

А. А. Гусейнов

Сослагательное наклонение морали

// Вопросы философии, 2001. № 5. С. 3–33.

[3]

В свое время Д. Юм сделал наблюдение, существенным образом предопределившее характер последующих этических исследований. «Я заметил, – писал он в “Трактате о человеческой природе”, – что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что, вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно *есть* или *не есть*, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве связки *должно* или *не должно*. Подмена эта происходит незаметно, но, тем не менее, она в высшей степени важна ... должно быть указано основание того, каким образом это новое отношение может быть дедукцией из других, совершенно отличных от него. Но так как авторы обычно не прибегают к такой предосторожности, то я позволю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом»⁽¹⁾. Очевидный смысл данного высказывания состоит в том, что императивность морального языка нельзя рассматривать как адекватное выражение сути морали, она скорее прикрывает ошибочность ее гносеологизированных объяснительных схем. Точность такого толкования фрагмента, если бы даже она могла бы быть оспорена на основании его буквы, не вызывает сомнения в общем контексте этики самого Юма, отождествлявшего мораль с особым моральным чувством – чувством симпатии, для действенного обнаружения которого совсем не нужна принудительная сила долга. Этика после Юма по странной логике развернула его предостережение в позитивную программу и увидела свою задачу в том, чтобы раскрыть понятие морально должного и попытаться найти переход от «*есть*» к «*должно*». Эти настойчивые и разносторонние усилия, во многих отношениях обогатившие этическую теорию, своей непосредственной цели, тем не менее, не достигли. Возникает вопрос: не был ли отрицательный итог предопределен неправильной постановкой самой задачи, исходящей из предположения, что специфика морали связана с ее императивностью?

Апории морального долга. Мы не будем касаться специальных исследований перехода от фактических суждений к нормативным, которые больше принадлежат логике, чем этике, и ценны для теории морального долга прежде всего своим отрицательным

[4]

результатом о невозможности такого перехода, и обратимся к самой этой теории. Для нее самыми существенными и трудными являются вопросы об а) основании долга, б) его специфике (в отличие от других обязанностей) и в) осуществимости. Решение каждого из них наталкивается на неразрешимые противоречия.

Первым очевидным признаком морального долга, запечатленным в языке многих этико-нормативных документов, прежде всего в одном из первых и до настоящего времени важнейшем среди них – в десятисловии Моисея, является его безусловность, категоричность. Знаменитые нормы «не убий», «не укради», «не лжесвидетельствуй» и др. формулируются так, как если бы они не требовали никаких дополнительных объяснений и обоснований, а сами были последним основанием человеческой жизни. Применительно к ним вопросы «почему?», «для чего?» теряют всякий смысл. Если эту видимую безусловность морального долга принимать всерьез, то, поскольку разум руководствуется законом достаточного основания, единственное ее разумное объяснение может заключаться в предположении, что искомое основание находится вне пределов компетенции человеческого разума. Обозначением этого предела, по сути дела, и явилась идея Бога.

Основополагающие моральные принципы в истории культуры по большей части интерпретировались как выражение воли Бога. Заповеди Десятисловия, как повествует Тора, были провозглашены Богом перед еврейским народом и им же самым пальцем выведены на первых скрижалях, Нагорная проповедь была проговорена божественным сыном Бога, нормы мусульманской этики даны Богом через пророка Мухаммеда; если же моральные кодексы возводились к людям, как, например, в случае Конфуция и Будды, то последние обожествлялись уже задним числом. А. Шопенгауэр в полемике с этикой Канта и в противовес ей говорил, что понятие безусловного долга «обязано своим происхождением теологической морали»⁽²⁾. Но теологический подход, в рамках которого Бог становится условием непререкаемости, категоричности моральных требований, не решает проблему. Скорее, наоборот, из него вытекает, что моральный долг перестает быть безусловным, если, конечно, не считать, что Бог в своем волеизъявлении скован моральными законами. Но и в этом втором случае интересующая нас проблема остается без ответа, только теперь она встает перед Богом. Так, по мнению Пелагия, Бог дал свои заповеди потому, что они являются моральными. Этим утверждением проблема загоняется в порочный круг, ибо логично спросить: «Что давало основание Богу считать их моральными?». Августин, полемизировавший по данному вопросу с Пелагием, был, по крайней мере, более последователен, когда говорил, что Бог в своих решениях не может быть ничем скован и заповеди являются моральными только потому, что их дал Бог. Но это означает, что они могли бы быть и другими. Оккам, последовательный сторонник теологического волюнтаризма, утверждал, например, что Бог не связан даже заповедью любви и ничто не мешает допустить, что он мог предписать людям не любовь к себе, а нечто прямо противоположное. Такова первая апория морального долга, связанного с его основанием: моральный долг не может не быть безусловным и, становясь безусловным, он перестает быть моральным.

Моральный долг не является единственным долгом человека. Слово «долг» часто употребляется в сочетании с массой других уточняющих определений:

«воинский долг», «профессиональный долг», «сыновий долг» и т.д. Возникает вопрос: «Как связан моральный долг с другими долгами и что он собой представляет помимо них?». Выражаясь более конкретно: «Существует ли моральный долг как совокупность самостоятельных обязанностей наряду с другими долгами (обязанностями) или он совпадает с ними?». Если он существует наряду с ними, то возникают два дополнительных вопроса: «Что составляет собственную предметность морального долга?» и «В рамках какой теории, помимо теории морали, изучается само понятие долга?». Если он совпадает с ними, то какой смысл заключен в таком умножении сущностей и не

[5]

отрывается ли в этом случае моральный долг от мира поступков, становясь жалом, которое не жалит? Первой теоретической схемой, в рамках которой был поставлен вопрос о соотношении морального долга и прочих человеческих обязанностей, была стоическая этика с ее разграничением двух уровней поведения.

Согласно стоикам, благо есть добродетель, зло есть порок. Все остальное, т.е. все то, что может быть использовано как во благо, так и во зло, есть область безразличного (адиафора), этически нейтрального. Зенон считал, что одной добродетели достаточно, чтобы быть счастливым. Однако в сфере безразличного существуют свои различия, в силу которых одни предметы предпочтительны, другие избегаемы. Предпочтительно все, что способствует жизни человека в ее физическом и социальном измерениях (здоровье, сила, богатство, семья, красота и т.д.), избегаемо все противоположное (болезнь, слабость, бедность, покинутость, безобразия и т.д.). Эти стоические классификации поступков произведены по разным критериям: в первом случае по этическому критерию самооценности и самодостаточности, позволяющему выделить в поведении уровень нравственно должного; во втором случае по прагматическому критерию природосообразности, целесообразности, позволяющему вычленить класс надлежащих поступков, область практического благоразумия. Надлежащие поступки направлены на предпочтительные вещи, которые целесообразны с точки зрения сохранения и воспроизводства жизни и в рамках своей целесообразности вполне поддаются рациональному обоснованию. Эти действия этически нейтральны, не могут никак повлиять на человеческую добродетель. Однако они связаны с нравственной добродетелью: последняя обнаруживается только в надлежащих действиях, противное природе не может быть предметом нравственного стремления. Соответственно надлежащие поступки могут совершаться по-разному – должным и недолжным образом.

Они совершаются должным образом тогда, когда человек, их совершающий, сохраняет по отношению к ним такую внутреннюю свободу и независимость, которые позволяют ему принять любой их исход, поскольку последнее находится не в его власти. Здесь речь идет о двух измерениях (двух точках обзора) одной и той же реальности. Моральность человека обнаруживается не в какой-то особой совокупности поступков, существующей отдельно, наряду с надлежащими действиями. В своем предметном выражении она совпадает с надлежащими действиями и выражается только в особом внутреннем отношении к ним. Стоический мудрец не отличается по внешнему

рисунку от обычного человека. Его нравственная высота состоит только в том, что он понимает относительность всех предпочтительных ценностей и не отождествляет себя с ними. Он поэтому не ломается под ударами судьбы, сколь бы сокрушительными они ни были, и словно собака, привязанная к телеге (одно из сравнений стоиков), охотно бежит за ней, куда бы телега ни направлялась. Можно сказать, что в рамках стоической теории надлежащие действия – материя нравственно должного, а нравственно должное – принцип надлежащих действий. Такая теоретическая конструкция позволяла рационально-прагматическую обоснованность поступков дополнить их разумно-нравственным обоснованием и осмыслить в качестве долга, обязанностей. Вместе с тем из нее вытекало, что само нравственно должное не имеет прямого выхода во внешнюю сферу поступков. Неслучайно, а, напротив, вполне закономерно и в высшей степени показательно следующее обстоятельство: в позднестоицистских и послестоицистских теориях морали долгом стало считаться не то, что в классической Стое составляло нравственно должное (καθήκον), а этически нейтральное надлежащее поведение (κατόρθωμα)⁽³⁾. Получается, что моральный долг есть надстройка, некое

[6]

внутреннее измерение других разновидностей долга, своего рода обязанность обязанностей.

Мораль в этом случае выступает в качестве дополнительного мотива по отношению к обязанностям, которые в достаточной мере мотивированы и без морали. В самом деле, разве непонятно без морали, что быть богатым и здоровым лучше, чем бедным и больным. И разве даже такая выделенная в общественном сознании обязанность, как защита отечества, не обеспечивается материальными льготами, наградами, законами о воинской повинности и многими прочими стимулами, которые сами по себе являются вполне достаточной ее гарантией? Тогда зачем же нужна мораль, тем более что неизвестно, как должное отношение к надлежащим действиям влияет на качество последних. Необходимо особо отметить: у стоиков (по крайней мере, у ранних) не было речи о том, чтобы какие-либо обязанности в рамках надлежащих действий возвысить до уровня морального долга. Они ясно сознавали и впервые четко провели грань, отделяющую моральное от неморального. В их случае можно говорить только о некоем соответствии между сферой морального долга и неморальной сферой многообразных человеческих обязанностей. Если внимательно вчитаться в, к сожалению, лишь отрывочно сохранившиеся тексты стоиков, то приходишь на первый взгляд к странному, а на второй и третий – единственно логичному и по-своему разумному заключению: положительное значение нравственно должного для сферы неморальных обязанностей состояло в том, что оно позволяло примириться с теми противоестественными ситуациями, которых нельзя было избежать в процессе выполнения этих обязанностей. Так, мы узнаем, что стоический мудрец сделает все от него зависящее, чтобы спасти жизнь друга, но он не огорчится, если, тем не менее, жизнь последнего не будет спасена. Оказавшись в обстоятельствах, когда ему придется есть человеческое мясо, он воспользуется этой пугающе необычной пищей. Это могут сделать и другие люди. Однако мудрость стоического мудреца, отличающая его от других людей и возвышающая его над ними, состоит в том,

что он сделает это спокойно, поскольку он не мог избежать данных обстоятельств. Стоик не содрогнется там, где обычные люди обнаруживают слабость. Следовательно, смысл дополнительной моральной мотивации надлежащих действий состоит в том, чтобы снимать нагрузки на совесть, неизбежно сопряженные с такими действиями, и тем самым способствовать последовательности их осуществления, чтобы пережить внутренние укоры в связи с тем, что ты не смог спасти жизнь друга, чтобы найти в себе силы есть человеческое мясо и т.п.

Эта психотерапевтическая и оппортунистическая роль моральной мотивации поведения, которая, несомненно, присутствует уже в стоической теории, где морально должное состоит в последовательном, морально нескованном осуществлении конкретных человеческих обязанностей, становится особенно очевидной в моральных учениях, рассматривавших те или иные конкретные человеческие обязанности (как, например, служение общему благу) в качестве морального долга, и санкционировавших в его рамках действия, которые очевидным образом противоречат морали. Так появляются концепции «справедливых» войн, «святой» лжи, «гуманного» убийства и т.п.

Отмеченное превращение морального долга в свою противоположность, поскольку он смыкается с конкретными видами долга, не снимается путем учреждения для него особой, самостоятельной сферы собственно моральных поступков. Сфера собственно моральных поступков неизбежно оказывается настолько проблематичной (двусмысленной, искусственной, неопределенной) и узкой по сравнению с основным массивом многообразных жизненных обязательств, что она неизбежно попадает в зависимость от последней, становится ее дополнением и прикрытием. Типичным примером в этом

[7]

отношении является благотворительная деятельность, которая при всей ее пользе и достоинствах не может не содержать в себе внутренней фальши. Выделение для морального долга особой сферы поступков наряду и в противовес другим поступкам не получила, насколько мне известно, концептуально-теоретического выражения. Даже христианское мировоззрение, для которого разграничение религиозно-морального и мирского имеет принципиальное значение, вынуждено было в той или иной форме отказаться от обособления морали, ее сведения исключительно к делам милосердия.

Таким образом, вторая апория морального долга может быть сформулирована следующим образом: моральный долг не существует вне и помимо конкретных обязанностей (семейных, социальных, профессиональных, гражданских и т.д.), но не существует и в форме конкретных обязанностей, ибо, с одной стороны, конкретные обязанности могут обходиться без морального долга, а с другой стороны, моральный долг, соединенный с конкретными обязанностями, теряет в своей моральной чистоте.

