А. А. ГУСЕЙНОВ
Г. МЕРЛИТЦ

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЭТИКИ

А.А.ГУСЕЙНОВ
Г. ИРРЛИТЦ

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЭТИКИ

Москва «Мысль» 1987

ББК 87.7
Г 96

Редакции
философской литературы

Рецензенты:
д-р филос. наук А. С. Богомолов,
д-р филос. наук В. Г. Иванов

Гусейнов А. А., Иррлитц Г.

Г96 Краткая история этики. — М.: Мысль, 1987. — 589, [3] с., ил.

В пер.: 3 р. 10 к.

Книга представляет собой историко-теоретический очерк западноевропейской этики от Гомера до Фейербаха. Основной замысел авторов — раскрыть целостность домарксистской этики, которая обнаруживается в единстве истоков, проблематики, методологических оснований и идеологических целей. Философские системы морали рассматриваются с точки зрения их теоретического содержания и нормативных выводов; многие из них впервые становятся предметом тщательного марксистского анализа.

Для специалистов-философов и широкого круга читателей, интересующихся проблемами истории этики.

Г $\frac{0302050000\text{-}044}{004(01)\text{-}87}$ 43-87

ББК 87.7

© Издательство «Мысль», 1987

ИДЕЙНЫЙ ЗАМЫСЕЛ И ЖАНР ИССЛЕДОВАНИЯ

Основной замысел предлагаемой работы – дать общий очерк домарксистской этики как целостного явления. Домарксистская этика – понятие содержательное и одновременно хронологическое. Она принадлежит предыстории человечества, является продуктом классовой эпохи, и потому в ней прослеживается единство социальной детерминации и основной проблематики.

Домарксистская этика имеет дело с неким инвариантом, своего рода «архетипом» социально-нравственных отношений. Инвариант этот, разумеется, не был дан в готовом виде, он вызревал исторически, прошел через ряд стадий и достиг своего завершения только при капитализме. Применительно к различным обществам он модифицируется, всегда существуя в специфической форме, но тем не менее является коренной, определяющей характеристикой нравственного бытия во всех классово антагонистических формациях. Кратко его можно определить как раздвоенность нравственной жизни, конфронтацию между конкретными нравами и абстрактными моральными нормами.

Переход от общинных отношений первобытности к частнособственническим отношениям классовой цивилизации был весьма противоречивым процессом с точки зрения его нравственных последствий. С одной стороны, межчеловеческие связи освободились от природной кровнородственной скованности, что принципиально раздвинуло горизонт нравственного бытия индивидов, усилило роль субъективного, личностного начала в историческом процессе, подняло на качественно новую ступень меру социальной свободы. С другой стороны, в общественных взаимоотношениях и поведении людей произошли такие изменения, которые «представляются нам упадком, грехопадением по сравнению с высоким нравственным уровнем старого родового общества» (1, *21*, 99) [1]. Ведущими мотивами общественного поведения становятся низменные страсти, прежде всего стремление

[1] Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом – номер тома (и части тома), если издание многотомное, и далее – страницы источника *(Ред.)*.

к богатству и жажда власти с неизбежно сопутствующими им отвратительными явлениями – насилием, изменой, воровством и т. п. Поскольку основой общественных отношений становится эксплуатация человека человеком, «всякое благо для одних необходимо является злом для других, всякое новое освобождение одного класса – новым угнетением для другого» (1, *21*, 177). Общество оказывается расколотым в своих ценностных ориентациях, а отношения между людьми – пропитанными взаимной враждой и ненавистью. То, что частнособственническая, классовая организация общества оказала на человеческую нравственность глубоко деформирующее, разлагающее воздействие, является несомненным фактом. Его в прямой или косвенной форме признавали многие, почти все ведущие домарксистские идеологи – от Гесиода до Руссо.

Однако даже в условиях непримиримой вражды практических интересов и жизненных целей существование общества требовало обеспечения определенного, хотя бы минимального, единства ценностных представлений. Но как возможно моральное единство при материальной вражде? Исторически эта неразрешимая задача была «разрешена» путем возведения морали господствующего класса в господствующую мораль общества. Способ разрешения противоречия в данном случае не специфичен для истории нравственности, а характеризует механизм формирования и социальный подтекст духовной жизни классовой эпохи вообще: «Что хорошо для господствующего класса, должно быть благом и для всего общества, с которым господствующий класс себя отождествляет. Поэтому чем дальше идет вперед цивилизация, тем больше она вынуждена набрасывать покров любви на неизбежно порождаемые ею отрицательные явления...» (1, *21*, 177). Превращение морали господствующего класса в господствующую мораль, это «чудо» социальной алхимии, содержит по крайней мере три мистификации: а) ценностные представления эксплуататорского класса, выражающие его специфические интересы, отрываются от самого этого класса, и им придается всеобщая форма; б) источник их происхождения выносится в потусторонние сферы, находящиеся вне контроля, а часто и вне понимания человека; в) образованная таким образом совокупность абстрактных, извне заданных норм противопоставляется реальному поведению индивидов в качестве критерия моральности.

