ethics of the New Time. Bentham Kant. Marx. Nietzsche. Moral act.

DOI 10.22405/2304-4772-2019-1-2-8-39

Общим местом (по крайней мере, в отечественной интеллектуальной традиции) является убеждение, что этика есть философская наука и в этом качестве является синонимом практической философии в той мере, в какой последняя понимается как философия морали. Оставим в стороне вопрос о внутренней противоречивости понятия философской науки, ибо наука также мало может быть философской, как и философия научной. Рассмотрим проблему по существу и зададимся вопросом, действительно ли этика и философия морали суть тождественные понятия. В предлагаемом рассуждении я попытаюсь показать, что это не так, что они существенно различны и, хотя обозначить это различие во всей конкретности нелегко, тем не менее, в общей тенденции оно является свершено определенным и существенным, а именно, этика принадлежит области науки, а философия морали – области философии. И это различие обусловлено не просто общим различием между философией и наукой, которое обнаруживается при взгляде на любой предмет, а еще и в первую очередь спецификой морали как объекта, с которым они имеют дело.

* * *

Мораль (нравственность) возникает не одновременно с возникновением общества, а по мере обособления индивидов внутри него, формирования их особых групповых бытийных статусов (частных интересов и потребностей), включенных в единый социум, но не совпадающих с ним, по мере становления отношения: частное – общее (индивид – общество) как проблемы, требующей оправдания перед разумом и целенаправленных организующих усилий в масштабе общества (целого) и в его интересах. Одним из важнейших следствий такого внутреннего расщепления общества и условий сохранения его единства является становление общественного сознания как самостоятельного мировоззренчески ориентированного регулятивного комплекса. Оставим в стороне более общие философско-исторические вопросы о том, каким образом сознание отрывается от своих индивидуальных носителей и приобретает безличный вид, каким образом оно, теряя свою изначальную включенность в коллективную практику, когда оно, вероятно, было лишь осознанием инстинктивной непосредственности жизни, предстает в качестве самостоятельной общезначимой творческой силы, не будем также говорить о тех разнообразных общественных силах, усилиями и деятельностью которых

оформляется и поддерживается общественное сознание в его устойчивости. Для нас важен сам факт наличия общественного сознания как самостоятельной самовоспроизводящейся силы, которая возвышается над отдельными индивидами, стягивает их воедино, задавая обязывающие стандарты в качестве общего знаменателя их суждений и действий. Речь идет об особой возникающей внутри общества и внешней по отношению к отдельным индивидам системе детерминации, которая по степени принудительности сопоставима с природной детерминацией и отличается от нее не более, чем, например, течение реки по искусственной вырытому руслу от ее естественного хода. Конституирование общественного сознания с его обязывающими стандартами суждений и действий включает в себе возможность появления морали, поскольку эти стандарты выступают как критерий общественно одобряемых суждений и действий и поскольку само их наличие является фактическим признанием свободы индивидов, их способности выбирать из альтернативных возможностей и выступать в качестве причины того, что они делают и о чем судят. Но это именно возможность появления морали, ее предпосылка, но не сама мораль, поскольку речь идет о внешне заданных стандартах.

Собственно мораль возникает тогда и выражается в том, что в жизнедеятельности индивида внешняя детерминация и ответственность сменяется внутренней детерминацией и ответственностью и индивид достигает стадии субъектной выраженности, позволяющей ему самому быть источником того, что он говорит и делает, самому задавать общественно значимые стандарты суждений и действий. Такая субъективизация практического разума и есть начало морали. Иногда этот процесс описывают как возвышение индивида до уровня личности, что можно было бы принять, если бы не этико-психологические коннотации, связанные с понятием личности. На самом же деле речь идет об историческом развитии человека, обретении им такой степени общественной зрелости, когда меняется положение индивида в системе общественных отношений, и он делает заявку на то, чтобы быть не объектом, следствием, периферийной точкой, а субъектом, причиной, центром принятия решений. Это связанное с возникновением морали качественное изменение, коренной сдвиг в самом бытии человека можно, если иметь в виду его нормативное выражение, зафиксировать на примере появления Золотого правила нравственности.

Золотое правило («во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, поступайте и вы по отношению к ним») переносит источник поступков из вне во внутрь самого действующего индивида, предписывая ему поступать в соответствии с собственными представлениями о том, как надо (правильно, должно) поступать, и с пониманием того, что именно своими поступками он задает общественные нормы. Радикальная новизна заложенного в Золотом правиле механизма общественной связи очевидна в сопоставлении с предшествовавшим ему законом талиона («жизнь за жизнь, око за око, зуб за зуб»), обязывавшем индивидов добиваться (ограничиваться) в возмездии

ущербом, равным тому, который был им нанесен, и ответом на который являются их действия. Талион, который впоследствии стал и в известной мере до настоящего времени остается источником размышлений о справедливости, представляет собой образец внешне заданной нормы общественного поведения, – нормы, которая, правда, предполагает, что жажда возмездия является естественным стремлением индивидов и направлена не столько на то, чтобы стимулировать и поддерживать это стремление, сколько на то, чтобы умерять, сдерживать его, но, тем не менее, обозначает объективную рамку поведения, не оставляющую самим индивидам никакого выбора; (талион как нормативный принцип до такой степени деперсонализирован, что лица, обязанные осуществлять возмездие, как и лица, на которых оно должно быть направлено, в случаях, когда последние из-за смерти или по другим причинам не могут выступать в такой роли, подлежат замещению по линии ближайшего родства.

Возникновение морали было связано не просто с возвышением индивида до субъекта собственных суждений и действий. Не менее важно, что эти суждения и действия выступают в качестве общественно значимых образцов, что, действуя из себя, беря на себя ответственность за свои поступки, индивид формируют одновременно платформу, желательную для других и соединяющую его с ними. Более того, перенесение нормозадающей инстанции из внешнего, обективированного и анонимного общественного сознания в субъективную область индивидуальных решений означало, что общественные нормы освобождаются от ограничений, налагаемых на них теми или иными формами социальности. Они оказываются индивидуально релевантными. Порождаемые живым индивидом, утверждающие его в его субъектности, они оказываются соразмерными любому другому живому индивиду в той мере, в какой этот последний также выступает в качестве субъекта своих суждений и действий. Изменение в бытии человека, порождаемое появлением морали, связано, таким образом, не только с тем, что его бытие персонализируется, но и с тем, что оно неограниченно расширяется, и действующий индивид выступает автором не только своей конкретной роли, но и всей пьесы, в которой он играет. Этот аспект также получает выражение в Золотом правиле, вторая фундаментальная особенность которого состоит в том, что оно снимает разделение людей на своих и чужих, расширяет общественный горизонт действий индивида до всех людей, когда любой другой становится ближним, своим другим.

Рассмотрим ряд выдвинутых в истории этики наиболее характерных решений интересующего нас вопроса.

* * *

То, что производится в процессе сознательных усилий индивидов и искусственно соединяет их между собой в общество, существенно отличаясь от того, что дано природой, в качестве самостоятельной реальности и собственного предмета философского исследования выделили впервые

софисты. Этот рубеж, обозначивший не только существенный поворот философской мысли, но и важнейшее изменение в самой исторической реальности, было зафиксирован знаменитым тезисом Протагора: «Человек есть мера всех вещей, – существующих, что существуют, не существующих, что не существуют» (Платон. Теэтет, 152 а). Софисты установили, что в отличие от природы, которая представлена в людях неотвратимо и во всех одинаково, человеческие установления (нравы, обычаи, законы, взгляды на добро и зло) произвольны и варьируются в зависимости от самих индивидов. Они, в целом, придерживались мнения, согласно которому в практических действиях, как и в познании человек не может рассчитывать на объективную общезначимую истину. Подобно тому, как люди в осажденном городе в своих знаниях ограничены только тем, что происходит внутри города и не ведают о том, что творится за его стенами, так и индивиды скованы своими желаниями и интересами, обслуживание которых составляет адекватный предмет их сознательных человеческих решений и усилий. Стремление людей к добродетели как человеческому совершенству софисты (в особенности это относится к младшим софистам) истолковали как деятельность, направленную на то, чтобы лучше устраивать свои дела, получать преимущество, индивидуальные и общие выгоды, в той (домашней и публичной) среде (в суде, народном собрании, воспитании детей и т.п.), которая создается сознательными усилиями людей, убедительностью их речей и аргументов. Себя они предложили в качестве платных учителей, способных этому научить, и осуществляли эту деятельность весьма успешно, по крайней мере в том, что касается их собственной выгоды. Хотя ряд идей софистов, прежде всего, их общая установка, что ценность добродетели заключена не в ней самой, а в тех внешних (утилитарных, инструментальных и иных) выгодах, которые с ней сопряжены, оказались устойчивыми, тем не менее, в целом, как школа они не получили продолжения. Более успешной оказалась традиция, начало которой положил их оппонент Сократ.

В отличие от Протагора, о котором Диогена Лаэртский пишет, что «о мысли он не заботился, спорил о словах» [Комм. 1], Сократ был озабочен как раз мыслью и только ею – мыслью о добродетели и добродетелью как мыслью. Он, соглашаясь с софистами, что человек с его стремлением к добродетели является основной заботой самого человека и фокусом философских размышлений, отличался от них тем, что принимал это стремление в высшей степени серьезно, видя в нем выражение его субъектности как разумного существа. Сократ интеллектуализировал силы, лежащие в основе добродетели. Он рассматривал нарождающуюся этику как теоретическую науку, подчинил ее гносеологии. Считая, что намеренное зло невозможно по определению, и, будь оно возможно, оно было бы даже лучше зла невольного, Сократ определил добродетель как знание. Это не означало, что все, кто действуют добродетельно, знают, что это такое: так, мужественный Лахет не может сказать, что такое мужество, да и сам Сократ принимает иногда верные решения, действуя по подсказке непонятного внутреннего голоса (своего

даймония). Но это значит, что человек, знающий, что такое добродетель, всегда будет действовать добродетельно.