Моральный долг как долг есть принуждение к поступкам, а как *моральный* он есть принуждение к таким поступкам, которые соответствуют моральным критериям. Именно в качестве *морального* долг не может ограничиваться

внешней стороной поступков, не может не распространяться также на чувства, желания, помыслы – все то, что составляет их субъективную основу. Как известно, один из существенных моментов этической революции Иисуса Христа, предопределивший важное отличие его Нагорной проповеди от Десятизакония Моисея, состоял в том, что он, не ограничившись внешней стороной поступков, распространил моральные предписания также на сферу желаний, мотивов. Мало не прелюбодействовать фактически, как то предписывал Моисей, Иисус требует, чтобы человек не прелюбодействовал даже в мыслях, в своем сердце(4). Но тут имеется один существенный момент, на который обратил внимание тонкий мастер моральных различий Дж. Мур. Человек не может взять под свой контроль чувства, желания. Он не может взять их под свой контроль, по крайней мере, в том же смысле, в каком он может запретить себе определенные действия. Он может запретить себе изменять своей жене. Но он не может сделать так, чтобы у него вообще не возникало такого желания. Воспрепятствовать тому, чтобы какие-то желания переходили в действия – во власти человека. А иметь или не иметь определенные желания – не в его власти. Поэтому, если исходить из принципа «должен – значит можешь» и понимать долг как обязательное, категорическое предписание поступка, то следует признать, что тогда, когда говорится: «Не прелюбодействуй» и когда говорится: «Не желай жены ближнего твоего», то речь идет о долге в разных смыслах. Первое требование можно гарантированно выполнить, второе – нет. Дж. Мур предлагает называть «первый вид правил, – утверждающих, что что-то действительно является долгом, – “правилами долга”, а второй вид, то есть те, которые рекомендуют или запрещают что-то независимо от контроля нашей собственной воли – “идеальными правилами”»(5). Это разграничение, конечно, вносит очень важное для теории долга уточнение. Однако оно не снимает проблемы, состоящей в том, что внешне объективированный, эмпирический аспект поступков прямо связан с их субъективно-эмоциональной стороной и поэтому нельзя вменять в обязанность какие бы то ни было поступки с требуемой моральной категоричностью, без того чтобы не взять под контроль также те желания, которые порождают эти поступки. Соблазн воровства можно внешне пресекать – и современные общества и современные индивиды вышколились делать это успешно, что не устраняет самого соблазна. Однако воровство невозможно полностью устранить, пока остается сам соблазн – те чувства и переживания (зависть, ощущение несправедливости и т.д.), которые его питают, Поэтому мало сделать возможное, предписываемое восьмой

[8]

заповедью «не кради», надо еще сделать невозможное, предписываемое десятой заповедью «не желай дома ближнего твоего». Отсюда – следующая третья апория морального долга: долг не может подчинить себе желания, и он не может считаться моральным, пока он этого не сделает.

Решение Канта. Кантова теория долга, составляющая нормативный аспект его этики и отождествляющая мораль с ее императивной формой, может быть интерпретирована как попытка разрешения обозначенных выше апорий морального долга.

Первую апорию – апорию основания – Кант стремится разрешить путем столь полного отождествления морали с безусловностью морального долга, в

результате которого моралью считается только то, что может быть вменено в обязанность безусловно, категорически. Кант исходит из аксиоматического предположения, что моральным может считаться только закон, который обладает абсолютной необходимостью. Таковым может быть только закон чистого разума. Моральный закон и есть чистый (т.е. очищенный от всего чужеродного, эмпирического, от всякой предметности, которая неизбежно сковывает, ограничивает мысль) разум, ставший практическим. Он был бы единственным основанием разумной воли, если бы разумность была исчерпывающей характеристикой последней и речь шла о совершенном разумном существе. Человек, однако, таковым не является, и на его волю, помимо разума, воздействуют также склонности. Поэтому нравственный закон выступает для него в форме безусловной принудительной силы, категорического императива, т.е. долга. Безусловность долга есть единственно возможный путь, соединяющий человека с нравственным законом. В отличие от предшествующей этики, в рамках которой при всех свойственных ей теоретических различиях должное так или иначе выводится из морали, Кант переворачивает это отношение и выводит мораль из должного. Есть различие, скажем ли мы, что мораль есть безусловно должное или, наоборот, безусловно должное есть мораль. В первом случае необходимо представить неморальное (сверхморальное) основание, в силу которого мораль становится безусловно должным. Во втором случае такой вопрос не встает, поскольку мораль дана вместе с безусловным долгом и только в нем. Против кантовского рассуждения об императивности морали Шопенгауэром было выставлено то возражение, что здесь имеет место предвосхищение основания. Оно верно лишь в той части, в какой может быть отнесено к любому этическому учению, которое неизбежно начинается с какой-то аксиоматической констатации, некоего самоочевидного признака морали, подлежащего в последующем теоретическому обоснованию. Это говорит лишь о том, что мораль как предмет этики дана до самой этики. Сам Шопенгауэр, кстати будет заметить, также явно предвосхищает основание своей этики сострадания, когда начинается с констатации того, что отсутствие всякой эгоистической мотивации является критерием морально-ценного поступка⁽⁶⁾. Вопрос не в предвосхищении основания, а в том, чтобы построить цельную теорию, в рамках которой это предвосхищенное основание становится доказанным положением. Рассматривая с этой точки зрения идею императивности морали в этике Канта, следует заметить, что решающим пунктом в ее обосновании является переход от чистого разума к чистому практическому разуму, в ходе которого как раз и появляется воля, считающая себя обязанной быть разумной, следовать нравственному закону. Как и почему осуществляется этот переход чистого разума в практический или, если перевести это с кантовского языка на обыденный, почему мораль обладает обязывающей силой и из того факта, что какое-то моральное утверждение является истинным, следует вывод, что должно им руководствоваться – на это нет ответа. Нет его вообще и нет у Канта, в чем он сам откровенно признается: «Как чистый разум может стать практическим – дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии»⁽⁷⁾. В самом деле, объяснить безусловный императив означает указать на его условие, что было бы очевидным противоречием определения.

Вторая апория, связанная с соотношением морального долга со всеми прочими обязательствами, – назовем ее условно апорией объема – в рамках этики Канта разрешается на основе полной разделенности двух сфер – моральной сферы свободы и природной сферы необходимости. Вся область человеческих поступков в их материальном, предметном содержании, согласно Канту, находится вне компетенции морального долга. Это относится прежде всего и наиболее очевидным образом ко внешней стороне поступков, с которой имеет дело право. Но не только. Психология поведения также принадлежит миру необходимости и в принципиальном плане человеческие поступки поддаются такому же точному расчету и предсказанию как лунные затмения. Факта морали, как говорится, не существует ни во внешнем мире, ни в человеческом сознании; по Канту морали вообще нет как факта. Мораль не имеет никакого касательства к содержанию законов, которые управляют человеческим поведением, она замкнута исключительно на всеобщность как форму законосообразности. Поэтому мало сказать, что моральный закон явлен человеку в форме безусловного долженствования. Следует добавить: само безусловное долженствование не выходит за пределы морального закона. Безусловный долг имеет дело только с максимами воли как субъективными принципами поступков и в максимах воли его интересует только то, что остается в них за вычетом всего условного. На мой взгляд, логику Канта относительно «предметности» морального долга можно было бы воспроизвести следующим образом. Моральный долг может иметь дело с поступками только в той части, в которой они не принадлежат миру природной необходимости, не подчиняются закону причинности. Возникает вопрос, что останется в поступках, если вычесть из них все причинно обусловленное содержание, или, говоря по другому, что останется в самой природе, если отвлечься от ее природной плоти, которая, как свидетельствует современная наука, задается разнообразными по содержанию законами, следовательно, если отвлечься от всех упорядочивающих природный мир конкретных законов? Ответ напрашивается сам собой: ничего, кроме самой идеи закона, которая никак не может быть фактом природы, подобно тому, как индивид не может породить самого себя. Следовательно, всеобщность как форма законосообразного существования, сама идея закона как такового, и есть тот внеприродный, сверхприродный момент поступков, который единственно только и может стать «предметом» регулятивного воздействия морального долга. Долг, таким образом, имеет дело с поступками постольку, поскольку они объективны, общезначимы, сосредоточен не на том, что отличает одни поступки от других, а на том единственном, что есть во всех них общего. Если мы максимы воли как субъективные основы поведения обобщим в понятие склонности, включая сюда исчерпывающим образом всю совокупность эмпирических мотивов, детерминирующих поступки в их конкретном, предметно определенном выражении, в том числе, между прочим, и так называемые альтруистические чувства (симпатия, сострадание и пр.), то можно сказать, что долг начинается там, где кончаются склонности. Они, долг и склонности, ходят разными дорогами. Кант в данном вопросе продолжает линию стоической этики, в рамках которой мораль и прагматика жизни оказались на разных этажах бытия и разных этажах сознания. Но, если стоик все-таки чувствовал ответственность за прагматику жизни, обязывавшую его стойко принимать на себя удары судьбы, то кантианец отпустил склонности на все четыре стороны, полностью освободив их от моральной опеки. Обычно в такой постановке вопроса видят дискредитацию склонностей, обращая внимание на то, что, по Канту, не бывает хороших склонностей. Но при этом

забывают, что, с точки зрения Канта, не бывает также плохих склонностей. Мысль Канта иная: склонности – не проморальны и не антиморальны, они – неморальны, просто нечто иное, чем мораль, понимаемая как безусловное долженствование.

Но как же долг, будучи совершенно изолирован от склонностей, может обнаружить свою действенность? Как он переходит и переходит ли вообще в поступок? Здесь мы переходим к третьей апории – апории осуществимости. Кант исходит из того, что

[10]

«моральный закон непосредственно определяет волю», выступает в качестве мотива. В этом смысле моральный мотив так же чист, независим от всех прочих побуждений к поступку, как сам моральный закон – от всех материальных, содержательных характеристик. Вопрос о том, каким образом закон может быть определяющим основанием воли, является для человеческого разума запредельным – ведь это тот же вопрос, как чистый разум становится практическим. Но мы, тем не менее, можем понять, как действует моральный закон в качестве мотива. Таким мотивом является долг. При том он – единственный и исключительный мотив: моральным является только такой поступок, который совершен по долгу и в то же время никакой другой поступок помимо морального по долгу совершен быть не может. Долг устанавливает две вещи: а) соответствует ли поступок нравственному закону и б) совершается ли он только ради закона. Нравственному закону поступок соответствует тогда, когда, согласно категорическому императиву, его максима может быть возведена во всеобщий закон. Ради закона он совершается тогда, когда его мотивом является только уважение к нравственному закону. Уважение – особое чувство (Кант его даже называет моральным чувством), которое возникает в человеке в связи с тем, что моральный закон обнаруживает в нем всесилие, побеждает себялюбие, сокрушает самомнение и оно возникает на интеллектуальной основе, это – как бы нечувственное чувство, оно порождается нравственным образом мысли и сопровождает его; его нельзя считать даже побуждением к нравственности, оно есть сама нравственность, выступающая в качестве мотива; оно не может иметь форму добровольного расположения (должное нельзя делать охотно), всегда выступает как то, что достигается в борьбе, вопреки, через преодоление естественных желаний; хотя оно и не сопровождается никакими угрозами или страхами, оно в то же время сопряжено со смирением, не содержит в себе ничего, что льстило бы индивиду, могло бы породить в нем моральный фанатизм как худший вид самомнения. Только наличие уважения к нравственному закону как действенного мотива позволяет говорить о том, что поступок совершен не только сообразно долгу (в согласии с нравственным законом), но и во имя, ради долга (это происходит тогда, когда нравственный закон сознательно положен в основание поступка в качестве его максимы). Таким образом, «долг есть необходимость поступка из уважения к закону» (8). Сведением всех мотивов морального поступка к моральному мотиву долга Кант как будто бы решает апорию осуществимости, так как долг не зависит от других неподконтрольных разуму эмпирических мотивов. Однако эта независимость сама есть форма зависимости, поскольку никак иначе, кроме как через эту независимость, долг обнаружить себя не может. А так как человек, будучи чувственным существом, не может освободиться от своей

чувственной природы, то безусловность долга выражается в понимании и сознании им того, что все, что он ни делает, есть не то, что он должен делать, т.е. в понимании и осознании его неосуществимости в качестве безусловного долга.

Таким образом, кантовский моральный долг, рассмотренный во всех существенных аспектах – и с точки зрения его основания, и с точки зрения объема (сферы приложения), и с точки зрения осуществимости – замкнут на самого себя, представляет собой простое тождество. Эта теоретическая позиция, которая в логическом плане пытается снять противоречия, заключенные в моральной императивности, в нормативном плане означает, что долг как «нравственная ступень, на которой стоит человек»⁽⁹⁾, сам по себе есть нечто ценное и самоочевидное. В долге человек явлен как личность. Обозначая свое собственное открытие в этике, Кант пишет, что и до него «все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству»⁽¹⁰⁾. Человек сам задает себе нравственный закон и только в этом качестве он есть моральный индивид, разумное существо, личность. Поскольку помимо этого и

[11]

наряду с этим человек есть еще природная единица, и его воля, испытывая сверху давление разума, направляющая ее в сторону нравственного закона, испытывает снизу давление склонностей, тянущих его в обратном направлении, поскольку, следовательно, его воля не только автономна, но и зависима, мораль предстает в форме долга, благодаря которому «лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру»⁽¹¹⁾.