В порядке иллюстрации сошлемся на известные библейские

заповеди – «не убий», «не кради», «не прелюбодействуй». Норма «не убий» была направлена против первобытного обычая кровной мести и санкционировала переход права на наказание и защиту от самих индивидов, организованных в родовую общину, к особым группам вооруженных людей, к государству; норма «не кради» могла появиться только вместе с возникновением собственности на движимое имущество и призвана была моральными средствами охранять эту собственность; норма «не прелюбодействуй» неотделима от определенного типа моногамной семьи с господством мужа, правом наследования и т. д. Все эти заповеди, таким образом, отвечают совершенно конкретным историческим интересам и целям. Но они стали рассматриваться как абстрактные, общезначимые положения. Им было приписано надэмпирическое происхождение, и они интерпретировались как прямые заповеди бога. Эти нормы рассматривались и в качестве абсолютных нравственных критериев. Здесь наглядно видно, как господствующий класс идеализирует условия своего существования и, говоря словами Маркса и Энгельса, «выдвигает их в качестве жизненной нормы, отчасти как прикрашивание или осознание своего господства, отчасти же как моральное средство этого господства» (1, *3*, 421).

Таким образом, мораль эмансипируется от мира в виде совокупности абстрактных норм и оценочных представлений, становится особой формой сознания и начинает «воображать», будто она «может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного...» (1, *3*, 30). Нравственная жизнь общества протекает как бы на двух уровнях: внизу располагается фактическое бытие межчеловеческих отношений с их многообразными и, как правило, эгоистически ориентированными нравами, над ним возвышается царство абстрактного добра – критерий и программа деятельности индивидов. Удвоение нравственной жизни становится ее раздвоением, принимает форму антитезы должного и сущего.

Обособление морали в качестве самостоятельной формы общественного сознания имело определенное позитивное общеисторическое значение: выражало расширение горизонта нравственного видения, связанного с тем, что человечество сбросило кровнородственную форму организации общественной жизни; явилось своеобразным способом сохранения, удержания той общественной связи, моральности, которая утрачивалась в реальной действительности; стимулировало

моральное негодование как форму социальной критики. Однако основной причиной удвоения нравственной жизни была потребность в выработке единого ценностного языка, духовного сплочения классово разорванного общества на основе моральных стандартов господствующего класса.

Соотношение должного и сущего (идеальных норм и фактических нравов, абстрактной моральной личности и конкретного индивида) становится фундаментальным фактором нравственного бытия индивидов и предопределяет основную проблематику домарксистской этики. В разной форме, с разной степенью глубины и драматизма в ней обсуждается вопрос о том, каким образом единичный природный индивид развертывает себя как общественное существо, свои претензии на индивидуальное счастье соединяет с родовыми обязанностями. На протяжении более двух с половиной тысяч лет мыслители мучительно искали пути решения проблемы, которая преломлялась в ряде важных философско-этических вопросов: индивид и род, существование и сущность, случайность человеческого бытия и всеобщая необходимость, греховность мира и божественная справедливость, необузданность страстей и умеряющая сила разума, склонности и долг, счастье и добро.

Выявление единой сквозной проблематики домарксистской этики, по нашему мнению, ни в коем случае не ведет к игнорированию сложности, зигзагообразности развития последней, качественных различий и теоретического многообразия ее учений. Напротив, только при таком подходе раскрывается ее действительное внутреннее богатство, острота идейной полемики и оригинальность теоретических поисков. Без общей основы нет различий и невозможен сравнительный анализ теоретических систем и идейных формаций, которые в таком случае оказываются абсолютно чуждыми друг другу. Определение единства проблемного поля позволяет рассматривать домарксистскую этику как своего рода коллективный поиск поколений и эпох.

Соответственно трем классовым общественно-экономическим формациям в истории домарксистской этики, как и в истории философии в целом, выделяются три периода: античность, средневековье и Новое время. Они отличались подходом к решению основной этической проблематики, в первую очередь вопроса о соотношении сущего и должного.