Сократ, сместив фокус философских усилий с познания внешнего мира (того, что находится под землей и в облаках) на познание самого человека, обозначил различие между познанием как специальным делом философов, которые стремятся узнать то, чего еще никто не знает, и мышлением как делом каждого человека, который должен понять то, чего, как им кажется, знают все. Парадоксальность ситуации, которую исследовал Сократ, состояла в следующем: люди не могут дать себе отчет в понятиях, которыми они обозначают самые важные для себя вещи, такие, как добродетель, справедливость, благо и др. осмысленно употреблять слова, направляющие его поступки. Как пишет Аристотель, «Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие определения» [Комм. 2]. Он не просто открыл мир понятий, он открыл первостепенную роль понятий в повседневной жизни человека, так как они составляют основу речи и суть то, что соединяет его с другими людьми. Его претензия к себе и афинянам была простой и самой очевидной: быть ответственными в суждениях и добиваться того, чтобы действия, которые они называют добродетельными, справедливыми, мужественными, благочестивыми, действительно были таковыми. А для этого надо знать, что такое добродетель, справедливость, мужество, благочестие. Сократ связал действие с мыслью, ввел в игру разум в качестве нормозадающей инстанции, имея в виду, что это – разум самого действующего индивида.

Общие понятия нравственных добродетелей как гарантия нравственной добродетельности тех, кто ими обладает, противоречат идее персональности действий индивидов. Даже если речь идет о знании добродетели, которое выработано самим действующим индивидом, то и в этом случае, реализуя данное знание, он действует не из себя, не в персональном качестве, не от своего имени, а в лучшем случае как обобщенная единица, представитель рода. Большая ли в таком случае разница, доходит ли до этого понятия сам действующий индивид, или оно предписано (внушено, подсказано) ему кем-то извне, тем же софистом?! Общее понятие добродетели, по сути дела, отменяет понятие добродетельного поступка как конкретного дела конкретного индивида. Кроме того, понимание добродетели как знания означает как минимум беспорочность индивида, которая, будучи следствием такого знания, выступает в то же время как критерий его наличия. Сократ мудро избегает этих следствий тем, что оставляет вопрос о знании добродетели открытым, заканчивая свое исследование тезисом, что ни он и ни кто другой не знают, что такое добродетель, а он отличается от всех остальных лишь знанием своего незнания. Когда впоследствии его гениальный ученик Платон решил доверить дело учителя и мысленно сконструировать общество, которое основывается на знании добродетели, управляется людьми (философами), познавшими, что это такое, и которое само является объективированной (сознательно выстроенной) добродетелью во всех ее основных частях, то мы получили человеческий

муравейник, законченную казарму, в которой полностью искоренена субъективность, индивидуальное начало, где счастье государства в целом складывается из несчастий его отдельных частей.

Человеческую добродетель, получившую впоследствии (уже на латинской почве) наименование морали, как предмет специального анализа окончательно вычленил Аристотель. Он создал для этого специальную науку. Назвав этикой, он дал имя этой науке, которое она (возможно, не всегда достойно) носит до настоящего времени. Он разработал методологию исследования, адекватную самому исследуемому предмету, в том числе такие ее базовые принципы как понятие практического разума и учение о свободе воли. Самое главное: он точно обозначил ее цель, усмотрев ее не в познании, а в поступках. Как правильно поступать, в чем заключается совершенство поступков, и каким должен быть индивид, и что необходимо ему делать, чтобы совершать их – вот что является собственным предметом этики. Этика для него была не просто особой (новой) ветвью знания, таковой она является (становится) во вторую очередь, лишь в той мере в какой она теоретически фиксирует новую реальность – человека, берущего на себя ответственность за свое бытие в обществе. Этика и есть эта новая реальность: особое устройство самого человека. Аристотель сам точно обозначает свое отличие от предшествующих подходов. Полемизируя с Платоном, он говорит, что этика имеет дело не с понятием блага самого по себе, а лишь с осуществимым благом, т.е., благом, которое может стать человеческой добродетелью. Полемизируя с Сократом, он говорит, что этику интересует не что такое добродетель вообще, а что такое добродетель в данном конкретном случае.

Основной вопрос, который Аристотель решает в своей этике, есть вопрос о том, в чем заключается добродетельность индивида, которая выражается (воплощается) в совершаемых им поступках. Он исходит из общепризнанной всеми аксиомы, что человек стремится к счастью, называя так последнюю высшую цель из всех возможных человеческих целей, которая ценна сама по себе и никогда не может стать средством; счастье мыслится как некое завершенное состояние в рамках органично свойственного человеку целесообразного способа действия, той последней стадией в стремлении индивидов к совершенству, по отношению к которой бессмысленно спрашивать, зачем тебе к этому стремиться. Однако, сходясь в названии и формальных характеристиках, люди по разному понимают содержание счастья и характер действий, которые к нему ведут. Задача этики как практики и как науки заключается в том, чтобы определить, какое из различных пониманий счастья является истинным (адекватным его природе) и какими качествами должен развить в себе индивид и какие совершать действия, чтобы он достиг такого состояния. Ответ Аристотеля, если говорить предельно коротко, состоит в том, что для этого индивид должен обладать совершенным (добродетельным) нравом (этосом).

Исходя из понимания счастья как совершенной деятельности души или, что одно и то же, деятельности души сообразно добродетели, Аристотель

раскрывает строй души, который является оптимальным с точки зрения того, что может сделать сам индивид для достижения своего счастья. Этот строй состоит в господстве разума над аффектами, переходящем в привычный склад, обладании серединой в страстях и поступках, добровольно-намеренном характере принятия решений, следовании верному суждению, что в совокупности и составляет нравственную добродетельность индивида. В соответствии с различием природных страстей и общественных мотивов формируются конкретные разновидности нравственных добродетелей. Аристотель говорит о добродетелях, что «чем они порождаются, в том и сами деятельны» [Комм. 3]. Они представляют собой форму практики, складываются в процессе совершения соответствующих поступков и обнаруживают себя в них, они не даны до поступков и вне нравственных поступков, точно также как и нравственные поступки не существуют вне нравственных добродетелей. Эта взаимная ссылка нравственных добродетелей и нравственных поступков, их завязанность друг на друга составляет характерную и самую замечательную особенность этики Аристотеля. Их единство является настолько полным, что Аристотель в итоге только и может определить их друг через друга: нравственный поступок есть поступок нравственного индивида, точно так же, как нравственный индивид есть индивид, совершающий нравственные поступки. Так, мужество как преодоление страха смерти во имя прекрасной цели нельзя идентифицировать иначе как способ действия мужественного человека. Ведь преодолеть страх смерти и вести себя внешне неотличимо от мужества можно и по многим другим причинам: из-за желания получить в последующем награды и избежать порицаний, в силу опытности, в силу самонадеянности, в силу ярости, из-за неведения опасности; все это (одно больше, другое меньше) похоже на мужество, но мужеством не является, так как здесь мотивом является не само мужество. Подлинно мужествен только тот, кто обнаруживает мужество по той причине, что быть мужественным – это прекрасно само по себе, кто мужествен ради мужества («для мужественного мужество прекрасно» [Комм. 4]). Мужество как нравственная добродетель непосредственно (прямо, без посредствующих звеньев, без рассуждений, взвешивания мотивов и т.п.) переходят в мужественное поведение и «вот потому, – говорит Аристотель, – и считается, что более мужествен тот, кому присущи бесстрашие и невозмутимость при внезапных опасностях, а не предвиденных заранее» [Комм. 5].

В моральном поступке существенна не общая родовая характеристика, касающаяся его содержания, а частный, единичный момент, фиксирующий отнесенность к конкретному индивиду. Отсюда – его замкнутость на совершившего его добродетельного индивида. Поступок характеризует последнюю данность бытия индивида, его персональную причастность бытию. Он поэтому не поддается обобщению, а схватывается, как пишет Аристотель, особым чувством, подобным тому, благодаря которому мы чувствуем в математике, что треугольник есть последнее ограничение плоскости ломаной линией. Еще он может быть схвачен умом, предназначенным именно для

пределов – для первых принципов и для последних данностей («для первых определений и для последних данностей существует ум» [Комм. 6]).

Добродетельный поступок – это добродетельность поступка, его субъективное (субъектное) измерение, то, как он совершается, а не объективное содержание, не то, что он собой представляет в его материальном аспекте. Он отличается от порочного поступка или порочности поступка не предметом, а мерою. Они (добродетель и порок) обозначают не разные действия, а разные формы (субъективные смыслы) одного и того же действия; в чем человек бывает порочным, в том же он бывает и добродетельным: недостаток и избыток делают его порочным, а обладание серединой – добродетельным (так, и добродетель мужества, и пороки трусости и слепой ярости имеют дело с одним и тем же – страхом смерти, различие между ними в том, что в трусливом человеке его слишком много, в слепом смельчаке слишком мало, а мужественный обладает им в должной мере, позволяющей ему подчинить этот страх нравственной цели). Нравственное измерение поступка, придающее ему качество поступка добродетельного, является его вторичной характеристикой: прежде, чем делать что-то совершенно, надо вообще уметь это делать. Чтобы играть на кифаре хорошо, надо прежде научиться играть на ней. Это же относится и к самой нравственной добродетели, которая является прижизненным и сознательно культивируемым, хотя и зависимым от природных задатков, приобретением человека, ибо прежде, чем душа выработает навык следовать в страстях правильным суждениям, она должна вообще научиться владеть ими.

Добродетельный индивид всегда поступает добродетельно, точно так же, как добродетельный поступки являются поступками добродетельного индивида. Однако его возможности подчинить себе реальные действия в качестве средств своих нравственных целей ограничены. Чтобы понять, как Аристотель в рамках своей этики решает противоречие между нравственным замыслом, субъективной нацеленностью поступков на счастье самого действующего индивида и их объективным предметным содержанием, которое от него не зависит, следует иметь в виду одно принципиальное обстоятельство. Аристотель говорит об индивиде не как природной особи, живом человеческом существе, он говорит о свободном человеке, свободном от вынужденного труда и материальных забот. Говоря о поступках, он имеет в виду свободные занятия, т.е., занятия свободного человека, занятиях, которые он выбирает сам. Важнейший, специфичный признак такого человека состоит в том, что он может жить жизнью, ориентированной на счастье. Пространство счастья – свободное время. И в этике речь идет о том, чем и как заполнить это пространство. Отмеченное противоречие между субъективным нравственным замыслом поступков и их объективным содержанием решается таким образом, что индивид и поступки выбирает сам, под свои замысли, свое стремление к добродетели.