Принципиальная новизна этико-нормативной программы Канта, концентрирующейся вокруг понимания морали как закона в форме категорического императива, состоит в следующем. Она, вместо того чтобы сопоставлять разные эмпирические мотивы поведения, пытается найти среди них те, которые обладают нравственным качеством или просто предпочтительней с моральной точки зрения, ориентирует на долг как единственный моральный мотив, обнаруживающий себя независимо, поверх и, как правило, против всех прочих мотивов. На одной стороне моральный долг, на другой – все остальные реальные и мыслимые человеческие мотивы. Долг управляет человеком как существом разумным, нравственным, свободным. Все прочие мотивы (назовем их для краткости – склонности) управляют им как существом чувственным, природным, зависимым. Человек, оставаясь человеком, не может отказаться ни от того, ни от другого, более того, склонности в своей природной среде столь же органичны, нормальны как долг – в сфере нравственной, разумно-ноуменальной. Их нельзя также выстроить в иерархию, долг может заменить склонности в том смысле, что сам может стать мотивом поведения, но он не может подчинить их себе. И основную нравственную проблему, которая стоит перед человеком, Кант видит в том, чтобы развести эти сферы – развести их для того, чтобы сохранить чистоту морального мотива и не позволить никаким склонностям занять то место, которое законно принадлежит долгу. Однако такое решение задачи не подходит под правило долга, его скорее можно назвать, используя

термин Дж. Мура, идеальным правилом. Чтобы понять, о чем идет речь, рассмотрим характер, сам тип взаимодействия моральных и неморальных мотивов поведения.

Двойная мотивация поведения. Одной из фундаментальных идей европейской культуры, задающих ее этическую и антропологическую перспективу, является идея двойной детерминации человеческого поведения. В первоначально-парадигмальной форме она заложена в героической мифологии греков. Герои происходят от богов и людей. Эта двойственность происхождения определяет их природу. Они божественны, во всем похожи на богов, кроме одного – они по-человечески смертны. Преодолеть это ограничение и стать бессмертными как боги стало их предназначением и страстью. И, если они не могут стать бессмертными в физическом смысле, как их предки на Олимпе, они хотят обрести бессмертие в величии дел, подвигов. Божественная высота является целью и вдохновляющей основой их жизни. Боги тоже неравнодушны к своим потомкам, проявляют участие в их судьбе. Взаимоотношения богов между собой в значительной мере обнаруживаются через их отношение к героям, жизнь которых становится для них ареной любви, мести, хитрости, бесконечных интриг.

Каждый герой как человек имеет свою человеческую судьбу. И в то же время она предзадана на Олимпе, одни из обитателей которого и в одних ситуациях покровительствуют ему, другие и в других ситуациях строят козни. За всеми решающими событиями жизни героев стоит воля богов и в то же время все эти события могли бы совершиться и без участия богов в том смысле, что они имеют вполне достаточные человеческие причины. Величайшее по греческим представлениям событие человеческой жизни – Троянская война и ее исход были мстью Афины и Геры, оскорбленных тем, что сын троянского царя Парис на символическом конкурсе красоты предпочел им Афродиту. Но в то же время она возникла и протекала по всем канонам человеческих

[12]

войн. Ахиллес устранился от участия в битвах с троянцами и вновь вступает в них с благословения своей матери богини Фетиды. Но и в том и в другом случае у него были вполне земные причины поступать таким образом: он устранился в гневе на Агамемнона из-за того, что тот отнял у него его законную добычу – пленницу Брисеиду, и вновь взялся за меч, чтобы отомстить за гибель своего друга Патрокла. Ахиллес много дней измывался над телом поверженного Гектора, а потом решил передать его Приаму, чтобы тот мог похоронить сына; тому были причины двоякого рода: гнев Аполлона, пожаловавшего Зевсу на недостойное поведение Ахиллеса, и очень богатый выкуп, который ему привез Приам. Безумная ярость Аякса, в которой он ополчился против греческих вождей, была наслана на него Афиной, но ее можно понять и как проявление человеческой психологии, поскольку она явилась реакцией на то, что при решении в суде, кому передать доспехи Ахиллеса – ему, который вынес на себе тело погибшего героя, или Одиссею, который его при этом прикрывал, Агамемнон с Менелаем (впрочем, тоже следуя указаниям Афины) подменили жребий Аякса и неверно сосчитали голоса.

Словом, боги принимают самое живое и конкретное участие в судьбе героев, но герои при этом – не марионетки в их руках и действуют в полном согласии со своими страстями, представлениями о чести, о выгоде. Воля богов упакована в человеческие мотивы, а желания соответствуют тому, к чему толкают героев с Олимпа. То, что хотят боги, и то, что хотят сами герои, замечательным образом совпадает.

Эти две инстанции – собственно человеческая и божественная – стали важной темой философии (хотя, разумеется, и не только философии). Уже, начиная, по крайней мере, с Сократа божественная детерминация человеческого поведения отождествляется с моралью, божественная (демоническая) сила обнаруживает себя как внутренний голос, принимающий участие в поведении. Одной из центральных философско-этических и этико-культурных проблем становится проблема того, как морально-возвышающие мотивы, уводящие в неведомость занебесного идеального мира, сочетать с вполне земными и очень определенными стремлениями телесного и материального благополучия или, если говорить раннемифологическим языком, как вернуть героическое прошлое, а вместе с ним и утраченную связь земного предназначения с божественным. Человеческие мотивы и соответствующие им поступки, при всем их постоянно умножающемся разнообразии, позволяющем строить различные, в том числе очень сложные и длинные ряды классификаций, в самом общем виде можно расчленить на два больших класса – моральные и неморальные. Первые безусловны в том смысле, что содержат свою цель в себе, обозначают последний высший предел человеческих стремлений. Вторые обусловлены в том смысле, что подчиняются другим, лежащим за их пределами целям, являются звеньями ряда, имеющего продолжение. Это деление, несмотря на его крайне абстрактный характер, имеет исключительно большое значение не только для философского понимания человека, но и для его самопонимания, ибо оно задает наиболее общую ось координат, на которую не может не ориентироваться человек в своих ответственных усилиях по выстраиванию собственной жизни.

Наиболее общие (типовые) решения проблемы соотношения моральных и неморальных мотивов, с разной степенью последовательности продуманные в теории и испробованные в опыте культуры, могут быть резюмированы следующим образом: а) неморальные мотивы подчинены моральным как низшее высшему (самая распространенная и взвешенная позиция, начиная с Сократа и Аристотеля); б) неморальные мотивы противостоят моральным как ложное, иллюзорное истинному, подлинному (неоплатонизм, религиозно-акцентированный аскетизм); в) неморальные и моральные мотивы расположены рядом как будни и воскресение (теоретический и практический утилитаризм); г) неморальные мотивы подчиняют себе моральные как цель – средство (гедонистический эвдемонизм, марксизм); д) неморальные мотивы сами по себе совпадают с моральными (разумный эгоизм, пробабиллизм). Есть еще одно решение, согласно которому неморальные и моральные мотивы представляют собой два

[13]

независимых друг от друга взгляда на человеческое поведение, две различные его перспективы. Его теоретическое обоснование мы находим у

стоиков, Канта, его практическое воплощение можно наблюдать в человеческих и общественных ситуациях, которые подходят под правило: Богу – богово, Кесарю – кесарево. Оно, на мой взгляд, ближе всего к мифологической модели двойной мотивации человеческих поступков и одновременно с этим, как ни странно, ближе всего к истине. В развернутом виде данная позиция выглядит следующим образом.

Внеморальные мотивы проистекают из человеческой природы и обстоятельств совершения действия. Они являются одним из элементов в детерминации поведения. Каким бы сложным и своеобразным этот элемент не был, существенно то, что он находится внутри цепи порождающего поведение причинного ряда. Он не разрывает причинный ряд, а, напротив, как и все другие находящиеся в этом ряду элементы, включая самые простые механические связи, обеспечивает его единство. Отсюда следуют два очень важных вывода: внеморальные мотивы поддаются исчерпывающему познанию и они являются не только необходимыми, но и достаточными субъективными основаниями для совершения поступка. Говоря о внеморальных мотивах, можно было бы опустить определение «внеморальный», и говорить просто о мотивах, имея в виду субъективную обоснованность действий. Речь идет именно о субъективных причинах действий, которые уходят корнями в психофизиологическое состояние индивида и внешние обстоятельства. Среди психологических факторов могут быть, между прочим, такие чувства, которые обычно именуется моральными, как, например, чувство стыда или симпатии. Среди внешних обстоятельств могут быть образцы поведения, которые считаются достойными подражания. И то и другое поддается калькуляции, расчету, правда, не такому однозначному, как, например, в математике, хотя следует признать (история и повседневная жизнь дают тому много примеров), что есть своего рода «математики» человеческих дел, которые очень точно могут просчитывать человеческие поступки и успешно манипулировать людьми, учитывая среди прочего также моральные чувства и высокие образцы. Было бы странно, разумеется, отрицать различие между стыдом и бесстыдством или между достойными и презренными поведенческими образцами в обществе. Оно важно во многих отношениях. Но на том уровне философско-этического обобщения, на котором речь идет о причинности поведения, о доступных познанию и контролируемому воздействию границах такой причинности, различие между ними исчезает. Стыд и бесстыдство суть факты человеческой психологии, достойные и презренные поведенческие образцы суть факты социально-педагогической жизни – и они вполне подходят под сформулированное выше понимание внеморальных мотивов. Ни Кант, ни Чернышевский не делали ничего логически запрещенного или этически сомнительного, когда первый включал в склонности не только себялюбие, но и благонравие (например, благотворительность), а второй видел в самопожертвовании форму разумного эгоизма. То же самое можно сказать, например, о специалистах, которые говорят об альтруизме животных или даже находят его проявления в неорганической природе.

Внеморальные мотивы необходимы и достаточны для целесообразных действий. Мораль в этом смысле можно было бы считать избыточной. Ей нет места в ряду субъективных принципов, непосредственно управляющих поведением в его конкретном позитивном содержании. Она располагается за ними, над ними; она сортирует их, оценивает по критерию добра и зла,

рассматривая тем самым поведение в принципиально иной перспективе. Моральный мотив – это не стыд в отличии от бесстыдства, а то, что позволяет нам отличить одно от другого, называя одно стыдом, а другое бесстыдством. Если неморальные мотивы имеют дело с действием как с чем-то реальным и конкретным, являются результатом анализа действия с точки зрения возможности, эффективности последствий, обратного воздействия на того, кто совершает действия, реакции окружающих и т.д. и т.п., то моральный мотив перемещает действие в некую идеальную (вымышленную) сферу прямого противостояния добра и зла. Индивид, чтобы мыслить морально, нуждается в очищенной среде морального

[14]

идеала подобно тому, как ученый-физик нуждается для своих занятий в искусственной среде эксперимента. Неморальные мотивы отвечают на вопрос, необходимо ли и желательно ли данное действие для данного индивида в данной конкретной обстановке. Моральный мотив отвечает на вопрос о том, необходимо ли и желательно ли оно само по себе. Неморальные мотивы призваны вписать действие в реальный эмпирический мир. Моральные мотивы рассматривают его так, как если бы оно целиком и полностью зависело от самой личности. В первом случае действие берется в реальной атмосфере относительных нагрузок, во втором случае – в искусственной атмосфере абсолютных нагрузок. Неморальные мотивы представляют собой сложнейшую калькуляцию, так как требуют ответа на нескончаемое количество вопросов. Моральные мотивы предельно просты, ибо они должны лишь ответить: да-да, нет-нет, а что сверх того, то от лукавого.

Моральные мотивы, таким образом, образуют по отношению к прочим мотивам особое царство, являются мотивами иного уровня, своего рода сверхмотивами, занимают в человеческом поведении то самое место, которое занимала воля богов в поведении героев греческой мифологии. Теоретические конструкции стоицизма и Канта, в рамках которых дается обоснование этой двойственной мотивации поведения, сами в значительной мере явились результатом рефлексии над этим феноменом. По мнению стоиков неморальные мотивы, разделяющие действия на предпочтительные и избегаемые, являются выражением и результатом того, что эти действия взвешиваются на весах человеческого разума, а моральные мотивы, разделяющие действия на добродетельные и порочные, рассматривают их с точки зрения и в перспективе космического разума; в первом случае речь идет об адекватности действий человеческой природе, во втором – об их адекватности природе в целом. По Канту, неморальные мотивы связывают действия с феноменальным миром, а моральный мотив есть взгляд на них с точки зрения ноуменального мира.

Разделение, о котором здесь идет речь, можно при известной концентрации внимания наблюдать также в живом процессе мотивации поведения, хотя и не с такой четкостью как в специально приготовленных для этих целей философских схемах. В этой связи интерес представляют две характерные особенности моральной оценки. Она может обнаруживать себя независимо от того, в какой мере оцениваемое действие индивида было predeterminedено внешними, совершенно от него независимыми обстоятельствами. В свое время Аристотель сделал и включил в свою теорию этического вменения

следующее наблюдение: в случае действий по неведению, когда замысел индивида искажается из-за частных обстоятельств, которые никаким образом он не мог предусмотреть, и все произошло помимо его воли (когда, например, желая обнять кого-то, сбивают его с ног, или, когда делают что-то не ведая, так как потеряли сознание) добродетельный индивид ведет себя так, как будто он был виновником случившегося и все зависело от него. Только такая последующая реакция, считает Аристотель, свидетельствует о том, что действие действительно было произвольным, совершено по неведению. Здесь не то странно, что признание индивидом вины (не притворное, разумеется, а искреннее, настоящее, как если бы на самом деле он был виновным) свидетельствует о его невиновности. Речь идет о том, что индивид принимает на себя вину, относительно которой у него нет ни малейших сомнений в том, что его вины в том смысле, что он мог бы предотвратить случившееся, здесь нет. Он рассматривает (заново проигрывает) свое произвольное действие (действие, причина которого находится вне действующего индивида) в качестве произвольного (действие, причиной которого является воля совершающего его индивида) и тем самым доказывает его произвольный характер. В данном случае добродетельный индивид (и в этом выражается его добродетельность) мысленно вырывает действие из реальных обстоятельств, перемещает в иное измерение, где бы оно целиком зависело от его воли и не было бы никаких способных исказить эту волю обстоятельств, и своим отношением к действию в этом качестве (отношением уже не игровым, а настоящим, психологически и поведенчески полноценным) предметно говорит (не

[15]

только другим и даже прежде всего не другим, а самому себе), что, будь его воля, он бы этого не сделал. Как показывает этот пример, моральная оценка настолько автономна, что она не считается с ходом времени и к событиям, которые уже в прошлом, относится так, как если бы их еще предстояло совершить. Над тем, что в прошлом, человек теряет какую бы то ни было власть, кроме моральной. Мораль не считается даже с таким жесточайшим фактом нашего существования, как необратимость времени. Свидетельство тому – угрызения совести и раскаяние. Не знаю, нужны ли еще какие-либо иные доказательства, чтобы понять: рассмотрение действий с точки зрения причин и рассмотрение действий с точки зрения их ценности – совершенно разные, независимые друг от друга способы рассмотрения одного и того же.