Античная этика является по преимуществу учением о добродетелях и добродетельной личности. Согласно такому пони-

манию, посредствующим звеном между нравственной эмпирией и моральным долженствованием и их реальным синтезом является моральная личность. Эта этика оптимистична, в ней утверждается нравственная самоценность и суверенность человека. В понимании древних философов, человек лучше любых правил, лучше своих собственных поступков. Специфика его в том, что он есть существо разумное и общественное; по мнению философов, гармоничное общественное устройство является следствием добродетельности граждан, совершенного обнаружения ими своей разумной сущности. Так, например, два определения человека, которые дает Аристотель, – человек есть разумное существо и человек есть политическое существо – взаимосвязаны и обусловливают друг друга. Такое понимание морали – результат рефлексии над характером отношений свободных граждан в античном городе-государстве. С переходом от полисной организации общества к крупным военно-бюрократическим политическим объединениям это понимание обнаружило свою узость, односторонность.

Средневековая этика является отрицанием античной. Мораль в средние века понимается как система внешних, надличностных и неизменных норм поведения, которые совпадают с заповедями бога. Мыслится, что цель и норма поведения человека заключены не в нем самом, а в его творце – боге. Любовь к богу объявляется главной добродетелью. Для средневековой религиозной этики характерны стремление подчинить конкретного человека абстрактному человеку, фактическая дискредитация всех предметных целей человеческой деятельности. Как мы видим, в частности, на примере этики Августина, идея божественного происхождения моральных норм фактически приводит к отрицанию возможности их существования, а тем более действенности. В средневековой этике органически сочетаются два на первый взгляд противоположных, но в сущности глубоко взаимосвязанных воззрения: с одной стороны, моралистический взгляд на мир, согласно которому мораль предшествует бытию, а с другой – отрицание нравственной свободы человеческой личности. Наиболее последовательные теоретики христианской морали склоняются к выводу, что мораль есть простое, невыразимое самотождество, которое достигается тогда, когда человек отрешается от всего земного, «креатурного», в том числе и прежде всего от самого себя как единичного, особенного существа, когда родовая сущность – бо-

господобие – становится его единственной, всепоглощающей характеристикой. Если античная этика до такой степени была увлечена идеей нравственной суверенности личности, что в итоге пришла к отрицанию всеобщего содержания морали, то средневековая этика, напротив, до такой степени подчеркивает всеобщее содержание морали, что игнорирует историческую и личностную определенность ее проявлений.

В этике Нового времени заметно стремление преодолеть односторонности определений морали в античности и в средневековье, понять мораль одновременно и как имманентное свойство человеческого индивида, и как надындивидуальное общественное явление. Мыслители Нового времени не могут принять средневековую точку зрения на человека как ничтожное существо, но и не разделяют наивной веры античности во всесилие нравственных возможностей личности, они видят, что реальные люди и нравы очень далеки от идеала добродетели. Коренная нравственная проблема принимает такой вид: каким образом масса эгоистических индивидов буржуазного общества может стать ассоциацией, члены которой солидарны между собой? В этике Нового времени (наиболее последовательно и ярко у Канта) проблема сущего и должного приобретает форму трагического, неустранимого разрыва, что было признанием, хотя и неадекватным, нравственной бесперспективности классового общества. Обоснование невозможности реального синтеза, опосредствований между общественными нравами и абстрактными моральными принципами явилось той высшей точкой домарксистской этики, с которой началось – прежде всего в системах Гегеля и Фейербаха – непосредственное формирование предпосылок историко-материалистического понимания морали.

Осмысление раздвоенности нравственной жизни, которое позволяет очертить качественное своеобразие основных этапов истории домарксистской этики, является в то же время исходным пунктом для характеристики ее сквозных идейных, философско-партийных различий. Домарксистская этика рассматривала нравственность либо с точки зрения должного, либо с точки зрения сущего. В первом случае основой рассуждений становится абстрактная мораль. Этика пытается обосновать превращенную логику, иллюзию эмансипировавшегося от мира морального сознания: от должного к сущему; можешь, потому что должен. Она истолковывала нравственное совершенствование личности как ее духовное самопринуждение, самообуздание, результат ограничения ее непосред-

ственных склонностей, интересов, как трансценденцию, выход за социально-природные границы живого человека. Свою основную задачу представители этого направления этики видят в том, чтобы философски обосновать необходимость, разумность отчужденных моральных норм и наметить эффективные социально-воспитательные процедуры для их усвоения индивидами. Данное представление конкретизируется в различных нормативных моделях, среди которых наиболее известными являются этика внутренней стойкости, религиозная этика любви, рационалистическая этика долга. Второе направление в этике рассматривает мораль как конкретное свойство конкретных индивидов. Моральные нормы лишаются изначального, внеэмпирического статуса, а соответственно и абсолютной власти над личностью. Не мир подводится под моральные принципы, а, напротив, моральные принципы выводятся из мира. Этика отрицает необходимость подавления живых склонностей во имя абстрактных норм, видит в морали выражение и продолжение природных и социальных характеристик человека, придает нормативный смысл его стремлениям, потребностям и интересам. Эта ориентация этической теории воплотилась по преимуществу в концепциях гедонизма, евдемонизма, утилитаризма, разумного эгоизма.