Однако и при таком ограничении деятельности свободными занятиями многое зависит от обстоятельств, которые людям не подвластны. Правда,

добродетельный индивид – тот, кто ведет себя добродетельно не вообще, а при данных обстоятельствах. Тем не менее, существует некая совокупность внешних благ (определенный уровень материального достатка, удача, природные условия и др.), которая не гарантирована также в рамках свободных занятий и в то же время наряду с добродетельностью души также необходима для счастья. Эти два больших составляющих счастья – нравственная добродетель и внешние блага – не равноценны, нравственная добродетель важнее. Даже самые неблагоприятные внешние обстоятельства, как пишет Аристотель, не сделают добродетельного человека злосчастливым, но они могут навалиться в такой концентрации, как, например, в случае троянского царя Приама, что помешают ему стать счастливым. Для обеспечения благоприятных внешних обстоятельств существует полис, который является пространством эвдемонии, представляет собой форму общения и объективированный результат деятельности свободных индивидов. Полис держится на справедливости как коллективной нравственной добродетели и дружбе как ее адекватном воплощении. Этика Аристотеля получает продолжение в его политике. В этом движении от этики к политике, в их единстве теоретически выражена та новая – субъектно акцентированная, индивидуально ответственная – форма общественной связи, которую несет с собой мораль как историческое явление.

Принципиально другую модель соотношения добродетельности индивидов и материи их действий предлагают стоики, в этике которых речь идет о гражданах космоса (а не полиса), рассматриваемых в их природном равенстве (а не в социальных различиях в качестве рабов и свободных, властителей и подданных). Стоики замыкают человеческую добродетельность на саму себя, полностью отделяя ее от предметного содержания того, что они делают. Блага – это добродетели, зло – пороки. Они, добродетели и пороки, суть то единственное, что определяет душевный строй человека и находятся в его власти. Все остальное – ни благо, ни зло; и в этом качестве вне пределов разумных человеческих усилий. Все, что делает человек, рассмотренное с содержательной точки зрения, включая его собственные сознательные усилия в качестве интегрированного условия их совершения, есть часть сквозной причинности мира и совершается с неотвратимостью естественных процессов. Разумеется, в человеческих действиях, рассмотренных с внешней стороны, с точки зрения их материи и предметных результатов, существуют свои различия, в силу чего одни из них предпочтительней, чем другие и потому считаются надлежащими, правильными; так жизнь предпочтительней смерти, здоровье предпочтительней болезни, богатство предпочтительней бедности, почет предпочтительней презрения и т.п. Однако предпочтительные действия в своей предпочтительности, т.е. включая сознательные усилия и умения, направленные на их достижение, являются изначально неотвратимыми и во всех деталях предопределены властвующей над всем судьбой. В любом случае они находятся вне зоны действия добродетелей и пороков и добродетельного

человека сама его добродетельность не спасет ни от болезни, ни от нищеты, ни от чего другого, что является человеческим уделом.

Зона действия добродетелей и пороков (собственная сфера морали) заключается во внутреннем отношении человека к тому, как складывается внешний рисунок его жизни, его судьба. Оно, это отношение может быть двояким: внутренне спокойным и стойким, когда судьба принимается такой, какая она есть, как если бы это был собственный выбор самого индивида, и тогда оно является добродетельным, или это отношение может быть внутренне заинтересованным и беспокойным, сопряженным с радостью, возмущением, мольбой, негодованием и т.п., как если бы что-то зависело от него самого, и тогда оно является порочным. Очерчивая диапазон нравственных возможностей человека, стоики уподобляли его положение с положением собаки, привязанной веревкой к едущей телеге: собака может отнестись к данному обстоятельству так, как если бы она сама хотела этого, и тогда будет бежать рядом с телегой «свободно», или она может сопротивляться и тогда телега ее за собой потащит силой. Стоик (и в этом состоит его мудрость) выбирает первый вариант, он охотно бежит за телегой, которая в противном случае волочила бы его по земле против его воли.

Таким образом, в рамках стоической схемы а) моральная основа действия, в силу которой можно говорить о том, является ли совершающий его индивид добродетельным или порочным, и б) его предметное содержание, показывающее, является ли оно предпочтительным (надлежащим) или нет, эти два аспекта полностью разделены между собой. Они и проистекают из разных источников: добродетельные действия разумны космическим разумом, надлежащие действия разумны человеческим разумом. По внешнему рисунку жизни стоик ничем не отличается от обычного человека, добродетельный – от порочного. Правда, предполагается, что стоик в силу отсутствия избыточных внутренних страстей все делает лучше, чем прочие индивиды, даже чечевичную похлебку варит лучше; в особенности его преимущество сказывается тогда, когда речь идет об экстраординарных обстоятельствах, (как, например, возможная в каких-то обстоятельствах необходимость питаться человеческим мясом), при которых стоик сохраняет свое спокойствие, в то время как обычные люди полностью теряются из-за осознания самой экстраординарной ситуации. Но это преимущество, которое стоик получает в области внешних действий как раз связано с тем, что в своем внутреннем мире он совершенно от них независим. Так, для стойка, как и для любого нормального человека, иметь друга предпочтительней, чем быть без него, и тот, и другой будут стремиться спасти друга, попавшего в беду, и это будет надлежащим поведением, отличие между ними заключается в том лишь, что для стойка важна не жизнь друга сама по себе, а его усилия, направленные на ее спасение, и он, сделав все возможное для этого, не будет сокрушаться, что, тем не менее, сделать этого не смог – как раз такое, внутренне свободное отношение к жизни и смерти друга дает ему преимущество в усилиях, направленных на то, чтобы все сделать именно для спасения его жизни. Человек ничего не может

сделать с тем, как складывается его судьба, судьба его друзей, он не властен над предметным содержанием своих действий, но именно спокойным и стойким (стоическим) признанием этого безвластия, своим независимым, внутренне свободным отношением к тому, как складывается его судьба, он возвышается над ней и утверждает свою автономность в качестве нравственного субъекта. Стоики отделили внутреннюю нравственную свободу индивидов от внешней детерминированности предметного содержания его действий и возвысили над ним. Они интерпретировали мораль (сферу добра и зла, добродетелей и пороков) как автономное, самодовлеющее начало человеческих действий.

Античные философы понимали мораль (добродетель) как разумный способ действия. Они же установили отличие практического разума от теоретического, заключающееся в том, что практический разум устанавливает субъективную обоснованность истины и выражается в правильных мыслях, которые должны быть правильными в качестве мыслей самого действующего индивида и применительно к его собственным действиям, а теоретический (научный) разум ориентирован на объективную доказательность и выражается в утверждениях, которые истинны сами по себе и одинаковы для всех. Практический разум индивидуализирован, в этических учениях древних нет общих для всех заповедей, обязательных норм, а лишь мудрые наблюдения и советы. Каждая этическая система задает свой внешний рисунок поведения. Так, Аристипп связывает добродетельную разумность с наслаждениями, а Антисфен говорит, что лучше сойти с ума, чем наслаждаться; стоики считают, что добродетель состоит в том, чтобы стойко делать все, что надлежит делать, а эпикурейцы ориентируют на то, чтобы уклоняться от мира и жить незаметно. Как впоследствии упрекнет древних философов Августин Блаженный, храмы у них были общие, а философии разные. Следует иметь в виду еще тот момент, что философы исходили из представления о трех образах жизни: чувственном, деятельном (гражданском) и теоретическом (философском). Высшим считался теоретический (созерцательный, философский) образ жизни и нравственно-добродетельная деятельность рассматривалась философами именно в такой более высокой перспективе. Так, созданная Платином картина мира включала его собственную философию в качестве единственного пути к счастью. Античная философия, замкнув этику на саму себя, свела ее в итоге к своим индивидуально ориентированным духовно-интеллектуальным практикам. Точка зрения, согласно которой надо быть философом, чтобы стать нравственно совершенным индивидом, вполне импонировала самим философам, но она была неприемлема для общества, для тех, кто не был философом, не мог и не собирался им стать, но не отказывался от своих нравственных притязаний.

* * *

На смену философскому образу морали пришел религиозно-теологический, десятки книг и учений о том, как стать нравственно

совершенным, заменила одна книга и одно учение – Библия и ее этическая программа. Особенность иудео-христианского взгляда на мораль состоит в том, что мораль рассматривается как объективированная форма отношений между людьми. Основной упор в нем сделан не на том, что такое добродетельный индивид или как он может стать им – такая постановка вопроса исключается постулатом о греховности человека, о нравственной испорченности его природы. Библейская мораль – это, прежде всего, нормы и поступки, которые должен совершать человек, чтобы противостоять греховным наклонностям и спастись от окончательной гибели. Если иметь в виду основное исторически и теоретически значимое различие, то можно сказать так: философия в ее античных вариантах рассматривала индивидуальное поведение и образы жизни, смотрела на мораль с точки зрения действующего индивида, иудео-христианство сосредоточено на нормах и образцах, отделяющих добродетельное поведение от порочного, смотрит на мораль как некую упорядочивающую жизнь реальность. При этом и в том, и другом случаях мораль возвышалась до фактора первостепенной жизненной важности для человека, античными авторами она понималась как путь к счастью, теологами – как путь к спасению.