Моральная оценка (и в этом другая ее характерная черта) имеет своего особого субъекта, который обнаруживает себя через конкретных эмпирических индивидов, но не совпадает с ними. В каждом человеке в этом смысле непременно сидят, как минимум, два человека – один в качестве субъекта моральной оценки, другой в качестве субъекта практического действия. Это хорошо видно на тех очень частых примерах, когда один и тот же человек, оценивая одни и те же свои, намеренно совершенные действия, может вести себя так, как если бы это делали два разных человека. Очень наглядным в этом смысле является приводимый Кантом пример игрока, который выиграл путем обмана и, довольный своим выигрышем, все же презирает себя за обман. «Для того чтобы иметь основание сказать самому себе: я человек подлый, хотя я и набил свой кошелек, нужно другое мерило

суждения, чем для того, чтобы похвалить себя и сказать: я человек умный, так как я обогатил свою кассу»(12).

Моральная мотивация как мысленный эксперимент. Функцию моральных мотивов по отношению ко всем другим мотивам можно сравнить с отделом технического контроля на производстве, задача которого состоит в том, чтобы контролировать готовую продукцию с точки зрения ее соответствия техническому стандарту. Как отдел технического контроля помечает качественную продукцию своим знаком, что означает одновременно разрешение на ее выход, так и мораль, осуществляя последний контроль над всеми остальными мотивами, помечает как хорошие (добрые, правильные, вменяемые в долг) то есть ставит свой знак качества на те из них, на которые она дала свою санкцию. Моральные мотивы сопровождают все другие мотивы (дополняют, усиливают, прикрывают их), что, между прочим, находит выражение и доказывается следующим исключительно важным для понимания особой роли и специфики моральных мотивов фактом. В своих намерениях, сознательных умыслах люди всегда стремятся к добру (в этом смысле Сократ был прав и намеренное зло невозможно), каждый, даже самый отъявленный преступник, стремится выдать свое зло за добро, о чем и говорит пословица о дороге в ад, вымощенной добрыми намерениями; в тех редких и более предпочтительных случаях, когда человек смотрит на вещи открытыми глазами и признает, что совершает зло, он находит оправдание в мысли, что речь идет о меньшем зле. Это свидетельствует о том, что мотивы прошли через «отдел» морального контроля как, впрочем, и о том, что этот «отдел» работает плохо. Как осуществляется моральный контроль мотивов и что происходит с теми из них, которые этот контроль не выдерживают?

Осуществление морального контроля, как и всякого другого контроля, есть подведение того, что подвергается контролю, под некий канон, признаваемый в качестве канона обеими сторонами – и тем, кто осуществляет контроль и тем, кто ему подвергается. В нашем случае это – рассмотрение конкретных мотивов на стадии возможного решения, а точнее даже самого действия, которое за данным решением последует, с точки зрения их (решения и действия) соответствия моральному критерию. Речь идет о моральной экспертизе(13) конкретных мотивов в их сугубо конкретном

[16]

приложении. И осуществляется такая экспертиза только идеально, в форме мысленного эксперимента. Она может быть осуществлена идеально, так как вопрос о доверии контролирующей инстанции есть вопрос о доверии действующего индивида самому себе: ведь речь идет о критерии, который задается самим индивидом в том смысле, что он признает его в качестве высшего, последнего критерия и сам добровольно ставит себя под его власть. Она необходимо должна быть осуществлена идеально, так как речь идет о конкретном решении и поступке – провести их экспертизу, эксперимент с ними в реальном режиме означало бы осуществить их, а тогда нечего было бы подвергать экспертизе, проверке, контролю.

Прекрасные, методически хорошо продуманные примеры мысленного эксперимента мы находим в этических сочинениях Канта. Самыми яркими и для понимания характера морального мысленного эксперимента существенно

важными из них являются следующие два(14). Первый призван проверить соответствие максимы воли нравственному закону, второй – идентифицировать мотив морального долга.

Первый – знаменитый пример с торговцем, которому нужно взять деньги в депозит, хотя он при этом знает, что не сможет их вернуть. Он может взять их под ложное обещание вернуть. Перед ним (именно перед самим торговцем, а не перед кем-нибудь) встает вопрос (на который, опять-таки он должен ответить не кому-нибудь, не тому, у кого берет деньги, не нотариусу, не кому-нибудь еще, а самому себе), допустимо ли с нравственной точки зрения давать ложное обещание. Данный вопрос может выглядеть как пример для студентов на логическую ошибку: когда говорится «ложное обещание», уже имеется в виду, что речь идет о нравственно недопустимом деянии, ибо ложное и есть одно из обозначений нравственно недопустимого. Но именно эта видимая ошибка показывает, что назначение морального эксперимента не в том, чтобы доказать человеку необходимость быть моральным, его цель иная – помочь индивиду, желающему быть моральным, остаться таковым также в данной конкретной ситуации(15). Рассмотренный в чисто интеллектуальном аспекте, эксперимент выглядит как подведение частной нормы под общий закон, то есть как формулирование малой посылки силлогизма поступка. Чтобы ответить на свой, в общем-то, риторический вопрос, в котором, как мы видели, ответ уже заложен, кантовский торговец должен решить, может ли ложное обещание, которое было бы ему очень кстати в конкретном затруднительном положении, в котором он оказался, стать всеобщим законом. Говоря по-другому, что случится, если все будут давать ложные обещания, решив, что обещания и должны быть ложными. В этом случае никто не станет верить обещаниям. Следовательно, не поверят и обещанию самого торговца. А он ведь хочет, чтобы ему поверили. Тем самым ложное обещание торговца теряет смысл, в том числе и прежде всего также прагматический смысл, который был основан на том, что ему поверят и его ложное обещание примут за честное. Таким образом, в данном случае максима воли, будучи возведенной во всеобщий (общезначимый) закон, отрицает саму себя. Она не поддается универсализации и по этой причине не может получить нравственного одобрения.

Второй пример этического мысленного эксперимента связан с мотивом нравственного долга. Его задача: выяснить мог ли бы тот или иной поступок быть совершен в силу одного лишь долга. Человеку, задающемуся таким вопросом, необходимо отвлечься от всех конкретных мотивов, в силу которых он заинтересован в данном

[17]

поступке, и ответить себе, совершил ли бы он его, если бы у него не было в том никакой выгоды, понимаемой в широком смысле слова. И если при таком вынесении за скобки всех прочих мотивов, кроме долга как уважения к нравственному закону, поступок, тем не менее, может состояться как поступок данного человека, то его можно признать поступком в силу долга. Разумеется, речь идет о мысленном отвлечении от всех неморальных мотивов, поскольку реально сделать это невозможно. Поэтому-то, считает Кант, долг остается долгом, даже если мы не можем предъявить ни одного несомненного примера поступка, который бы «питался» из одних только чистых источников долга.

Этот эксперимент имеет два подварианта. Первый касается случая, когда максимы воли, в силу которых совершается поступок, совпадают с мотивом долга. Это происходит, например, тогда, когда купец, ведущий свое дело честно, имеет, кроме того, еще и коммерческую выгоду. Хотя честная торговля получает нравственную санкцию и может быть признана поведением по мотиву долга, тем не менее, поскольку она в данном случае сопряжена еще и с выгодой, трудно ответить на вопрос, совершается ли она в силу долга или в силу выгоды. Такое поведение можно признать всего лишь сообразным долгу. Второй относится к случаю, когда максима воли поступка противоречит долгу. Это имеет, например, место тогда, когда честное ведение дел тому же купцу становится в убыток. И если он даже при таком крайне для него неблагоприятном обороте обстоятельств будет оставаться на позиции честности, то тогда определенно можно сказать, что он это делает в силу одного мотива долга. Он поступает не просто сообразно долгу, но ради долга. Этот подвариант эксперимента долга является более чистым. У нас есть больше оснований говорить о мотиве долга тогда, когда он утверждает себя в противостоянии склонностям.

Идеальный эксперимент как форма морального мотивирования поступков не является открытием философов. Он присущ самому моральному сознанию. В частности, он заложен в золотом правиле нравственности и предписывается этим основополагающим моральным требованием в качестве механизма принятия решения. Золотое правило в формулировке Евангелия от Матфея гласит: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». Оно предписывает поступать по правилам, которые действующий индивид находит наилучшим и сам сформулировал бы для людей, если бы он сам задавал нормы межчеловеческих отношений, т.е. по нравственным правилам. Критерием таких правил, согласно логике и смыслу золотого правила, считается готовность индивида самому следовать этим правилам. Здесь индивид предписывает правила самому себе, выставляя себя же на кон в качестве гарантии их истинности. Золотое правило предлагает одновременно процедуру определения таких правил: мысленное переворачивание ситуации поступка, в результате которого действующий индивид из активного начала, субъекта действия, превращается в его объект, страдательное начало, а объект, страдательное начало действия становится его субъектом, активным началом.

Против золотого правила в этических сочинениях часто выставляются доводы, состоящие в том, что оно не блокирует эгоистических устремлений и не может считаться формулой универсальности, что оно не мешает садисту оставаться садистом, преступнику оставаться преступником и т.д. Они в концентрированном виде были сформулированы уже Кантом, который никак не хотел, чтобы его категорический императив путали с тривиальным золотым правилом. «Оно, – пишет он о последнем, – не может быть всеобщим законом, так как не содержит в себе ни основания долга по отношению к самому себе, ни основания долга любви к другим (ведь некоторые охотно согласились бы, чтобы другие не делали им добра, лишь бы не надо было оказывать другим благодеяния), ни, наконец, основания долга из обязательства по отношению друг к другу; ведь преступник, исходя из этого, стал бы приводить доводы против своих карающих судей и т.д.» [\(16\)](#). Что касается основания

долга по отношению к самому себе, золотое правило все-таки дает такое основание и видит его в решимости индивида поставить правило выше себя, подчиниться ему, пожертвовать собой во имя правила. Это, между прочим, очень похоже на основание долга по Канту, если не совпадает с ним, – ведь и у Канта основание долга описывается как готовность поступать вопреки склонностям, т.е. жертвовать во имя долга. Основание долга по отношению к себе является также основанием долга по отношению к другим, ибо прямое требование золотого правила и состоит в том, чтобы не относиться к другим хуже, чем к самому себе. От морального индивида нельзя требовать большего рвения в исполнении морального долга, подобно тому, как от врача нельзя требовать большей честности в исполнении профессиональных обязанностей, чем то, которое он обнаруживает тогда, когда прежде, чем предложить лекарства пациентам, на себе испытывает их пригодность. По поводу того, что «некоторые охотно согласились бы ...», следует заметить: золотое правило рассматривает не возможность для индивида быть изолированным от других, а качество правил, которые его связывают с ними; кроме того, оно не призвано убедить человека делать добро другим людям, а только выяснить, что является добром в конкретной ситуации, подходит ли под его определение добра правило поступка (разве не о том же самом говорит Кант, когда он утверждает: «Тот, для кого нравственность что-то значит, кто не считает ее химерической, лишенной истины идеей, должен вместе с тем признать и приведенный принцип ее»[\(17\)](#)). Наконец, самым непонятным является упрек, будто золотое правило не содержит «основания долга из обязательства по отношению друг к другу», тогда как на самом деле в нем речь только и идет о том, как совершаемым поступком индивиды могут взаимно обязать друг друга. Ведь оно и именуется очень часто правилом взаимности. Преступник как преступник и в самом деле может приводить доводы против своих судей, но не исходя из золотого правила, так как оно (именно для того, чтобы блокировать софистику морального сознания преступника) требует, чтобы преступник, выявляя правило своего отношения к судье, мысленно переместил себя на место судьи, а судью поставил на свое место, и ответил, признал ли бы он правило пригодным также и в этой новой ситуации, т.е. хотел ли бы он, будучи судьей и в качестве судьи действовать как преступник. Золотое правило предлагает преступнику как бы сыграть за судью. И подобно тому, как артист, которому предложили сыграть роль принца, будет стараться вести себя на сцене как принц, даже если он раньше играл одних придворных, ибо в противном случае он не был бы артистом, так и наш преступник, поскольку он честно стремится найти этически санкционированную норму своего поведения во взаимоотношениях с судьей, т.е. действовать в рамках логики золотого правила, будет стремиться встать на точку зрения судьи. По сути дела так же, хотя и в других терминах, рассуждает сам Кант в случае индивида, искушаемого соблазном выйти из затруднительного положения посредством ложного обещания. Золотое правило в этом случае предлагает человеку мысленно поменяться местами с тем, кому он должен дать обещания и ответить себе на вопрос, хотел ли бы он быть обманутым со стороны того, кого он сам намеревался обмануть. Если человек будет мыслить по канону золотого правила, то ответ окажется несомненно отрицательным: поскольку человек задумывается над допустимостью какого-либо действия (в данном случае своего намерения дать обещание, заранее зная, что не сможет его выполнить), постольку он сознает

его нравственную сомнительность (в противном случае он бы не задумывался) и, далее, так как человек не может желать себе зла (а золотое правило исходит именно из такой предпосылки), то он, естественно, не захочет быть обманутым. Следовательно, золотое правило запрещает ложное обещание. Это – та же самая логика, в силу которой максима ложного обещания, помысленная в качестве всеобщего закона, разрушает саму себя.

Таким образом, нравственная мотивация предполагает идеальный эксперимент –

[19]

идеальный и в том отношении, что он осуществляется идеально, в мысли, и в том отношении, что его суть состоит в рассмотрении поступка как возможного в области идеала (царстве целей, говоря языком Канта). Результатом является то, что одни поступки этически санкционируются и ко всем прочим мотивам, побуждающим к ним, добавляется еще сознание их нравственной ценности. Другие поступки бракуются, не получают нравственной санкции, и они могут совершиться только с сознанием их нравственной недопустимости, подобно тому, как продукция может быть выброшена на рынок в обход отдела технического контроля, без сертификата, удостоверяющего его качество. Речь идет не о выделении особого класса собственно нравственных мотивов и поступков, а об оценке всего массива человеческих мотивов и поступков с точки зрения их соответствия нравственному критерию. И самое большее, что может сделать мораль и в чем может заключаться ее назначение как формы практики – это запретить (выбраковать) определенные поступки, наложив на них свое табу.

Бесцельность морального поступка. Как природное действие управляется причинами, так человеческие действия (поступки) управляются целями. Цель – то, ради чего предпринимается действие, действие – то, что ведет к цели, средство ее осуществления. Рассуждая в природных категориях причины и следствия, цель есть следствие, а действие есть причина. В человеческом действии следствие предшествует причине и в этом смысле оно протекает по логике и в направлении, которые прямо противоположны природному действию. Имея в виду именно данное отличие человеческого действия от природного, т.е. его человеческую специфику, человечность, будем его называть поступком.

Единство природного процесса обеспечивается правильным порядком соотношения причины и следствия, когда определенная причина с неизбежностью порождает определенное следствие, а соответствующее следствие не может появиться иначе, как вследствие соответствующей причины. На этих простых истинах покоится вся современная наука. Но как достичь и гарантировать единство деятельного человеческого существования, добиться того, чтобы следствие породило причину, средства соответствовали своей цели? Необычайная острота проблемы связана с тем, что, хотя в поступке следствие предшествует причине, совершается он тем не менее в природном материале, в том единственном мире, в рамках которого такой порядок их соотношения является противоестественным. Тем самым интересующий нас вопрос приобретает такой вид: каким образом, действуя в природном материале и тем самым неизбежно подчиняясь его железному

закону причинно-следственного отношения, которое выступает как необратимость времени, вырваться из цепких лап природного процесса, сделав так, чтобы следствие предшествовало причине, время повернулось в обратном направлении? Или, выражаясь фигурально, как научиться ходить по земле вверх ногами, не сломав при этом себе шею? Все это разные формулировки одного и того же вопроса о том, как сделать так, чтобы средства соответствовали цели, привели именно к той цели, ради которой они запускаются в ход. Еще точнее: как обеспечить такое соответствие средств цели, которое гарантировало бы непрерывное единство человеческого существования в форме целесообразной деятельности?

Обычный, самый распространенный ответ на этот многовариантный вопрос, который дает теория и практикует человечество, состоит в том, что надо ставить осуществимые цели, т.е. те цели, для достижения которых уже имеются в наличии средства. А вопрос о том, имеются такие средства или нет, решается в процессе познания природы, определяется глубиной мысленного, предваряющего проникновения в ее причинно-следственную цепь. Это утверждение, по сути дела, редуцирует целе-средственный тип связи человеческой деятельности к причинно-следственной связи природы. Оно подсказывает человеку, вставшему на голову, чтобы он передвигался с помощью рук так же, как он это делал бы, если бы стоял на ногах. Ориентация на реалистичность целей как условие соответствия средств целям исходит из предположения, согласно которому целесообразная деятельность человека есть продолжение природного процесса – предположения, которое дискредитирует и отрицает эту

[20]

деятельность. Оно дискредитирует ее, так как человеческое целеполагание при такой интерпретации оказывается возможным вписать в природную цепь причинно-следственных связей только в качестве сбоя последней, некоего ее дефекта, ошибки, мутации. Оно отрицает ее, так как гарантированная реалистичность достигается тогда, когда мы движемся от средств к целям, т.е. отказываемся от целеполагания как особой, собственно человеческой формы детерминации и возвращаемся к природно-правильному порядку существования – от причин к следствиям.

Утверждение, согласно которому, для того чтобы достичь цели, нужно ставить достижимые (реалистические) цели, верное само по себе уже хотя бы в силу тавтологичности, нельзя, тем не менее, считать ответом на вопрос о том, как обеспечить соответствие средств целям. Ведь предлагаемое решение состоит в следующем: соответствие средств целям гарантируется тогда, когда сами цели соответствуют средствам, т.е. когда они остаются тем, чем являются по законам природы – следствиями и не претендуют на то, чтобы быть причинами.

Если остановиться на точке зрения целеполагания и понимать его как прорыв по ту сторону, переворачивание природной цепи причинно-следственных связей, то надо признать, что полного соответствия средств целям не может быть в принципе или, как говорят в таких случаях, по определению. Его нельзя достигнуть даже в рамках ориентации на реалистичность целей, их максимально возможное приземление. Этого нельзя было бы сделать уже из-

за ограниченности познавательных, рассчитывающих возможностей человека, ибо какими бы большими ни были объем наших знаний и количество ходов, на которое можно точно рассчитать жизненную игру, они будут ничтожно малы по сравнению с тем, что мы не знаем и рассчитать не можем. Его тем более нельзя достигнуть при серьезном отношении к целеполаганию как целеполаганию, задача которого состоит не в том, чтобы вписаться в природный процесс, а выпрыгнуть из него, и которое поэтому не может не ставить нереалистических, неосуществимых целей. Без этого целеполагание, как таковое, теряет какой-либо разумный смысл и является в лучшем случае пустой иллюзией.

Между целями и средствами всегда существует несоответствие, остается некий зазор. И это до такой степени существенный момент в данном типе связи, что можно утверждать: если нет такого несоответствия, то нет и целей в человеческом содержании этого понятия. Идеальное потому и есть идеальное, что оно выходит за границы реального. Поэтому поступок как целесредственный способ жизнедеятельности всегда непредсказуем, неизбежно содержит следствия, которые не предполагались тем, кто его совершает. Поступок – не только единственно возможный способ ответственного существования человека, но и несомненное свидетельство ограниченности такого существования, – ограниченности, налагаемой на человека самой природой.

Полное, гарантированное соответствие средств целям было бы возможно только в том случае, если бы от самых целей зависело подобрать подходящие для них средства, если бы способность человека властвовать над средствами была бы равносильной его способности ставить перед собой цели, если бы, выражаясь иначе, он мог бы создавать, перестраивать реальные миры с такой же быстротой и легкостью, с какой он это делает в мысли, в мечтах, как если бы он был богом. Увы, человек – не бог, и ему приходится решать свои проблемы в рамках предзаданности природного существования.

Другим решением, обеспечивающим единство целе-средственной связи, вообще делающим ее возможной, является наличие цели или целей, которые содержат свои средства в себе, того, что Аристотель называл высшим благом, некой последней, совершенной, самодостаточной целью, которая никогда не может быть низведена до уровня средств. Отсюда следует, что соответствие средств целям возможно только в поступках, которые содержат свои цели в себе и по этой причине уже не поддаются расчленению на цели и средства, которые ценны сами по себе, а не своими следствиями, т.е. не теми целями, к которым они ведут. Такого рода поступки и

[21]

именуются моральными. Моральный поступок, подобно Спинозовской истине, светится изнутри: это – самоценный поступок в том смысле, что само действие и то, ради чего оно совершается, есть одно и то же. Если максимально возможное соответствие целей и средств, включая и ту их диалектику, по которой цели находят адекватные средства, поскольку они ставятся тогда, когда такие средства уже имеются в наличии, обеспечивается научным знанием и всеми связанными с ним технологиями, то ответственной за их

несоответствие, за неизбежно остающийся зазор между ними является мораль.

Научное знание решает свою задачу тем, что максимально объективирует человеческую деятельность, рассматривает ее с точки зрения включенности в природно-необходимый процесс и зависимости от него, отвлекаясь при этом от человеческой способности целеполагания и обрубая эту способность в той части, в какой она выходит за возможные по законам природы рамки. Мораль решает свою задачу прямо противоположным образом: она замыкает деятельность на внутреннее, субъективное я, которое призвано обеспечить саму способность свободного целеполагания, ее незаменимое место в человеческой жизнедеятельности, связано с тем, что она есть, говоря словами Канта, причинность из свободы.

Место морали, откуда она произрастает и где властвует, – в зазоре между целями и средствами, заключающем в себе невероятные возможности и столь же невероятные опасности. Этот зазор есть пространство свободы и риска. Здесь прорывается природная оболочка и происходит чудо превращения естественного существования человека в его историческое развитие. Только там, где цели человека выходят далеко за его природные границы и тем самым становятся нереальными, начинается «авантюра» истории и появляется мораль, назначение которой – быть страховочным механизмом этой авантюры. Мораль ограничивает историческое пространство зазора между целями и средствами таким образом, чтобы свобода не была настолько большой, когда цели могут потерять всякую связь с реальностью, стать пустой фантазией или опасным, разрушительным для человеческой природы сумасбродством, а риск не был настолько малым, когда цели могут раствориться в реальности и потерять свое качество сил, возвышающих человека над ограниченностью природного существования. Как же она решает эту задачу?

Мораль задает мотивы и поступки, которые являются абсолютно недопустимыми, и тем самым как бы очерчивает условный круг, внутри которого только и может состояться «игра» истории, разрешается строить искусственный мир культуры. Мораль не говорит, что и как надо делать внутри этого круга, по каким правилам играть «игру» (в этом случае она подменила бы собой все другие формы культуры или по меньшей мере осуществляла бы за ними надзор, к чему, как мы знаем, скатывались иногда теоретизирующие и еще чаще практикующие моралисты), она говорит только о том, чего не надо делать, чтобы не прекратились сама «игра», история, культура. В отличие от научного, практически-целесообразного взгляда, рассматривающего человеческие действия со стороны порождающих их условий, неизбежных следствий, вероятных отклонений, сопутствующих эффектов и т.п., и обеспечивающего тем самым соответствие целей и средств в рамках материального единства мира, моральный взгляд отвлекается от их природной обусловленности так, как если бы им ничего не предшествовало и ничего за ними не следовало, и они были бы целью сами по себе, рассматривает и принимает их в качестве свободных поступков. Наличие именно таких бездоказательных поступков является доказательством возвышения целей над средствами, а готовность человека на самом себе испытать сопряженный с ними риск является гарантией того, что это

возвышение не выйдет за пределы природных возможностей, вне которых целеполагание теряет свой смысл.

И научный и моральный анализ в конечном счете заканчиваются выводами, имеющими императивный характер. Императив есть команда к действию, своего рода пропуск на выход, который получают волевые импульсы. Разумеется, сами императивы не одинаковы, и Кант указал на это различие, подразделив их на безусловные

[22]

(категоричные) и условные (гипотетические). Но именно это разведение императивов по двум разным рубрикам показывает, что императивность не является специфицирующим признаком ни одной из них. Особенность морального императива заключается не в том, что он является императивом в большей мере, чем другие императивы, например, те же предписания врача, о которых говорит Кант; гипотетические императивы в рамках своих гипотез (целевых условий) не менее категоричны, чем они. Она заключается вообще не в императивной форме, а в способе ее обоснования. Гипотетичность императивов связана с научно-объективированным подходом к деятельности, решающим применительно к каждой ее сфере задачу максимально возможного соответствия средств целям. Категоричность императивов связана с необходимостью заполнения того вакуума, который образуется в результате того, что это соответствие никогда не может быть максимальным (полным). Они, эти два класса императивов, возникают в рамках различных подходов и могут быть редуцированы к ним. В одном случае речь идет о рассудочно-прагматичном подходе, направленном на то, чтобы приземлять сами цели (формулировать их с учетом возможных средств реализации) и подбирать средства, необходимые для их осуществления. Во втором случае речь идет о моральном подходе, направленном на то, с чем не считающееся возвышение целей и имеющее своим предметом поступки, которые являются средствами в той же самой мере, в какой они суть цели. Если первый подход удерживает нас в сфере реального, имеет дело с фактами и пользуется описательным языком, выдержан по преимуществу в изъявительном наклонении, то мораль перемещает поступок в сферу идеального, имеет дело с желаниями и выдержан по преимуществу в сослагательном наклонении.