Теология придала общественно значимым нравственным нормам безусловно обязывающую форму, в силу которой они предстают перед индивидами как жизненная необходимость, и одновременно создала образ человека, который от себя добровольно стремится следовать этим нормам. Она объединила и то и другое благодаря идее Бога, который согласно теологии создал самого человека, способного и обязанного следовать его воле, и сформулировал нормы, которым он должен следовать. «Все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36), – говорит первый великий систематизатор христианства апостол Павел, который велик тем, что придал ему исторический закрепившийся вид мировой религии откровения. Когда некоторые современные ученые пытаются создать, как они говорят, теорию всего, они выступают лишь эпигонами христианских теологов. Будучи универсален, универсален в своей единственности, как только и можно быть по настоящему универсальным, Бог является также абсолютным пределом, в перспективе которого возможно бытие человека в качестве нравственного бытия: «Живем ли – для Господа живем, умираем ли – для Господа умираем» (Рим. 14:8).

Понимание морали как системы внешне заданных обязательных норм и совокупности персональных качеств, необходимых для следования им и вытекающих из их обязательности, породило ряд трудных проблем, с одной стороны, характерных именно для такого подхода и по своему свидетельствующих об его односторонности, а с другой, отражающих ряд особенностей морали как специфического феномена культуры.

Прежде всего, это вопрос об источнике (основании) безусловной обязательности моральных норм. Когда речь идет о какой-то норме и говорится, что она безусловна к исполнению, то перед индивидом как существом, действующим разумно и привыкшим давать себе отчет в своих

действиях, неизбежно встает вопрос: «Почему?», кто сказал и доказал, что это именно так. Теология ответила, как отрезала: моральные нормы безусловны, обязательны к исполнению потому, что они даны Богом. Замкнув источник морали в безусловности ее требований на волю Бога, теология подтвердила безусловность моральных норм как их адекватную характеристику и одновременно признала, что она не может быть понята в рамках рационального объяснения мира, что нет ни людей, ни причин, которые могли бы убедительно ответить на этот вопрос: «Почему». Поэтому вера в Бога как основная форма причастности индивида к бытию есть также и основной его моральный мотив. Возведение морали к воле Бога как ее причине не сняло теоретических трудностей в ее объяснении, ибо выяснилось, что вопрос не решен, а лишь перенесен на другой уровень. Религиозные философы оказались перед дилеммой, которую они не смогли разрешить, хотя и пытались это делать не только с последовательностью мыслителей, но и со страстью служителей церкви: заповедал ли Бог нравственный закон потому, что он является нравственным или он является нравственным, потому что его заповедал Бог? Дилемма эта – не просто логическое рассуждение, каким оно в значительной мере было у Сократа, когда он спрашивал Евтифрона: «Благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» (Евт.:10 а). Она имела исключительно важное практическое продолжение в пронизывающем все Средневековье интеллектуальном и церковном споре о том, может ли человек спастись своей добродетельностью или его спасение находится в руках Бога и остается его тайной. Что касается этого спора, который достигал высшего интеллектуально-практического напряжения дважды – один раз в 5-ом веке в полемике между Августином и Пелагием, второй раз в 16-м веке в полемике между Лютером и Эразмом Роттердамским, то, хотя для философской и научной этики линия, представленная Пелагием и Эразмом и утверждавшая с теми или иными оговорками идею суверенности нравственного индивида, намного ближе, чем позиции Августина и Лютера, связывавшие нравственные перспективы человека с божественной благодатью, тем не менее, за точкой зрения последних также скрыта одна важная особенность морали. Дело в том, что природа морального мотива (моральной решимости), срабатывающего до и независимо от всех возможных психологических и социальных детерминаций и существующего только в форме самого морального поступка, была и остается тайной самого действующего индивида, которую не могли раскрыть даже такие великие умы, как Аристотель и Кант; потому, надо думать, и не могли, что это их тайна как живых мыслящих индивидов, но не их тайна, не их предмет как профессиональных мыслителей. Именно неспособность индивидов добраться до истоков той силы, которая ставит их лицом к лицу с собственной греховностью и в силу которой моральное совершенствование лишь усиливает самосознание греховности, именно она является той реальностью, которая мистифицируется в учении о благодати Бога как единственной надежде на спасение.

Другой проблемой, связанной с теологическим взглядом на мораль, является проблема, получившая название теодицеи: как нечто может быть злом в созданном Богом мире, как вообще возможно зло, если все от Бога до такой степени, что даже волос на голове не падает без его воли? Следует заметить, что вопрос о невозможности субстанционального зла, а тем самым проблематизация и самого противостояния добра и зла как конститутивного стержня морали в теологической этике стоит наиболее остро, но не является специфичным для нее. Он неизбежно встает при любых вариантах внешнего подхода к морали, ее рассмотрения как объективированной реальности, которая подлежит теоретически упорядоченному объяснению. В самом деле, если разводить нормы, которыми руководствуются индивиды, как и совершенные ими поступки по рубрикам добра и зла, то нужно иметь четко фиксированный и объективный критерий такого разведения, указать на содержательные признаки, по которым можно было бы отличить один ряд от другого также строго, как мы отличаем одну вещь от другой, например, красную смородину от волчьей ягоды, словом, зафиксировать их в их онтологической различности. Фома Аквинский считал, что абсолютное зло невозможно, ибо оно уничтожило бы само себя; также невозможно онтологическое зло, ибо в качестве сущего оно ничем не будет отличаться от всего остального. Чтобы нечто из сущего стало злом, оно должно перестать быть сущим, выпасть из него, необходимо покинуть точку зрения сущего и взглянуть на него со стороны, что, собственно говоря, и делается, когда нечто маркируется в качестве зла. В сущности, к такому же выводу приходят наиболее последовательно мыслящие теологи. По Августину, «все, что существует, есть добро» [Комм. 7]. Зло – это дефект, отступление, нарушение иерархического порядка существующего; оно является свойством ангелов и людей и заключается в их воле, отворачивающейся от высшего в пользу низшего.

У морали два конца, один упирается в субъекта (индивида), другой в мир, в других людей. С какой бы стороны этика не рассматривала ее, она, оставаясь верной предмету, должна расширить свое понимание таким образом, чтобы охватить и противоположный полюс. Античная этика, сводившая, в целом, мораль к добродетельности индивидов, задумывалась также над общественными (межчеловеческими) отношениями, которые были бы ее продолжением и воплощением. Такими отношениями, такой общественной формой они считали дружбу. Теологическая этика, рассматривающая мораль как заповеди Бога, одновременно исследовала и показывала, в каком направлении должны изменяться индивиды, чтобы они могли следовать им. Два момента, можно даже сказать два открытия, в этом отношении особенно важны. Во-первых, был выделен в качестве особого моральный мотив, понимаемый как любовь к Богу, он был не просто выделен, но и отделен от всех остальных, поставлен над ними, на первое место. Проблема его соотношения с содержательными (земными, прагматическими) мотивами заключалась в том, чтобы блокировать поползновения последних на первенство, самоценный статус. Обозначая эту границу, Августин, различает

человеческие установки двоякого рода: наслаждение (радость) и пользование. Свою позицию он обозначает формулой: радуйся Богу, но не пользуйся им, пользуйся земными благами, но не радуйся им. Еще более определенно и радикально высказывается по этому вопросу Мартин Лютер, по мнению которого человек спасается только верой, но никак не делами, (это, разумеется, нельзя понимать так, будто человек может пренебрегать делами, наоборот, в них он должен быть предельно добросовестен и успешен, это лишь означало, что у дел свой критерий, отличный от критерия, который ведет к спасению). Во-вторых, то отношение индивида к Богу, суть которого состоит в том, что он полностью отдает себя в его власть («Не как я хочу, а как ты хочешь, Боже», как скажет Иисус в ночь перед казнью), распространяется также на его отношение к другим людям, в результате чего эти отношения приобретают моральное качество. Подобно тому, как античная этика является этикой добродетелей, так средневеково-христианская этика является этикой любви. Рассмотрим этот момент чуть подробнее.

Средневеково-теологическая этика представляет собой осмысление (рациональное обоснование) библейского морального канона, суммированного в Десятисловии Моисея и в развивающей его Нагорной проповеди Иисуса, в тех ее заповедях, прежде всего, которые начинаются словами «а я говорю вам» и являются полемичными по отношению к древнему закону. Десятисловие Моисея, обладающее нормативной ценностью во всех своих частях и являющееся внутренне цельной программой духовной жизни, наиболее широкую, доходящую до наших дней и далеко перешагнувшую первоначальные рамки иудаизма известность в качестве нравственного кодекса получило благодаря четырем запретам: не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Они обозначают нравственно-справедливую позицию по отношению к фундаментальным основам современного общественного устройства: государству, семье, собственности и правосудию. Их общий смысл передает последняя, десятая, заповедь: не желай ничего, что у ближнего твоего. Речь идет о вполне четких и понятных требованиях строить отношения с другими так, чтобы не перетягивать одеяло на себя. Они являются безусловными и одновременно с этим запретами – безусловными запретами. У Иисуса, который перетолковывает (уточняет) их таким образом, что они должны касаться не только действий, но охватить также и область внутренних намерений, они сохраняют характер безусловных запретов. Это заложенное в библейском каноне понимание, что моральные нормы имеют по преимуществу характер запретов и именно в таком качестве они могут быть предъявлены в качестве безусловных (абсолютных, категорических) требований, было одним из величайших достижений и моральной культуры и этики. Особенность требования блокировать определенные желания, не дать им внешнего выхода в общественно значимые поступки, т.е., сдерживать себя, не совершить какие-то точно обозначенные поступки (а именно об этом идет речь в моисеевых запретах), особенность такого требования состоит в том, что оно находится в

исключительной власти самого индивида как разумного существа. Это, конечно, может быть трудно, порой неимоверно трудно, до такой степени, что приходится отрубать себе палец (как сделал отец Сергей в одноименной повести Толстого) но, тем не менее, возможно. Что касается сделанного Иисусом дополнения – не только блокировать желания, но и преодолеть, устранить их в качестве желаний, то оно, если и не реалистично в том смысле, что превышает возможности физической природы человека (как в случае того же отца Сергея), то оно, тем не менее, реалистично в качестве идеала. Иисус, выявляя антиэгоистичский дух моисеевых законов, дополнил их своим учением любви: «потому узнают, что вы мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:33). Любовь, как ее понимает Христос, это нечто совершенно особое, во всяком случае, иное, чем любовь в ее античном варианте. По Платону любовь – это стремление к прекрасному, постепенное возвышение и обогащение души, которое ведет к вечному обладанию благом. Согласно Иисусу любовь сама есть нечто прекрасное и состоит она в том, что индивид ставит себя на службу другим. Любовь не просто смиренна, деятельна, бескорыстна, она в первую очередь самоотверженна. В наиболее прямой и чистой форме она обнаруживается как любовь к врагам: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк. 66:27). Отождествление морали с любовью, понятой как усмотрение зла в себе и непротивление злу в других, как прощение врагов, закрепилось в отдельных индивидуальных и коллективных опытах, которые имели и имеют маргинальный характер, таковыми остаются и современные опыты ненасилия, основная же линия развития и морали и этики и истории пошла не по Иисусу, что, конечно, вовсе не означает ни того, что он не прав, ни того, что он еще не будет востребован. Это – другой вопрос, в контексте же нашего рассуждения следует отметить, что своим учением непротивления злу Иисус фактически вышел за рамки понимания морали как совокупности внешних норм и наметил другую линию в этике.