От сослагательного наклонения к повелительному. Этики видят в моральном языке главным образом высказывания со связками «есть» и «должно», которые роднят мораль в одном случае с наукой, в другом случае с правом, а не уделяют достаточного внимания связке «бы» («как если бы»), которая задает модальность сослагательного наклонения и является для понимания специфики морали более важной, чем две другие. Принципиальное суждение на этот счет, которое, на мой взгляд, достойно и способно так же радикально изменить направление этических исследований, как в свое время знаменитое замечание Д. Юма (хотя, к сожалению, до настоящего времени этого и не случилось), и которое для его автора (как, впрочем, и упомянутое замечание Юма для самого Юма) было всего лишь одним из доказательств ошибочности критикуемой им позиции (в данном случае метафизической этики), но не существенным моментом собственной теории, мы находим в «Принципах этики» Дж. Мура: «Мы используем одни и те же слова, когда высказываем этическое суждение о предмете,

существующем в действительности, и когда мы его высказываем о предмете, существование которого мы считаем только возможным. В этой языковой двусмысленности мы имеем, следовательно, возможный источник ошибочных точек зрения на соотношение истин, касающихся действительности существования чего-то, и истин, касающихся оценок»[\(18\)](#).

Моральные оценки, которые связаны с моральным долгом так, что одно, несомненно, подразумевает другое (сказать «это – добро» равносильно тому, чтобы сказать «делай это» и, наоборот, сказать «делай это» равносильно утверждению «это – добро») и которые поэтому являются единственно возможным основанием долга, в живом языке высказываются в изъявительном наклонении с помощью связки «есть–» так же, как и суждения о фактах. Между тем они таковыми определенно не являются. Когда, например, кто-то говорит о моем поступке: «это – нехорошо, подло», то он ничего не говорит о материи поступка, в последнем даже при самом тщательном анализе нельзя найти никакого вещества подлости, тем более, что он может вообще не содержать никакого вещества (например, в случае когда поступок состоит в том, что что-то не сделано) или содержать такое вещество, которое в иной ситуации или иным человеком

[23]

может быть оценено прямо противоположным образом. Избранная форма суждения неадекватна его сути. Чтобы оправдать эту форму, можно было бы предположить, что в оценке человек просто выражает (описывает, констатирует) свое мнение или свои чувства («я думаю, что это нехорошо», «я чувствую, что это – нехорошо»). Как известно, были философы и даже школы, которые склонялись к такому толкованию. Однако совершенно очевидно, что моральная оценка есть нечто совершенно иное, более сильное и важное, чем мнение или ощущение. Сказать: «Я думаю, что ты ошибся (например, неправильно выбрал профессию)» или «мне не нравится то-то (например, твои шутки)» и сказать «ты поступил подло (например, предал друга)» – значит сказать разные вещи. В первых двух случаях речь действительно идет о мнении и чувствах того, кто говорит. Третье утверждение никак нельзя отнести к разряду субъективных, оно взвешивает поступок на таких весах, которые отделяют хорошее от плохого с такой же объективностью, с какой истина отделена от лжи. Когда говорится «ты поступил подло», то то, что в данном случае имеется в виду, можно выразить следующим образом: ты поступил так, как (и далее идут предложения с «бы») ... «не следовало бы ни в коем случае поступать», – «не поступил бы тот, кто поступает морально», «я бы на твоём месте никогда не поступил» и т.д. Моральная оценка всегда есть род эксперимента, когда то, что оценивается, мысленно взвешивается на идеальных весах морали. Дать моральную оценку чему-то – значит помыслить это как то, что может иметь место в идеальном царстве. Можно ли это принять как то, что могло бы быть, если бы совершалось в идеальном мире (по законам морали так, как я сам бы это совершил, если бы ничего этому не мешало...) – такова структура моральной оценки, совпадающая с модальностью сослагательного наклонения и требующая соответствующего языкового выражения.

Преобладающая в моральной практике неадекватная языковая форма оценок в целом объясняется укорененным в религии и философском идеализме

убеждением (предположением), согласно которому идеальный, морально-совершенный мир обладает бытием, существует особым неземпирическим существованием (в качестве потустороннего царства, в некоем умном месте и т.д.). Отнесенность к этому миру, выражаемая в моральных оценках, фиксируется в предложениях со связкой «есть», как если бы это были утверждения о фактах. Изъявительное наклонение морального оценивания преобладает в живом языке, но не является единственным. Существуют также яркие и весьма показательные примеры сослагательного наклонения в языке моральной оценки. Самый характерный из них – золотое правило нравственности.

Золотое правило – во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, поступайте и вы с ними – исходит из мира идеальных поступков в том виде, в каком он конструируется тем, кто стоит перед вопросом о том, имеет ли он моральное право на предстоящий поступок. Это – мир, в котором совершаются только такие поступки, на которые действующий индивид дает свое согласие и ни один из которых не может обернуться против его воли как доброй воли, а тем самым и против доброй воли вообще.

Важно подчеркнуть: когда говорится «во всем как хотите» (хотели бы), речь идет именно о доброй воле, идеальных устремлениях индивида, а не его особенных чувствах, побуждающих к данному поступку, что подтверждается словами, определяющими предмет хотения: «чтобы с Вами поступали люди». Существуют формулировки золотого правила (например, русская пословица «чего в другом не любишь, того сам не делай»), обязывающего индивида исходить из норм, которые он предъявляет другим, без обратного их примеривания на самого себя, т.е. норм, которые он находит наилучшими и дал бы миру, будь сам тем, кому дано устанавливать такие нормы. Одновременно золотое правило – и это его центральный пункт – решает задачу моральной экспертизы ситуации поступка, в которой индивид находится. Оно формулирует механизм такой экспертизы. Для этого предлагается рассмотреть поступок как возможный в идеальном мире, с тем чтобы выяснить, подходит ли он под определение доброй воли, под тот принцип, которым с точки зрения автора поступка

[24]

должны были бы руководствоваться люди в своих взаимоотношениях. Речь идет об уже рассматривавшемся мысленном эксперименте, в ходе которого действующий индивид отвлекается от того, что он есть автор поступка, вынося тем самым за скобку порождающие его особенные чувства, и ставит себя на место того, кому предстоит принять на себя тяжесть объективных последствий поступка. Каждый поступок преследует какую-то цель, прагматический взгляд обязывает продумать (рассчитать) поступок таким образом, чтобы он максимально данной цели соответствовал. Золотое правило предлагает вырвать поступок из целе-средственной цепи и рассмотреть его сам по себе, как если бы он был целью и средством одновременно, что и достигается в результате взаимного перемещения активной и пассивной сторон поступка, когда поступок, приемлемый в качестве цели, испытывается на предмет того, может ли он быть приемлемым также в качестве средства. И только после такого идеального испытания поступка и в том только случае, если он его

выдержит, сослагательное наклонение речи переходит в повелительное и поступок вменяется в обязанность через категорическое «поступайте».

На примере золотого правила видно, что специфичным для морального языка является не повелительная модальность поступка, а сослагательная модальность обоснования его морального качества. Это тем более так, что поступок перед тем, как он попадает на суд морали, уже вменен в обязанность в том смысле, что имеет свои достаточные основания и помимо морали, для того чтобы совершиться. И задача морального суда заключается только в том, чтобы ответить на вопрос, может ли вполне готовый совершиться поступок получить также и моральную санкцию. Моральный суд и есть суд, где судья и подсудимый легко меняются местами, потому что они представлены одним и тем же человеком, где человек сам судит себя. И состояться он может только в идеальной сфере (мысленно, в душе) и в сослагательной форме.

Это особенно хорошо видно, если сопоставить золотое правило с другими предшествующими и сопутствующими ему императивами поведения – табу, талионом, религиозной заповедью, правовой нормой. Ни один из этих императивов по степени своей категоричности, если можно так выразиться, не уступает золотому правилу, каждый из них по этому критерию превосходит его. Табу и талион столь категоричны, что их соблюдение и несоблюдение точь-в-точь совпадает с линией, отделяющей жизнь от смерти; Дж. Фрэнгер описывает случаи, когда люди, нарушившие табу, умирают из-за последовавшей за этим глубочайшей психофизиологической травмы, также широко известно, что те, на ком лежит обязанность кровной мести, оставляют в сторону все другие помыслы и живут только для того, чтобы выполнить эту обязанность. Религиозная заповедь по определению настолько категорична, что с ней ничто не может сравниться; как мы узнаем из Ветхого завета, Бог, дав свои заповеди, сказал, что он предложил жизнь, что равнозначно их исполнению, и смерть, что равнозначно отступлению от них (Втор. 30,15); именно так они истовыми верующими и воспринимаются, о чем свидетельствуют многочисленные исторические факты гибели за веру в прошлом и настоящем. О категоричности норм права и говорить не приходится, если, конечно, совершая насилие над понятиями, не пытаться гарантирующее их категоричность наказание выдавать за их гипотетическое условие. Словом, императивность, как и ее категорический характер, есть то, что роднит золотое правило с указанными способами регуляции поведения – ведь и оно однозначно требует: «поступай», «делай». Отличает же его от них самым очевидным и радикальным образом характер аргументации, способ обоснования, который представляет собой испытание на автономность. Человеку, задумывающемуся над нравственной допустимостью своего поступка, золотое правило предлагает ответить на вопрос: «является ли норма этого поступка такой нормой, которую бы, несомненно, установил он сам, если бы ему было дано безраздельное, неограниченное право устанавливать такие нормы?» Или, говоря по-другому, «оставил ли бы он данную норму в идеальном мире идеальных людей, если бы он сам создавал этот мир?».

[25]

В осмыслении сослагательной модальности морали и выправлении морального языка огромная заслуга, как это на первый взгляд ни покажется

странным, принадлежит Канту(19). Кант, отталкиваясь от запечатленной в моральном языке видимости обыденного нравственного познания, состоящей в том, что моральная необходимость имеет абсолютный характер, и, оставаясь в пределах этой видимости, пришел к выводам, которые по существу разрушали традиционный образ морального абсолютизма и открыто были направлены против вытекавшей из него моральной тирании. В доказательство достаточно сослаться на два хорошо известных, но, тем не менее, никогда, насколько мне известно, под этим углом зрения не рассматривавшихся обстоятельства. Во-первых, Кант насытил этическое рассуждение сослагательным наклонением до такой степени, что оно по этому критерию очевидным образом отличается от гносеологического рассуждения. Речь идет не просто об обилии в этических текстах соответствующего грамматического оборота, знаменитом кантовском «als ob» (как если бы), хотя, разумеется, и об этом тоже. Сослагательность является существенным элементом самой формулы категорического императива, что многократно подчеркивается и выделяется Кантом. Содержащиеся в ней «можешь пожелать» однозначно читается «как если бы пожелал». Кант, дав свою первую и основную формулу категорического императива («поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»), тут же через предложение уточняет: «Поступай так, как если бы ...»; чуть дальше: «совершать каждый поступок не иначе как по такой максиме, которая могла бы служить всеобщим законом»; в связи с понятиями умопостигаемого мира и царства целей, благодаря принадлежности человека к которым категорический императив оказывается возможным, следует разъяснение: «если бы я был только таким членом, все мои поступки всегда были бы...»(20).

Во-вторых, моральный абсолютизм Кант отождествляет с автономией воли, которая состоит в том, что воля не признает над собой иного закона, кроме своего собственного. Как подчеркивает Кант, категорический императив «предписывает ни больше ни меньше как эту автономию»(21). Соответственно «этическое законодательство... – это такое законодательство, которое не может быть внешним»(22), что кардинально отличает его от юридического. Не какая-то совокупность обязанностей отделяет мораль от права, а способ обязывания. «В этике закон мыслится как закон *твоей* собственной воли, а не воли вообще, которая могла бы быть и волей других, и в таком случае мы имели бы правовой долг»(23). Абсолютность, категоричность морали – это

[26]

сугубо внутренний духовный акт, который касается только максим поступков, а не самих поступков. Поэтому обязательность этического долга Кант называет долгом в широком, т.е. в переносном, смысле слова в отличие от собственно долга или долга в узком значении термина, каковым является правовой долг. Долг добродетели – это несовершенный долг именно потому, что он касается максим человека и в нем нет той однозначности, которая есть в долге права. Абсолютность, следовательно, – это внутреннее пространство индивида, способ, каким в нем соединяются лицо и личность; она приобретает регулятивную действенность как его отношение к самому себе, но не к другим индивидам, точнее, как отношение к другим, заданное исключительно через отношение к самому. Кант не только загонял мораль во внутрь, полагая, что

абсолютное добро возможно только как добрая воля. Плюс к этому выясняется, что и этот, так сказать, внутренний долг не является совершенным долгом или долгом в узком смысле, т.е. не обладает той однозначностью, которая свойственна императиву права, так как «человеку не дано проникнуть в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и в ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности»[\(24\)](#).

Сослагательная модальность означает, таким образом, что мораль есть, выражаясь фигурально, своего рода якорь свободы, некая идеальная точка отсчета, ориентируясь на которую индивид идентифицирует себя в качестве личности и сознает способным к ответственному поведению. Это – форма самообязывания, и ничего иного категорическая императивность морали не означает. Без самообязывания было бы невозможным обязывание. Без морального долга нельзя было бы говорить о долге в его конкретных (профессиональных, гражданских, семейных и пр.) разновидностях. Моральная обязанность (если воспользоваться этим близким понятию долга, но не совпадающим с ним понятием)[\(25\)](#) есть обязанность, которая обязывает даже тогда и прежде всего и даже лучше всего тогда, когда не существует других обязанностей. Она есть сама способность иметь обязанности – действовать не просто по закону, а на основании представления о законе, т.е. действовать ответственно. Императивная форма морали не выражает специфики собственно моральных обязанностей. Она получает объяснение как моральное обоснование обязывающего поведения.

В рамках теории Канта императивность морали связана с тем, что ее внешним дополнением является право; царство морали – максимы воли, царство права – поступки. Право здесь выступает как прикладная этика. Оно становится таковой благодаря тому, что этика делегирует ему свои категорические полномочия. Выражая ту же мысль иначе, можно сказать, что этика формулирует нравственный закон таким образом, чтобы обосновать и оправдать категорическую императивность права. Правовой императив более категоричен, чем религиозная заповедь или норма обычая; строго говоря, только он и есть категорический императив в собственном смысле слова. Ведь право не интересуется в индивиде ничем, кроме его вменяемости, способности быть лицом, совершающим поступки, а в действии не интересуется ничем, кроме того, что оно совершено неким лицом, право соединяет индивида и действие только в одном сугубо формальном отношении – в качестве абстрактных элементов закономерной связи, не видя в них ничего, кроме того, что один есть причина, а другое есть действие. Словом, императивная форма морали получает объяснение и оправдание как обоснование права, занимающего пустующее (на самом деле правильной было бы говорить не «пустующее», а «освободившееся», имея в виду, что ранее, в рамках аристотелевской этики и обобщаемой ею общественной практики, в качестве прикладной этики выступала политика) место прикладной этики.

Задача морали (морального самообязывания) не только в том, чтобы сделать

[27]

возможным ответственным поведением, «объяснить способность обязывать других»(26). Мораль не может ограничиваться объяснением, идеальным (мысленным) экспериментированием, в этом случае она была бы видом гносеологии. Моральное мышление ценно только как моральное действие; да и мышление в целом становится моральным только тогда, когда приобретает самообязывающее значение. Задача морали состоит еще и даже прежде всего в том, чтобы быть пределом, ограничением внешней сферы обязывания, удерживающим ее от саморазрушительных крайностей. Оставаясь же в форме максим, будучи только доброй волей, мораль не способна выполнить эту задачу. Поступки могут быть ограничены только поступками. Мы оказываемся перед труднейшим для этической теории вопросом, как возможен нравственный поступок?

Почему моральные абсолюты могут быть только запретами?

Сослагательные предложения того типа, которые адекватны моральной оценке («было бы хорошо»), говоря о возможном, предполагаемом, мыслимом, говорят в то же время о том, чего на самом деле нет. Их предпосылкой являются отрицательные индикативные высказывания (когда утверждается, например, «вы бы проиграли», «вы бы чувствовали себя скверно», то есть имеется в виду, что фактически вы не проиграли и не чувствуете себя скверно)(27). Если само моральное обязывание нельзя ни обосновать, ни даже выразить иначе как в сослагательном наклонении, то это означает, что его фактический смысл, который можно передать как описание реальности в изъявительном предложении, заключен в отрицании. Мораль как особый (ирреальный) способ обязывания делает лишь возможными все реальные обязанности и ответственна именно и только за их возможность, но сама возможность она задает предметно через обозначение того, что ей противоречит. Моральное обязывание не только условие возможности реальных обязанностей, но одновременно и их деятельное ограничение. Его реальность (фактичность, предметность) является отрицательной. Мораль говорит не о том, что делать (о том, что делать, говорят и учат людей астрономия, биология, диетология, юриспруденция, политология, косметология и многие-многие другие формы знания и практики), а о том, чего не делать. По широко распространенному и культивируемому этикой мнению мораль представляет собой одно из высших проявлений свободно-исторической жизни человека. Но не менее основательным будет предположить, что она есть также нижний порог, с которого свободно-историческая жизнь человека только начинается. Недвусмысленно и предметно обозначить эти границы было одной из постоянных и ключевых задач этики.

Существуют теоретические попытки придавать большое значение различию между моральным запрещением и моральным разрешением, в частности, различию между негативной и позитивной формулировкой золотого правила нравственности. На самом деле это различие не так важно, каким оно на первый взгляд представляется; моральное разрешение (поощрение) поступка фактически означает не больше того, что оно не запрещено. Ведь смысл морали в структуре мотивации состоит только в том, чтобы отнестись к мотивам поступка (оценить их) на последней стадии – стадии решения, когда они уже оформились и готовы перейти в действие, и отнестись в очень простой, ясной и определенной форме, которая умещается всего в два слова: «да» или «нет». Так как основания для «да», для положительного ответа в

отношении поступка уже налицо и даны в конкретных мотивах, связанных с содержанием поступка и побуждающих к нему, то действительная задача морали состоит в том, чтобы в каких-то случаях все-таки, несмотря ни на что, сказать «нет». Обращаясь еще раз к Канту, уместно заметить, что хотя категорический императив с формально-языковой точки зрения является утвердительным суждением, тем не менее его действительный, многократно подчеркнутый самим автором регулятивный смысл состоит в том, чтобы *ограничить* максимы условием общезначимости. В этике максимы «рассматриваются

[28]

как такие субъективные основоположения, которые только пригодны для всеобщего законодательства, а это лишь негативный принцип (не противоречить закону)»(28). Позитивная формулировка («поступай так...»), как и реальный смысл морального знака одобрения, сопровождающего конкретные действия, означает только то, что поступок прошел испытание на предмет того, не является ли содержащаяся в нем, условно говоря, доза яда смертельной, и она оправдана как требование все поступки пропускать через такие испытания, призыв к постоянному нравственному бодрствованию.

Разумеется, позитивные и негативные описания какого-либо предмета вообще взаимосвязаны между собой таким образом, что одно переходит в другое (по Спинозе всякое определение есть ограничение). Однако случай моральной санкции особый, так как здесь отрицание и есть единственное позитивное утверждение, и моральное одобрение поступков, в результате которого последние могут считаться моральными, совершенно ничего не говорит о самих поступках и их мотивах, кроме того, что они морально не запрещены. Можно сказать, что в случае морали негативные определения до такой степени преобладают над позитивными, что именно их следует признать адекватными самой природе данного феномена. Это аналогично тому, как о том, чего мы не знаем, мы не можем сказать ничего, кроме того, что это есть то, чего мы не знаем, обозначив его через условно принятый для таких случаев знак «X». Конечно, когда о мотивах говорится, что они морально не запрещены, то все-таки им дается какая-то нравственная характеристика. Признав это, следует, однако, добавить, что моральная квалификация мотивов является предельно общей и не проводит между ними совершенно никаких внутренних различий, она объединяет все морально одобряемые (не запрещенные) поступки в нечто единое. Между «X» в социологии и «X» в астрономии, наверное, есть различие, но в том качестве, в каком они обозначаются как «X», они тождественны. Действия милиционера, прогоняющего попрошайку с тротуара, и действия прохожего, который подает ему милостыню, – во многих отношениях разные действия, но, поскольку (если) они нравственно не запрещены, то между ними с этической точки зрения никакой разницы нет. Когда же в моральной санкции конкретного поступка видят нечто большее, чем отсутствие морального запрета, то тогда во всю ширь открывается дверь для морализирующей демагогии, для того чтобы думать и утверждать, что уже в рамках очерченного моральными запретами круга какие-то люди и действия являются более моральными, чем другие. То тогда у того, кто подает милостыню нищему, появляется основание и соблазн считать, что он лучше милиционера, который этого нищего прогоняет.

Среди аргументов, объясняющих, почему нравственные требования приобретают действительную форму конкретных поступков только в качестве запретов, самыми существенными, на мой взгляд, являются следующие три.

Во-первых, нравственный мотив в силу идеальности или, что одно и то же, в силу своей вторично-контролирующей функции сам по себе не может стать максимой поступка, породить поступок, он может только воспрепятствовать ему совершиться. В сложной структуре поведения есть только одна точка, где мораль может стать властной, действенной силой – это точка перехода мотива в действие, поступок. И ее власть состоит только в том, что она может на этот переход наложить запрет. Любое позитивное действие, сколь бы большого возвышения, даже героизма оно не потребовало от того, кто его совершил, содержит в себе элемент нравственной сомнительности в том смысле, что всегда можно найти также привходящие (внеморальные) субъективные основания, которые подвигли человека к нему. Нравственно чистым может быть только поступок, который не совершен, – поступок, от которого человек отказался, несмотря на давление внутренних и внешних обстоятельств.

Во-вторых, если даже допустить, что были бы возможны позитивные поступки, субъективным принципом которых являются исключительно моральные мотивы, они не могли бы стать общезначимыми, так как поступок всегда связан с частными,

[29]

особенными обстоятельствами. Общезначимость (а это наряду со свободой есть непрменный признак моральной автономии) может приобрести предметно-поведенческую конкретность только в отрицательном действии(29). Нельзя помыслить, чтобы все (особенно, если учесть, что речь идет об изменчивом, постоянно расширяющемся множестве людей) делали одно и то же. Но вполне можно предположить обратное: все люди могут быть едины в том, что они что-то не делают из того, что они могли бы и хотели бы сделать. Как свидетельствует история, позитивные формы нравственно общезначимого поведения неизбежно приобретали культовый характер, переставая тем самым (по крайней мере, отчасти) быть индивидуально-ответственными. Кроме того, пространство нравственно-культового поведения – и именно потому, оно культовое и замкнуто на что-то определенное, единичное, частное (лицо, место, вещь и т.д.) – всегда оказывалось уже человечества в целом. Все вместе, увы, не могут поклоняться даже одному абстрактному богу.

В-третьих, не только нижняя (исходная) граница человеческого пространства, создающая только возможность свободного развития, но и его верхний предел, совпадающий с бесконечностью человеческого совершенствования, может быть очерчен только через отрицание. Идеальная устремленность морали реализуется в осознании человеком своего несовершенства (несоответствия идеалу, удаленности от него) – осознании, которое в процессе совершенствования становится только глубже, острее, значимее и парадоксальным образом выступает в качестве его несомненного индикатора. Действительная моральность человека заключена не в том, где он находится – дальше или ближе к идеалу, ибо как бы близок к нему он ни был, расстояние

от него до идеала, понимаемого как бесконечность в совершенстве, будет бесконечным – она заключается только в том, чтобы идти по узкому пути морального совершенствования, идти быстрее и смелее, падая, сбиваясь, но вновь и вновь поднимаясь, возвращаясь на него, как вернулся в дом отца блудный сын из известной евангельской притчи.

Запреты были и остаются основной формой моральных требований. Иллюстрация и доказательство этого – кодекс Моисея, с его «не убий», «не кради» и др., являющийся до настоящего времени основой нравственной жизни культурных миров иудаизма, христианства, ислама. И не только он. Этическим ядром жизнеучения Будды является ахимса (невреждение, ненасилие). Конфуций на вопрос ученика о слове, которым можно было бы руководствоваться всю жизнь, ответил: «Не делай другим того, чего не пожелаешь себе». Запреты не только преимущественная, превалирующая форма нравственной жизни; они являются также и самой действенной ее формой. За запретами стоят такие поступки, которые легче идентифицировать и труднее прикрывать софистикой морального лицемерия, чем позитивные действия; монаху-бенедиктинцу, наверное, проще было ответить себе на вопрос, соблюдает ли он норму «не прелюбодействуй», чем удостовериться в том, что он трудится в поте лица своего.

В истории культуры нравственность явлена также в форме позитивных предписаний и они, разумеется, также обладают своей мерой действенности. Их можно разделить на два больших класса: всеобще-локальных и всеобще-всеобщих.

Всеобще-локальными являются требования, придающие каким-то локальным действиям и формам поведения нравственно-обязывающий смысл. Таковы, например, конфуцианский трехлетний траур по умершим родителям, обязательная ежедневная пятикратная молитва мусульман, пуританская бережливость, коммунистическое служение интересам рабочего класса, государственный патриотизм и т.д. Во всех этих

[30]

случаях мораль замыкается на конкретные формы деятельности, которые являются наиболее важными в рамках той или иной общности, сфере деятельности. Так, например, патриотизм имеет решающее значение для существования независимых национальных государств; поэтому в рамках стимулирования патриотического поведения и для его максимально возможного усиления оно поднимается до уровня морального долга. Таков механизм всех всеобще-локальных норм; он состоит в том, что тем или иным относительным нормам придается абсолютный статус. Отсюда – внутренняя напряженность всеобще-локальных норм; будучи формой сплочения, они являются одновременно источником раздоров. Тех, кого они соединяют, они через это соединение противопоставляют всем другим, кто не охвачен соответствующей локальной нормой. То, что для мещанина – знак высокого нравственного качества, для аристократа – тавро нравственной низости. То, что свято для одного государства, для другого оказывается безразличным или даже достойным поспрашивания. То, что в одну эпоху вызывает нравственный трепет или ужас, в другую становится обыденным делом. Когда-то профессиональный труд считался малопочтенным занятием. Сейчас он стал

основной формой общественного самоутверждения человека. Такого рода изменения нравов – вещь хорошо известная. В наше динамичное время они происходят (иногда многократно) на протяжении жизни одного и того же поколения. Но если один и тот же предмет может получить противоположную нравственную оценку, то это как раз и означает, что сама нравственная оценка не зависит от ее предметного содержания. Во всеобще-локальных нравственных требованиях нравственное совпадает со всеобщим (идеей общезначимости, абсолютности), а локальное (т.е. предметное содержание) оказывается по отношению к нему внешним, случайным. Соответствующие им поступки идут в паре с моралью, как бы в союзе с ней, содержат некий признак, позволяющий считать их моральными, но сами по себе моральными не являются.