Судьба этой линии (заметим, отвлекаясь в сторону), оказалась превратной. Ее приняли на словах и игнорируют на деле. Ей больше соответствовали добродетельные индивиды языческой эпохи (ведь говорил же Сократ, что лучше страдать от несправедливости, чем совершить ее) и те последователи (самый яркий пример – Лев Толстой), которые всерьез восприняли Иисуса из Назарета как зачинателя новой морали, но вовсе не считали его сыном Бога, чем иерархи церкви его имени. И когда философ говорит, что современное общество погибло бы, если бы последовало моральным заветам Евангелий [Комм. 8], то он просто констатирует реальное положение дел. Это расхождение, обусловленное неумолимым, да и, в целом, надо признать, не очень-то и умоляемым ходом исторического развития, имело в качестве одного из своих (разумеется, не решающих) моментов, также превратности в развитии этических размышлений.

* * *

Этика Нового времени в специфичном для нее взгляде на мораль, обозначившем качественно новый этап в понимании последней, была постсредневековой. Ее общая тенденция, воплотившаяся в разнообразных учениях и пробивавшая себе дорогу с разной степенью последовательности, тяжело, в борьбе и компромиссах (нельзя забывать, что, хотя она была постсредневековой, само средневековье не кануло разом в Лету, оно в значительной своей части, и прежде всего в той, которая контролировала моральные взгляды, оставалось рядом), состояла в том, чтобы вырвать мораль из церковно – теологического плена и взять под опеку разума. При этом основным предметом переосмысления была не сама мораль в ее нормативном содержании и общественном назначении: ни содержание библейского морального канона, ни его роль как критерия правильного поведения не ставились открыто под сомнение. Речь шла, в первую очередь и главным образом, о том, чтобы урезав небесные «корни» и потусторонние «вершки» морали, уместить ее в «ложе» науки, раскрыть ее земные истоки и цели и тем самым понять как дело человека, то, что находится в пределах его ответственного существования. Последний аспект очень важен для понимания духа, основного социального пафоса этики, как и всей философии, Нового времени: ее методологические и теоретические новации, рассмотренные в их реальном историческом значении, были обоснованием и интеллектуальной санкцией общественной активности нарождающихся демократических сил, растущего самосознания индивидов в их деятельном выражении.

Этика Нового времени не просто воспринимает уже сложившееся представление о морали как совокупности внешне заданных обязательных норм, но в известном смысле усиливает его тем, что выводит (объясняет) ее из природных и социальных условий человеческой жизни. Если брать наиболее типичные теории, то в них мораль рассматривается как выражение удостоверяемых разумом естественных законов (Гоббс), результат общественного договора (Локк, Руссо), следствие государственно-политического устройства, господствующих законов (французские материалисты XVIII века). Существенно, что во всех этих случаях речь идет не о каких-то особенных причинах, а о факторах, которые а) охватывают всех людей и задают единые для них нормы и в этом смысле выполняют ту же функцию, что и понятие Бога в теонимных концепциях, и б) вполне поддаются рациональной интерпретации и могут быть сознательно задействованы индивидами в своем моральном опыте.

Философы этой эпохи действительно спустили мораль с небес на землю и погрузили в гущу жизни. Принципиально новый момент в таком подходе состоял в том, что моральные нормы рассматривались сквозь призму их общественной целесообразности, а моральные мотивы – сквозь призму индивидуального благополучия. Философы выделили отношение индивида и общества в качестве собственного предмета этического исследования. Они

впервые интерпретировали человека как индивида, самостоятельную бытийную единицу, существенным и специфичным признаком которого является обладание разумом, способность мыслить и действовать, руководствуясь своими мыслями. Cogito Декарта, которое было одним из начал философии Нового времени, и в личном плане явилось, напомним, итогом его поисков «самого себя» [Комм. 9] задало также субъективно-индивидуалистическую направленность этическим исследованиям. Что человек является разумным существом, было, разумеется, известно давно (само возникновение философии явилось предметным осознанием этой истины), новое заключалось в том, что индивид был оставлен наедине с собой, со своим разумом, он рассматривался не в связи с космосом, полисом, Богом, церковной общиной, цехом и другими защитными силами, а сам по себе, именно как индивид. И общество, отождествляемое по преимуществу с государством, рассматривалось как нечто существующее само по себе и для себя, со своими интересами, некое чудовище, Левиафан, если воспользоваться образом Гоббса. Оно складывается и существует, конечно, в процессе взаимодействия индивидов, но взаимодействия вынужденного, осуществляемого в рамках определенных правил, ограничений и обязательств, которые имеют в виду благо государства и необходимы для его функционирования как целого – такого целого, которое противостоит отдельным индивидам. Этике предстояло найти новую формулу нравственно достойного общественного поведения в ситуации, когда индивид и общество противостоят друг другу в качестве различных самостоятельных субъектов. Полисная этика исходила из того, что благо полиса и благо отдельного человека суть одно и то же, они отличаются только размерами. Религиозная этика предложила некую параллель, согласно которой Богу надо отдавать богово, а Цезарю – цезарево. Новая историческая ситуация требовала таких форм опосредования отношений индивида и общества, которые бы учитывали моральную суверенность каждой из сторон и могли бы получить их обоюдное одобрение. Этике предстояло ответить на вопрос о том, как, в какой перспективе сознательных человеческих усилий возможно взаимоприемлемое сочетание блага индивида и блага общества (государства). Она подошла к ответу на этот вопрос с двух разных сторон, со стороны индивида и со стороны общества, разработав учения, которые можно охарактеризовать как разновидности индивидуальной этики и социальной этики. Различия между ними касались лишь предмета, но не метода, и в том, и в другом случае речь шла об изучении морали научными методами.

В рамках индивидуальной этической перспективы рассматривалась личностная психология под углом зрения того, что в ней выводит индивида за свои собственные рамки и связывает с другими людьми, вызывает заинтересованность в нормах, регулирующих отношения в обществе. По Спинозе человек изначально и естественным образом эгоистичен, стремится к своему самосохранению. Он реализует это стремление тем полней, чем последовательной будет избавляться от пассивных аффектов, которые порождаются внешними причинами, что достигается в процессе их познания.

Эгоизм человека становится наиболее полным, адекватным, а тем самым и моральным, по мере того, как он становится разумным и достигает высшей стадии, когда человек научается смотреть на мир и события с точки зрения вечности. Понятие разумного эгоизма, разумность которого состояла как раз в том, чтобы не замыкаться в эгоистической скорлупе индивида, не замыкаться до такой степени, что само нравственное бескорыстие они, в частности, Гельвеций, рассматривали как индикатор правильно понятого личного интереса, было основным открытием философов этой эпохи в области психологии морали. Другой версией индивидуально ориентированной этики, наряду с этикой разумного эгоизма, был английский этический сентиментализм, который выделил в человеческом индивиде особый класс моральных чувств (таких, как благожелательность, симпатия), которые сами по себе альтруистичны, свободны от мотива частной выгоды, прямо откликаются на добродетельные поступки и становятся основой различения правильного и неправильного, благожелательного и злонамеренного, и которые, оставаясь индивидуальными (органичными индивиду), являются в то же время общественными.

Социально ориентированная этика была в первую очередь озабочена вопросом об общезначимости моральных норм, таким обоснованием их содержания и субъекта, которое позволяло бы индивидам добровольно следовать им, считая это для себя выгодным. Философы полагали, что за моральными нормами стоят естественные законы, запечатленные в сердце каждого, что они формулируются и поддерживаются политической властью в общем контексте обеспечения безопасности подданных. Самое главное и специфичное в плане осмысления общезначимой общественной природы моральных норм заключалось в том, что мораль рассматривалась в тесной связи с правом. Более того, важнейшие открытия в области морали, связанные с историческим углублением ее гуманистического содержания, происходили в рамках философско-правовых дискуссий и закреплялись политико-юридическими документами: достаточно в этой связи назвать такие вехи истории нравственности как обоснование отмены смертной казни, осмысление и первые шаги по нормативному оформлению идей толерантности и прав человека.