Всеобще-всеобщие позитивные моральные нормы или являются разными вариантами требования быть моральными (как, например, требования любить людей, делать добро, быть человечным и т.д.) или утверждают моральную автономию, а тем самым и саму всеобщность в качестве критерия моральности. В первом случае нравственные требования не предполагают строго очерченных конкретных поступков и не могут считаться указаниями к действию, а в лучшем случае его общим принципом; так, требование «стремиться к добру, делать добро» не является выводом из силлогизма поступка, хотя внешне и претендует на это, оно повторяет общую посылку, не опосредуя ее малой, частной посылкой, и представляет собой тавтологическое утверждение, ибо добро по определению есть то, к чему человек стремится, что хочет делать. Во втором случае также не предписывается никаких конкретных поступков, а только ограничивающее их условие, каковым и является всеобщность (общезначимость) в том виде, в каком она задается самим действующим индивидом. Типичным примером всеобще-всеобщих норм этого типа является золотое правило нравственности в позитивной формулировке.

Моральное действие (поступок), как действие, которое совершается в силу одной лишь моральной мотивации и за все последствия которого, включая даже самые отдаленные, его автор несет всю полноту ответственности, возможно только в отрицательном варианте. Отрицательное действие можно уложить в формулу: «хочется, но нельзя». Здесь существенно не то, что его нельзя совершить. Механизм блокирования желаний не имеет специфически нравственного происхождения; он вмонтирован во всякую рассчитывающую способность, реализующуюся в цепочке следующих друг за другом деятельных актов и в этом качестве присущ также животным; без умения ограничивать себя невозможно никакое целесообразное действие. Мораль застаёт действие в тот самый момент, когда идет последнее взвешивание всех его «за» и «против», когда оно еще, говоря абстрактно, могло бы быть запрещено также и по чисто прагматическим мотивам, являющимся по отношению к данному действию не менее внешними, чужеродными, чем моральные мотивы. В моральном выборе существенно то, что нельзя совершать *это* действие. Тем самым основная нагрузка, связанная

[31]

с нравственным выбором, падает на определение того, не относится ли данное действие к разряду тех, которые нельзя совершать ни при каких

обстоятельствах. Речь идет об интеллектуальном анализе действия с точки зрения его приемлемости по моральному критерию. Операция универсализуемости становится в данном случае решающей: установление того, что действие не универсализуемо, не могло бы быть совершено по моральным основаниям, является одновременно и решением о его недопустимости.

Позитивное нравственное действие протекает по другой формуле: «не хочется, но надо». Здесь нравственное решение уже дано до действия, и задача заключается в том, чтобы оно стало его единственным позитивным основанием. Для этого надо определить, можно ли считать его таким действием, к которому не толкает ничего, кроме морального мотива, что у человека к нему не только нет никакой склонности, но оно враждебно его склонностям. Анализ, который в данном случае предполагается, является сугубо психологическим и именно по этой причине бесперспективным. Задача – захотелось ли бы человеку совершить некое действие, если бы у него не было для этого никаких иных мотивов, кроме моральных и если бы все иные мотивы были этому враждебны – не имеет решения, уже хотя бы потому, что моральный выбор сам по себе сопряжен с особым рода эмоциональными переживаниями (даже Кант говорил о моральном чувстве), которые, как мы уже отмечали, можно идентифицировать в лучшем случае задним числом. Императивная форма (надо), в которой предзадано позитивное действие, остается его единственным основанием; облакаясь в моральную терминологию оно, быть может, оказывается более категоричным, но не становится автономным. В негативном действии, напротив, как мы видели выше, императивная форма есть лишь оформление автономного решения индивида.

Словом, в случае нравственно отрицательного действия отсчет ведется от самого действия и речь идет о подведении частного под общее. В случае нравственно положительного действия отсчет ведется от принципа, закона и речь идет о выведении частного из общего, а говоря еще точнее, о том, может ли общее существовать в качестве частного, т.е. само по себе быть частным. Насколько и с логической, и с онтологической, и с психологической точек зрения оправдана первая процедура, настолько же во всех этих аспектах бессмысленна вторая. В самом деле, мы можем ставить и искать ответ на вопрос, является ли, например, найденный в лесу гриб съедобным, и вполне понятно, почему такой вопрос интересует людей и постоянно ими решается. Но совершенно бессмысленным, зряшным был бы вопрос о том, может ли существовать съедобное само по себе так же, как этот заинтересовавший нас гриб, и совершенно непонятно, в какой связи вообще такой вопрос мог бы встать перед человеком и психологически взволновать его.

Мудрец может быть созерцателем и анахоретом, добрый человек – нет. Добро деятельно и обнаруживает себя в отношениях между людьми. Поэтому человек, чтобы быть добрым, должен быть активным и нуждается в других людях, по отношению к которым он только и может обнаружить свою добродетельность; не случайно добро в общественном сознании ассоциируется в первую очередь с делами милосердия. В то же время, согласно мнению, в котором единомышленны и философы, и моралисты, и простые люди, считается, что добрые дела надо совершать скрытно – их нельзя выставлять напоказ, в них нельзя сознаваться самому себе;

милостыню, учит Иисус, надо творить тайно, так, чтобы левая рука не знала, что делает правая. Этот парадокс – добро должно быть деятельным и скрытым одновременно – получает разрешение в рамках развиваемого нами взгляда о моральных запретах и отрицательных поступках(30). Поступок, который запрещен, есть поступок, которого нет. Это – поступок, ибо

[32]

он не совершен сознательно, намеренно, в силу запрета и от практически бесконечного множества других несовершенных индивидом потенциальных поступков отличается тем, что он выделен, актуализирован в качестве поступка, но такого именно поступка, который нельзя, не должно совершать; можно сказать, что он совершен в качестве несовершенного поступка, что его позитивность заключается в отрицательности и мы здесь имеем дело с активным, деятельным отношением человека к другим людям. Как поступок, которого нет, он, разумеется, оказывается скрытым от окружающих. Вместе с тем данный поступок в своем нравственном значении скрыт и от самого его автора в том смысле, что не дает последнему никаких оснований для самообольщения: нравственно запрещенный и не состоявшийся в силу этого поступок – недостойный поступок (потому-то он и был запрещен) и человек, оставаясь в логике морального сознания, в логике добра, не может гордиться тем, что он не сделал чего-то плохого, ибо, хотя то, что он этого не сделал, в известной мере говорит в его пользу, тем не менее сам факт, что у него было искушение сделать это, свидетельствует против него.

* * *

Таким образом, анализ специфики морали позволяет сделать следующие уточнения: а) мораль отличается от других нормативно-оценочных систем модальностью сослагательного наклонения; б) моральные мотивы не стоят в одном ряду со всеми прочими содержательно нагруженными мотивами, а находятся за ними и выполняют по отношению к ним функцию последней контрольной инстанции; в) абсолютность (безусловность) морали обретает предметную реальность в форме запрета, ограничения деятельности, отрицательного поступка. Суммированные, эти признаки позволяют конкретизировать понятие морали и расшифровать его как пространство свободного, или, что одно и то же, индивидуально ответственного поведения, понимая под последним поведение, по отношению к которому действующий индивид является не только ближайшей, но также единственной и последней причиной и потому несет за него ответственность с неотвратимостью, во всем объеме и только перед самим собой. Это – такое поведение, с которым действующий индивид отождествляет себя в качестве личности.

Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 00–03–00135.

[\(1\)](#) Юм Д. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1966. Т. 1. С. 618.

[\(2\)](#) Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 138.

[\(3\)](#) Соответствующий греческий термин был Цицероном переведен на латинский язык как *officium*, что и стало общеупотребительным обозначением морального долга в латиноязычной философии, пока философия не перешла на национальные языки, в каждом из которых были свои слова и традиции, связанные с данным феноменом. Для выражения мысли о должном античные авторы до стоиков использовали слово «*δέον*» (буквально: насильственное опутывание), обозначавшее в живом языке государственные и высшие обязанности, правильные, своевременные действия. В собственном моральном значении, по мнению историков философии, это слово впервые использовано в двух высказываниях Демокрита (фр. 117, 135), оно встречается также, хотя и не очень часто, в текстах Платона (Федон 99 с; Государство, 336 d) и Аристотеля (Никомахова этика, 1094 a, 1121 b, 1123 a). Стоики ввели для обозначения долга новый термин «*καθήκον*».

[\(4\)](#) Впрочем это есть уже и в десятой заповеди Моисея, в которой в отличие от седьмой – «не прелюбодействуй», – говорится: «Не желай жены ближнего твоего».

[\(5\)](#) Мур Дж. Природа моральной философии. Пер. Л.В. Коноваловой. М.: Республика, 1999. С. 334.

[\(6\)](#) См.: Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. С. 202.

[\(7\)](#) Кант И. Основы метафизики нравов // Кант И. Соч. в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4(1).С. 308.

[\(8\)](#) Там же. С. 236.

[\(9\)](#) Там же. С. 411.

[\(10\)](#) Там же. С. 274.

[\(11\)](#) Там же. С. 414.

[\(12\)](#) Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.4 (1). М., 1965. С. 356.

[\(13\)](#) Слово «экспертиза» может породить ассоциации с научной, технической и прочей экспертизой, проводимой специалистами. В литературе часто именно в таком значении говорится об этической экспертизе, в проведении которой усматривается одна из общественных функций теоретиков морали. В данном случае под экспертизой понимается нечто существенно иное, а именно: процедура выявления нравственного качества решения, осуществляемая тем же самым лицом, которое принимает решение. Последнее, конечно, может пользоваться знаниями и советами, почерпнутыми из этики, но, тем не менее, не может переложить ответственность ни на какого специалиста, будь это даже сами Аристотель или Кант.

[\(14\)](#) См.: *Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). С. 232–233; 262.*

[\(15\)](#) Описание такой ситуации, при которой моральная мотивация поведения индивида становится для него самого рефлексивным актом, – отдельный вопрос, также исключительно важный для этической теории, в том числе для определения понятия морали. Сам Кант характеризовал ее как ситуацию двусмысленности притязаний. В рамках нашего рассуждения эту тему можно оставить в стороне, ограничившись констатацией, что такие ситуации существуют.

[\(16\)](#) *Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6 т. Т. 4(1). С. 271.*

[\(17\)](#) Там же. С. 289.

[\(18\)](#) *Дж. Мур. Природа моральной философии. С. 135.*

[\(19\)](#) Кант, разумеется, был не первым, кто при осмыслении своеобразия морали апеллировал к сослагательной модальности и использовал соответствующую грамматическую форму. Возможно, следовало бы более внимательно просмотреть под этим углом зрения классические тексты по этике. Укажу только на два примера. Аристотель пишет в «Никомаховой этике» (1151 а): «Для поступков принцип – целевая причина, подобно тому как предположения в математике». Предположение, как известно, – типичный случай сослагательной модальности. Цицерон (см. «Об обязанностях», III, 37) использует форму конъюнктива при описании мысленного эксперимента как условия идентификации моральных поступков: «Мы, если бы и смогли что-либо скрыть от всех богов и людей, все-таки ни в чем не должны допускать ни алчности, ни противозакония, ни произвола, ни несдержанности».

[\(20\)](#) *Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6 т. Т.4(1). С. 260–261, 276, 299.* Всюду, где в формулировках цитируемого русского перевода употребляется конъюнктив, это соответствует языковой форме немецкого оригинала. Но обратное, к сожалению, не всегда верно. В отдельных случаях в русском переводе немецкий конъюнктив пропадает или неявно выражен, как, например, в конце первого раздела (см. Ук. соч. С. 238), где впервые, еще даже до его обозначения в качестве категорического императива, вводится соответствующая формула (у Канта: «*Ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen konnte, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*»; в русском переводе: «я всегда должен поступать только так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон») – в новом переводе А.К. Судакова эта неточность исправлена: «я не должен никогда поступать иначе, как только по такой максиме, относительно которой я мог бы также желать, чтобы она стала всеобщим законом» (*Кант И. Соч. в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 85*).

[\(21\)](#) *Кант И. Метафизика нравственности // Соч. в 6 т. Т.4(2). М., 1965. С. 284.*

[\(22\)](#) Там же. С. 128.

[\(23\)](#) Там же. С. 323.

[\(24\)](#) Там же. С. 327.

[\(25\)](#) Понятие обязанности говорит о том, что (какое конкретное действие) совершается, а понятие долга – о том, почему оно совершается: служить отечеству, заботиться о детях есть обязанности, делать это по моральным основаниям есть долг.

[\(26\)](#) Там же. С. 149.

[\(27\)](#) См.: Der Konjunktiv // Duden. В. 4. Dudenverlag, 1995, § 280, 281. S. 157–158.

[\(28\)](#) Кант И. Метафизика нравственности. С. 323.

[\(29\)](#) Отрицательное действие не тождественно бездействию. Не разбирая вопрос специально, укажем на два очевидных отличия. Бездействие может быть формой пассивного поведения (результатом растерянности, сомнения, равнодушия и т.п.); отрицательное действие есть осознанное активное неприятие того, что не делается. Под бездействием чаще всего понимается род нравственной хитрости, смягченный вариант порочного поведения, когда индивид не делает то, что он по им же самим признанным моральным критериям должен был бы делать; отрицательное действие есть действие, которое не делается по той единственной причине, что оно является нравственно неприемлемым. Не делать то, что должно было бы делать, и не делать то, что не должно и потому что не должно делать – разные недеяния.

[\(30\)](#) Указание на связь рассматриваемого парадокса с негативностью моральной активности мы находим у Х. Арендт: «Но хотя проявления добра имеют место в том же мире, в каком происходят все другие деятельности, и остаются зависимы от его посюсторонности, отношение деятельного добра к миру существенно негативно по своей природе. А именно, поскольку дело идет о некоей деятельности, это активно отрицающее отношение. Избегающее мира и таящееся в нем от его обитателей, оно отрицает пространство, которое мир имеет предложить людям, прежде всего пространство мирской публичности, в которой все и вся видно и слышно» (Арендт Х. *Vita activa* или о деятельной жизни. Пер. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. С. 100).