Когда мы говорим об индивидуальной этике и социальной этике в Новое время, речь идет лишь об акцентах, а не односторонних концепциях. В действительности вся этика этого времени имела в виду перспективу единства, взаимосогласованности индивида и общества: индивидуальная этика в строе личности искала выходы в социальный мир, социальная этика была нацелена на то, чтобы закрепиться в личности. Опыт соединения этих подходов стала этика утилитаризма, основателем которой был И. Бентам. Если брать самую общую схему утилитаризма, она исходила из понимания, согласно которому основным критерием добродетельности какого-либо действия является польза, определяемая тем, в какой мере она способствует счастью индивида; польза же определяется и измеряется результатом; результат, объективируя поступок,

связывает индивида с другими людьми, выводит в общественное пространство, соединяя тем самым его стремление к счастью с таким же стремлением других людей. Отсюда – принцип наибольшего счастья наибольшего количества людей как основной принцип ГАРМОНИИ ЛИЧНЫХ И ОБЩЕСТВЕННЫХ ИНТЕРЕСОВ. И социальная нацеленность утилитаризма и его методологические установки оказались более созвучными человеческим ожиданиям и общественным потребностям капиталистической эпохи, чем другие учения, он более прямо и откровенно воплотил буржуазный дух этики Нового времени, а также ее установку на то, чтобы стать опытной наукой. Он оказался успешным и закрепился в качестве устойчивой традиции вплоть до наших дней. Особо надо заметить, что, хотя утилитаризм был представлен во многих этических системах, его возведение в критерий добродетельности поведения и создание на этой основе цельной этической системы было важной вехой на пути эмансипации личности от морализирующей идеологии [Комм. 10]. Не только Бентам подытожил этику Нового времени. Еще один итог (и раньше, чем Бентам) подвел ей Кант. Разница между ними состояла в том, что Бентам рассмотрел утилитарную ориентацию морали новой эпохи как ее адекватное состояние, Кант же, напротив, увидел в ней то, что имеет свою собственную (именно утилитарную) ценность, но не является моралью. Кант решал ту же задачу, что и его предшественники: каково место морали в опосредовании отношений индивида и общества в ситуации, когда они представляют собой самостоятельные субъекты, действующие в соответствии с тем, что диктует им разум. Философы пытались решить ее путем методически строгого анализа возможностей и путей достижения ими своих целей: индивидами – личного счастья, обществом – устойчивого безопасного порядка; они стремились подвести под морально санкционированные цели доказательную базу, вписав их в объективную картину мира, понять моральные мотивы через посредство психологии, а моральные нормы через посредство социологии. Кант подошел к проблеме с другой стороны – не с приложения разума к решению неких задач, а с критики самого разума, его границ и возможностей. Прежде, чем довериться суду разуму, надо его самого подвергнуть суду – позиция практически мудрая, ибо хороший мастер начинает с инструмента, и нравственно честная, ибо в этом случае философ начинает с себя самого. В грандиозном, претендующем на исчерпывающую полноту исследовании разума с целью дойти до его предела, чистых истоков, до той точки, в которой полноценно властвует один разум и которая находится в его исключительном ведении до такой степени, что без разума этого не было бы вообще в мире, дойдя до этого, Кант установил, что в этом самом месте разум становится практическим. Как это происходит, человеческий разум понять не в силах, но чистым разум становится именно в качестве практического (свою вторую критику Кант хотел назвать критикой чистого практического разума, что было бы точным обозначением его предмета, и в тексте он пользуется именно этим словосочетанием: чистый практический разум; в названии труда слово «чистого» было опущено из-за чисто стилистических соображений).

Открытие практического разума в его специфическом отличии от теоретического (научного) было величайшим достижением Канта – открытие, сделанное им не впервые и даже не во второй раз, но сделанное с такой основательностью, что оно ассоциируется теперь с его именем и никто уже не может не учитывать существенности этого различия.

В предельно свернутом виде логика Канта состоит в следующем. Понять какой-либо объект разумом – значит понять его необходимость, подвести под определенный закон; закон представляет собой родовой признак мира, охватываемого реальным и возможным человеческим опытом, который априорно учреждается теоретическим разумом соответственно природе самих предметов опыта. Возникает вопрос, откуда же теоретический разум берет идею самой законосообразности, благодаря которой он упорядочивает мир человеческого опыта? Для ответа на него следует выйти за пределы опыта во всем его мыслимом богатстве и мыслимой широте; в усилиях сделать это теоретический разум становится практическим и только в этом виде доходит до своих границ. Оказывается, что идея законосообразности – это принцип воли, а не познания: ведь воля и есть способность поступать согласно представлению о законах.

Практический разум господствует в мире целей в отличие от теоретического разума, господствующего в мире объектов. Поэтому рассмотреть мораль как дело разума – значит рассмотреть сами цели деятельности с тем, чтобы установить, что в этом мире целей соответствует идее законосообразности и идет от одного лишь разума, а не от внешнего мира, т.е. отвлечься от содержания целей, их материального наполнения и выявить их законообразную форму. Дело разума не в том, чтобы доставлять средства для цели человеческого счастья, как то думала предшествующая ему философия, и воинственно будет отстаивать впоследствии утилитаризм (как показывает опыт, можно быть счастливым и без разума), а в том, чтобы саму цель человеческого счастья подвергнуть беспристрастному суду. Таковы общеприятельские рамки, в которых Кант создал свою этику.

Понять мораль как дело разума означает понять его как практический разум, законом которого является всеобщая законообразная форма волевых действий. Законообразная форма волевых действий и есть моральный закон, закон добра, добро само по себе, всегда и без каких либо исключений и изъятий. «Нигде в мире, да даже и вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться без ограничения добрым, кроме только **доброй воли**» [Комм. 11], – таков итоговый вывод размышлений Канта в рамках критики чистого разума, с которого он начинает изложение учения о нравственности. Под доброй волей понимается чистая воля, которая совпадает с ее разумностью и обладает практической необходимостью до каких бы то ни было воздействий на нее и независимо от них; она, замечает Кант, есть единственное, ради чего природе понадобилось наделить нас также правящим разумом, ибо всего прочего (самосохранения, счастья, успеха) можно было бы добиться, и, при том, намного лучше, как доказывает вся остальная природа, с помощью

инстинктов. Нравственный закон доброй воли есть закон всех разумных существ. В случае человека, так как его воля испытывает также многочисленные эмпирические воздействия и ее субъективные принципы чаще всего бывают случайными, нравственный закон приобретает форму категорического императива, а собственно нравственный мотив уважения к закону выступает как долг. Категорический императив, собственно, и сводится к требованию следовать нравственному закону, утверждающему всеобщую законосообразность поступков: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [Комм. 12]. Моральность поступка определяется, следовательно, способностью максим (субъективных оснований) поступка быть возведенными во всеобщий закон, ибо это является единственным условием, при котором воля не может противоречить сама себе и является в силу этого абсолютно доброй. Таким образом, добродетельность поступков удостоверяется только мотивом долга, который заключается в уважении к нравственному закону и который абсолютно свободен от коррумпированности, утверждает себя независимо, в случае необходимости и вопреки всем другим мотивам, проистекающим из природных и социальных источников.

Мораль по Канту автономна, замкнута на саму себя, пьет воду только из родника чистого разума. Будучи автономной и в качестве автономной, она является также всеобщей. Кант говорит, что и до него понимали, что мораль имеет всеобщую природу, но только он доказал, что в морали человек подчиняется своему собственному (и, как он выражается, тем не менее, хотя, вероятно, мог бы сказать, имен поэтому) всеобщему законодательству. Такова кантова формула проблемы единства индивида и общества, над которой билась этика предшествующих ему двух столетий: индивид, действуя нравственно, действует по всеобщему закону, или, выражая эту мысль по другому, он тогда и действует нравственно, когда он действует по всеобщему закону. Она отличается от формул, основанных на взаимном уравнивании личных и общих благ, по крайней мере в трех отношениях. Во-первых, исходит из различия между содержанием (материей) действий и их человеческой формой, связывает нравственное измерение с задаваемой разумом и потому общей для всех людей как разумных существ формой, считая именно ее выражением человечности и отделяя в этом качестве от содержательных характеристик. Именно Кант кладет начало традиции формальной (не-материальной) этике. Во-вторых, замыкает нравственность на саму себя, рассматривая ее как причинность из свободы, уходящая корнями в непостижимую глубину ноуменального мира, в отличие от предметного содержания поступков, получающих исчерпывающее объяснение в рамках причинности феноменального мира, подвластного теоретическому разуму. В-третьих, Кант тем самым не просто отделяет практический разум от теоретического, но и отдает ему приоритет как разуму в собственном смысле слова.

Кант предложил новое решение в понимании не только самой морали, но и ее места в обществе. Он так же, как и его предшественники по

просвещению, решал этот вопрос в рамках взаимодействия нравственности и права. Однако, его взгляд на право и на характер связи права с нравственностью также был принципиально иным. Что касается индивидуального опыта, то вопрос о действенности нравственности решался тем, что мотив долга дополнялся добродетелью достоинства. Нравственная личность отличается своей автономностью, тем, что для нее только добрая воля обладает абсолютной ценностью, и она свое достоинство видит в следовании долгу и ставит его превыше всего остального. Нравственная позиция в личном смысле обнаруживается в том, насколько человек уважает сам себя и оберегает свое достоинство. Он может делать это и чаще всего делает в борьбе со склонностями. В сознании своего нравственного достоинства индивид ответствен перед самим собой. Нравственный мотив не выражает ничего, кроме уважения к нравственному закону; долг остается долгом, а нравственное достоинством – нравственным достоинством и в том случае, если бы в мире никогда не было, а в нем, допускает Кант, возможно и в самом деле не было ни одного поступка, совершенного ради долга. А как быть с нравственной позицией в общественном опыте, как обойтись без удостоверяющей (доказывающей) роли поступков тогда, когда речь идет об общественных нормах, о нравственности в ее внешнем (объективированном) выражении? Если на страже разума личности стоит ее достоинство, то что стоит на страже разума и гарантирует его точку зрения в обществе? Ответ Канта ясный и однозначный: право. Его он определяет так: «Право [как таковое] есть ограничение свободы каждого условием согласия ее с такой же свободой каждого другого, насколько это возможно по всеобщему закону» [Комм. 13]. Здесь важно каждое слово, но в особенности уточнение: «насколько это возможно по всеобщему законодательству» – уточнение, которое не оставляет сомнений, что право по Канту является продолжением категорического императива. Право нацелено не только на обеспечение безопасности индивидов через ограничение их свободы, в чем традиционно усматривалась превалирующая функция государства (хотя, разумеется, и на это тоже), но прежде всего на защиту прав человека путем юридического ограждения зоны индивидуальных свобод, в которой каждый может реализовать себя в качестве автономной личности. Так понятое право находится в зоне действия нравственного закона, в силу чего категорический императив можно также именовать категорическим императивом права. Он является таковым в той части, в которой речь идет о долге в узком смысле слова и о совершенных обязанностях, которые в части, касающейся обязанностей по отношению к другим людям, выступают в качестве абсолютных запретов на определенные поступки. В этом смысле важно отметить, что категорический императив включает в себе негативный аспект и Кант особо его подчеркивает: в случае первой его формулы всеобщность является условием ограничения максим, запрета на них; в случае второй формулы ограничивающим условием является человечество в лице каждого человека (включая самого себя), выступающего в качестве «цели, вопреки которой никогда не следует поступать» [Комм. 14]; третья формула может

рассматриваться как запрет на нравственный патернализм во всех его формах [Комм. 15].

Идеи и страсти, двигавшие этикой Нового времени заключались в том, чтобы вывести мораль из под опеки Бога и церкви и осмыслить как дело разума и государства. Итогом стали автономная этика Канта и утилитаристская этика Бентама, после которых начался новый – современный – этап этики. Мы, по всему похоже, несмотря на все пост-пост модернизмы, находимся еще внутри него.

Прежде, чем расстаться с Новым временем, следует отметить два интеллектуальных эпизода в его истории, которые имеют исключительно важное значение для понимания морали, но не были в свое время осмыслены в этом качестве. Один связан с открытиями Николо Макиавелли и Адама Смита, первый из которых показал, что политика и государство в норме (именно в норме, в оптимуме, а не в деформациях) неизбежно связаны с аморальными решениями и действиями, а второй поставил успех рыночной экономики в прямую связь с эгоистическими мотивами поведения индивидов. Другой эпизод касается знаменитого замечания Юма в «Трактате о человеческой природе» о том, что во всех этических теориях происходит незаметный (без объяснения оснований) переход от предложений со связкой: есть и не есть к предложениям со связкой: должно и не должно. Любопытно заметить, что эти идеи обнаружили свою основательность не в рамках преемственного развития мысли, а сами по себе, в силу своей дерзости или, как сейчас сказали бы, они оказались прорывными.

* * *

Теоретические образы морали, представленные в автономной этике и в утилитаристской этике, отталкивались от обыденных представлений о ней, того образа, который она имела в общественном сознании, как, впрочем, и той роли, которую она играла в реальном опыте общения, и по поводу чего можно было сказать: все согласны, люди считают, говорят... Автономная этика была абстракцией представлений об абсолютности морали и ее бескорыстии, того несомненного факта, что она в привычной системе оценочных суждений выступает в качестве высшей, конечной инстанции. Когда люди говорят о ком-то, что он человек достойный, вызывающий уважение, человек долга, то они говорят нечто принципиально иное, чем тогда, когда они говорят о ком-то, что он человек богатый, умный, хитрый, хороший мастер и т.д. Различие состоит в том, что достойный человек равен самому себе и в этом смысле безусловен, и любой другой человек, который является достойным, не более достоин, чем он, и в том еще, что он достоин в силу исключительно собственных усилий быть таковым, в то время как человек богатый, умный и т.д. не равен самому себе, ибо найдутся другие, которые богаче и умнее его, и он является богатым, умным не только в силу собственных заслуг. Утилитаристская этика опирается на ту очевидность, что люди как живые существа стремятся к удовольствиям и

избегают страданий, и как разумные существа реализуют желание собственной выгоды под флагом добра.

Мораль в том виде, как она явлена в реальном опыте, в силу своей многогранности дает основания и для того, чтобы истолковать ее и как долг, противостоящий склонностям, и как склонности, ведущие к долгу. Люди возносили мораль на недостижимую высоту до Канта и связывали пользу с добродетелью до Бентама. Именно за это, за саму диспозицию по отношению к своему предмету, за то, что она в своих теориях выражала, продолжала и тем самым санкционировала логику самого морального сознания, предшествующая этика подверглась радикальной критике, которая положила начало современной этике (под современной этикой понимается не все, что появляется под грифом «этика» в XIX и XX веках, а то, что качественно отличает ее от предшествующих этапов).

Два опыта такой критики являются самыми радикальными и хорошо известны, они связаны с именами Маркса и Ницше. Подчеркну лишь тот момент, что оба они поставили под сомнение саму мораль. Маркс считал ее превращенной формой общественного сознания, назначение которой состоит в том, чтобы камуфлировать частные интересы господствующих классов, выдавая их за всеобщие. В своей критике он доходил до утверждения, что мораль является исторически преходящим явлением. Ницше также ополчился на мораль за ее всеобщую форму, довлеющую над индивидами и подавляющую их энергию, рассматривал ее как рессентиментное выражение сознания рабов, бессилие, обращенное в позитивную силу, вытесненную ненависть, самоотравление души, величайшее тартюфство. Он рассматривал мораль в перспективе сверхчеловека, который находится по ту сторону добра и зла. В отличие от Маркса, касавшегося морали мимоходом, лишь в контексте критики общественного сознания классового общества, Ницше посвятил этому ряд специальных исследований и считал это своим основным философским делом. Наряду с идеей всеобщности его критика была заострена также против этического интеллектуализма. Существенным признаком воли он считал не разумность, а энергию, силу, стремление господствовать, считая мораль жалким эпифеноменом воли к власти. И, конечно же, он не обошел вниманием принцип полезности «английских психологов», обрушив на него едва ли не все бранные слова немецкого языка.

Словом, с точки зрения и Маркса и Ницше, задача заключается не в том, чтобы понимать мораль, а в том, чтобы преодолеть ее. Для этого этика из учения о морали должна трансформироваться в ее критику. За таким подходом было скрыто убеждение, согласно которому мораль нельзя понять в рамках собственно научного (позитивного) подхода, описывающую ее как данность, пусть и развивающуюся. Она может быть адекватно осмыслена в рамках аксиологически заряженного философского подхода. Критика морали и Марксом и Ницше была частью их общефилософских установок, у первого она вытекала из сведения философии к практике и была вписана в коммунистическую перспективу общества, у второго – из взгляда на

философию как ответственную инстанцию за порядок ценностей и рассматривалась в контексте учения о сверхчеловеке. Речь шла не просто о смещении акцентов этики в отношении к своему предмету, но и о новом понимании ее природы и метода.

За философско-исторической критикой классической этики последовала ее гносеологическая критика со стороны аналитической философии. Самыми важными в ней были два взаимосвязанных вывода. Первый касается того, что Дж. Мур назвал натуралистической ошибкой, согласно которой отождествление добра с неким эмпирическим (как, например, польза, удовольствие) или внеэмпирическим (как например, Бог) понятием обрекает рассуждение на логический круг, на основании чего был сделано заключение о невозможности определения добра в силу его элементарности, а тем самым, следовательно, и изначальности. Второй вывод также ставил под сомнение научный статус этики как нормативного знания. Было установлено, что, оставаясь в логике ответственного мышления, дескриптивные утверждения нельзя преобразовать в прескриптивные. Отсюда следовало, что моральные суждения лишены объективного содержания, выражают что-то другое, но не то, о чем можно сказать, что оно есть, если оно есть, или не есть, если оно не есть. Как выражался Л. Витгенштейн, этику невозможно высказать, о ней надо молчать. Если учесть, что классическая этика развивалась в русле убеждения, что добродетель есть знание и стремилась быть научной в качестве теории морали, заимствовав язык последней, то становится ясно, что философия логического анализа подорвала гносеологический фундамент, на котором она держалась.

Критика представлений о морали (повседневных и теоретических) как ложных не отменило самих этих представлений, подобно тому, как гелиоцентрическая система вселенной не вытеснила привычной видимости восхода и захода солнца. Это не значит, конечно, что моральное сознание остается тем же самым, оно изменяется, в своей тенденции меняется даже очень существенно, но, тем не менее, все еще сохраняет мотивы бескорыстия и утилитаризма в качестве отличительных признаков. К тому же, сама критика в последующей истории тех философских учений, в которых она впервые была развернута, также со временем теряла свой первоначальный радикальный характер. Как бы то ни было, традиции автономной этики и этики утилитаризма сохраняются в качестве вполне уважаемых профессорских традиций, претендующих на научное понимание морали.

То новое, что появляется в этике, отличает ее от классической традиции и позволяет считать современной, можно обозначить как антинормативизм – отказ от идеи всеобщих норм, выступающих в качестве критерия нравственности. Речь идет о тяготении в сторону этического субъективизма и релятивизма, которые были представлены в моральной теории и практике всех эпох, но последние два столетия становятся устойчивой и, возможно, основной тенденцией. Собственно, моральный нигилизм Маркса и Ницше, а также аналитическая критика языка морали были направлены именно против идеи

всеобщих моральных норм. Ряд значительных изменений в этике наших дней, а именно, ее сдвиг в сторону case studies и прикладной бум, также вписываются в антинормативистский контекст.

Case studies представляет собой род этической казуистики, метод, который при нравственной оценке основывается не на авторитете всеобщих норм самих по себе, а на связанных с их применением напряжениях конкретных жизненных ситуаций, приобретающих тем самым самостоятельную нормативную значимость. Не вникая в тонкости самого метода, его научной обоснованности и нормативной действенности, следует заметить, что в нем частное (уникальность жизненного контекста) получает приоритет перед всеобщностью нормы. В данном случае я не говорю ничего оригинального, лишь повторяю Рассела, который, замыкая этику на общие принципы поведения, говорил, что «не дело этики указывать, как человек должен поступать в тех или иных конкретных обстоятельствах; это – область казуистики» [Комм. 16]. При этом казуистику в первоначальном подлинном смысле он считал в высшей степени законным родом исследования, приводя в качестве типичного примера ложь во благо: все согласятся, считает он, что ложь оправдана, когда, например, вы столкнулись с маньяком, преследующем человека с целью убить его, или речь идет о священнике, хранящем тайну исповеди, о враче, которому пациент доверил свой секрет. «Очевидно, что такого рода вопросы заслуживают того, чтобы их ставили и на них отвечали. Но они не относятся к этике в том смысле, в каком эта область знания включена в философию» [Комм. 17].

Прикладная этика не только стала в последние 50 лет альтернативой теоретической этике, но и значительно превзошла ее по объему исследований, роли в образовании и общественном интересе к ней. Она внутри себя содержит около десятка разделов, каждый из которых подразделяется на ряд субдисциплин; в странах, где она получила наиболее бурное развитие, как, например, в США, университеты предлагают порядка двух-трех десятков специальных курсов, каждый из которых требует особых знаний и компетенций в соответствующих предметных областях, этическим проблемам которых эти курсы посвящены. Оставляя в стороне споры вокруг вопроса о соотношении прикладной этики с теоретической, следует отметить и осознать во всей обязывающей методологической значимости тот факт, что в случае прикладной этики мораль и ее осмысление замыкаются на определенные области предметной деятельности с такой конкретностью, что каждая из них приобретает самостоятельность как род практических и интеллектуальных занятий.

* * *

Бросая предельно общий ретроспективный взгляд на развитие этики, следует отметить, что она, в целом, на всех этапах и во всех разновидностях понимала мораль (нравственность) как практические отношения между

человеком (индивидом) и другими людьми. Это придавало и придает ей предметное единство. В конкретной интерпретации этих отношений существовали, конечно, различия и достаточно важные, в частности, можно выделить две тенденции, которые не были ни четко выделены, ни ясно сформулированы, но, тем не менее, всегда были представлены в реальных этических учениях в той мере, в какой эти последние были частью философии. Их можно условно обозначить как философско-индивидуализирующую (персоналистскую) и научно-генерализирующую, что (опять-таки) весьма условно соответствует делению на индивидуальную этику и социальную этику. Однако, эти различия, как и многие другие, например, различия между этикой счастья и этикой долга, оставались в рамках общего взгляда на этику как теорию морали и общего стремления дать ей общезначимую доказательную интерпретацию. Мораль рассматривалась как нечто данное, объективированное, подлежащее осмыслению и обобщению наподобие любого другого предмета. Если речь шла о моральном поступке, то он становился предметом этики в тех поддающихся фиксации и описанию аспектах – мотивах и результатах, которые показывали его отнесенность к другим. Если речь шла о нормах, то на первом плане был вопрос об их общей природе и обязывающей силе по отношению к индивидам. Индивиды, отношения между которыми призвана была цементировать мораль, рассматривались как единицы, равноценные в стремлении каждого из них к своему благу, и сами их отношения выступали как самостоятельное благо. Этика подключилась к размышлениям над проблемой, которую решали индивиды в реальном опыте совместной жизни, а именно, как собственные, каждый раз индивидуальные стремления к благу соединить с обязывающим общим благом, подвести под него. Она претендовала на то, чтобы быть авторитетной нейтральной инстанцией в вопросах морали, научить людей правильной стратегии общественного поведения, выступая от имени добродетельной личности, мудреца, идеального царства, безопасного и гармоничного социума.

Этика столкнулась с рядом дилемм, свидетельствовавших, что моральные проблемы не могут быть решены на избранном ею пути научной (теоретической) интерпретации. Назовем только некоторые из них.

– Взгляд на мораль как на некую данность предполагал, что ее необходимо вписать в причинность мира, подвести под ее мотивы и нормы некое основание, санкционирующее их легитимность и объясняющую их обязательность. Но это противоречило исходному замыслу, ибо означало, что сама мораль, ее мотивы и нормы сами по себе не могут быть основанием поведения, что они не заключают свою ценность в себе, а заимствуют из иного источника.

– Основной вопрос морали по Канту звучит так: «Что я должен делать?», не только по Канту, но и по существу, если что и интересует человека в морали, то именно это. Индивид в морали хочет говорить от своего имени, в первом лице. Но этика и в прошлом и в настоящем отвечает на другой вопрос: «Что ты должен делать?», «Что вообще должен делать человек, чтобы соответствовать

своему назначению, общему благу и т.п.?». Она имела дело с абстракцией человека, а не с живым действующим индивидом.

– Движущей силой морали является практический разум. Этика же, формулируя общие каноны поведения, будь то нормы, добродетели, оценочные критерии, подменяет его теоретическим разумом, говоря о том, что такое лучшее, в то время, как от него ждут ответа на вопрос, как выбрать лучшее.

– К тупикам, к которым приходит этика, надо добавить и проблему свободы воли, саму ее установку объяснить, что это такое и доказать ее существование, хотя очевидно, что доказанность существования свободы воли означало бы, что ее на самом деле нет.

Этика объективирует мораль, смотрит на нее из вне, со стороны, с точки зрения общего в то время, как она принципиально субъективна, субъектна, персональна; она рассматривает моральную проблему как научную, в то время как она на самом деле является экзистенциальной. Она имеет дело со следами метеорита и его разбросанными на земле кусками, а не с самим летящим сверху завораживающим огненным потоком. Ученый-этик говорит о морали, вынося самого себя за скобки, как если бы сам он самим этим якобы нейтральным взглядом не выражал определенную моральную позицию людей и институтов, которые хотят заниматься чужими проблемами вместо того, чтобы заниматься своими. Вся история этики в той мере, в какой она закономерно пришла к сегодняшнему состоянию, подводит нас к мысли, что для адекватного понимания морали надо сменить метод и от рассуждения в третьем лице перейти на разговор в первом лице, от познания морали перейти к ее самосознанию, от науки о морали перейти к философии морали.

Чтобы понять мораль как дело философии, практический разум, надо саму философию понять как моральную позицию, точку зрения практического разума. Никто не спорит, что философия, будучи родом познания мира, рассматривает также вопросы смысла человеческой жизни. Весь вопрос в том, как соотносятся, связаны между собой эти аспекты: что тут первично, знание о мире или наша жизненная позиция по отношению к нему. Известно трехчастное деление философии на физику, логику, этику, исчерпывающим образом задающее ее общую структуру. Этика в ней рассматривалась в качестве последней, итоговой, третьей ступени лестницы, Декарт расположил ее на ветвях дерева, корнем которого является метафизика, а стволом физика. В каком смысле этика является третьей ступенью, в том ли смысле, что мы ее достигаем только после того, когда мы пройдем первые две, как, например, десерт, который мы получаем в качестве третьего блюда. Кажется, именно так, как правило, и понимается место этики в философии, так она, в частности излагается в наших курсах, следуя за онтологией и гносеологией, и именно из такого понимания выросла этика как особая наука о морали; отсюда и представления о ценностной нейтральности знания. Но можно ведь этику понимать как третью последнюю часть в смысле цели, которая будучи конечной в реальности, является начальной в деятельности и указывает путь, по которому надо идти, чтобы ее достигнуть. Чтобы этика оставалась третьей

часть философии, ее выходом в практику, сама философия должна быть родом практики, этическим проектом.

Комментарии

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.:Мысль,1986. С. 349
2. Аристотель. Метафизика. М.: Мысль,1979. Соч. Т. 1. С. 327
3. Аристотель. Никомахова этика. // Соч. в 4-х томах. Т. 4. М.: Мысль,1983. С. 108
4. Аристотель. Там же. С. 110
5. Аристотель. Там же. С. 114.
6. Аристотель. Там же. С. 185
7. Исповедь Блаженного Августина. М.,1914. С. 169
8. См.: Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.,1990. С. 405
9. Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.:Мысль,1989. Т. 1 С.256
10. Как пишет Рассел: «Бентам и его школа ... имели не столько философское, сколько политическое значение – как вожди британского радикализма, люди, которые непреднамеренно подготовили почву для учения социализма». (Рассел Б. История западной философии. М.: Академический проспект. С. 507)
11. Кант И. Основоположение к метафизике нравов. // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 59
12. Кант И. Там же. С. 143
13. Кант И. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится на практике. // Сочинения на немецком и русском языках. М.:1993. Т. 1. С. 283
14. Кант И. Основоположение к метафизике нравов. // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 195
15. О формулах категорического императива как абсолютных запретах и их более конкретных нормативных следствиях см.: Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
16. Russell Bertran. An Outline of Philosophy. London, 1951. S. 233
17. Там же.

Литература

1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 832 с.
2. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 416 с.
3. Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 654 с.

4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.
5. Кант И. О поговорке «Может быть, это верно в теории, но не годится на практике» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1993. Т. 1. 586 с.
6. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. 784 с.
7. Рассел Б. История западной философии. М.: Академический проспект. М.: МИФ, 1993. 512 с.
8. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
9. Russell Bertran. An Outline of Philosophy. London, 1951. 317 p.

References

1. Aristotel'. Nikomahova etika [Nicomachean ethics] // Aristotel'. Sochineniya v 4-h tomah. T. 4. M.: Mysl', 1983. 832 s.
2. Bentam I. Vvedenie v osnovaniya npravstvennosti i zakonodatel'stva [Introduction to the foundations of morality and legislation]. M.: ROSSPEN, 1998. 416 s.
3. Dekart R. Rassuzhdeniya o metode [The discourse on method] // Dekart R. Sochineniya v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1989. 654 s.
4. Diogen Laertsij. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov [On the life, teachings and sayings of famous philosophers]. M.: Mysl', 1986. 571 s.
5. Kant I. O pogovorke «Mozhet byt', eto verno v teorii, no ne goditsya na praktike [About the saying "Maybe it's true in theory, but not good in practice] // Kant I. Sochineniya na nemeckom i russskom yazykah. M., 1993. T. 1. 586 s.
6. Kant I. Osnovopolozhenie k metafizike npravov [The Foundation of the metaphysics of mores] // Kant I. Sochineniya na nemeckom i russskom yazykah. T. 3. M., 1997. 784 s.
7. Rassel B. Istoriya zapadnoj filosofii [History of Western Philosophy]. M.: Akademicheskij prospekt. M.: MIF, 1993, 512 s.
8. Solov'ev E. Y. Kategoricheskij imperativ npravstvennosti i prava [Categorical imperative of morality and law]. M.: Progress-Tradiciya, 2005. 416 s.
9. Russell Bertran. An Outline of Philosophy. London, 1951. 317 p.