Различие указанных подходов к пониманию морали было своеобразным проявлением на этической почве спора основных философских партий. То, что в гносеологии предстает как борьба материализма и идеализма, «линии Демокрита» и «линии Платона», в домарксистской этике обнаруживается как противостояние евдемонизма и самоотречения, эпикурейской и стоической традиций в понимании целей и смысла человеческой жизнедеятельности. Основную суть разделяющих эти линии решений можно передать формулой: мораль для человека или человек для морали. Материализм стремится «низвести» мораль до одного из способов самоутверждения конкретного человека, а идеализм, напротив, «поднять» реального человека до уровня моральных абстракций; материализм имеет дело с моральным человеком, а идеализм – с человеком морали. Напряженная борьба этих тенденций составляет внутренний нерв домарксистской этики. Замысел данной книги – выявить внутреннее единство, расчлененную целостность домарксистской этики – определил отбор материала. Авторы рассматривают западноевропейскую этику, ясно сознавая, что такое ограничение предмета

отнюдь не является достоинством книги. Западноевропейская этика – далеко не вся история этики и, быть может, даже не лучшая ее часть. Мы отнюдь не разделяем мнения страдающих европоцентристской болезнью историков, будто в других культурных регионах философия разнообразилась количественно, но не обогащалась качественно. Этика Древнего Китая и Древней Индии, арабского средневековья, России XIX в. не только сопоставима, но, вполне может статься, и превосходит уровень соответствующих по исторической параллели этапов западноевропейской этики. Однако последняя имеет одну несомненную особенность, делающую ее предпочтительной для избранной авторами цели исследования: она в ходе единой преемственной линии прошла все основные этапы развития в качестве составной части идеологии классового общества – рабовладельческую древность, феодальное средневековье, буржуазное Новое время – и, исчерпав внутренние возможности, перешла в собственную противоположность – марксистскую этику, выражающую уже совершенно иную идеологическую перспективу – перспективу полного уничтожения классов. Здесь, как верно отметил автор четырехтомной истории этики О. Диттрих, «удается проследить законченный цикл развития от древности до настоящего времени» (240, *1*, 3).

Историю этики, как, впрочем, и любую историю, можно рассматривать с разной степенью конкретности. Можно с головой окунуться в ее отдельные эпизоды, стараясь охватить все детали, что демонстрируют, например, авторы капитальных монографий об отдельных философах или даже о тех или иных сторонах их творчества. В этом случае исследователь похож на хранителя какого-то музея, памятного здания. Можно бегло пробежать глазами по всем ее страницам, уподобляясь гиду, который проводит ознакомительную туристскую экскурсию по городу, и тогда мы будем иметь хотя, может быть, и лишенные внутренней связи, но более или менее полные компендиумы по истории этики, очень полезные для справочных или учебных целей. Можно, видимо, взглянуть на историю этики, как, например, на город из космоса, с такой большой высоты, где она свернется в клубок и станет фрагментом более общей картины – скажем, истории культуры. В данной работе для обзора мы избрали среднюю высоту, некую возвышенность, с которой видна вся картина и в то же время можно еще различить ее отдельные фрагменты, а самое главное, хорошо видеть их связь.

Наше намерение – дать общий очерк домарксистской этики. Поэтому мы сосредоточили свое внимание на крупных, наиболее известных мыслителях, анализ творчества которых необходим и достаточен для того, чтобы составить цельное представление об основной проблематике, этапах и идейных течениях домарксистской этики. В своей работе мы видим продолжение имеющихся уже исследований[1].

История этики, как и история философии в целом, полна споров. Вряд ли можно найти мыслителя или даже отдельные суждения, которые не были бы предметом самых различных интерпретаций. В преодолении трудностей, обусловленных обширностью материала и дискуссионным характером историко-этического знания, главным ориентиром для авторов настоящего исследования было марксистское понимание нравственности.

Родовое понятие, под которое подводится нравственность для раскрытия ее сущности, не вызывает в настоящее время больших разногласий среди советских авторов и авторов ГДР. Нравственность определяется более или менее схожим образом – как способ социальной регуляции, практически-духовное освоение мира, ценностное отношение к миру. Значительно меньше единодушия при выделении специфических видовых признаков. На наш взгляд, нравственность в самом общем виде можно определить как общественную форму отношений между людьми, как то, что остается в межчеловеческих отношениях, если вычесть из них все предметно обусловленное содержание. Это – мера гуманности, человечности общественных отношений; отношения людей принимают нравственный смысл тогда, когда они ориентированы на человека как высшую ценность. Нравственность, следовательно, есть особый срез всех прочих общественных отношений, взятых под углом зрения того, насколько они повернуты к человеку, ведут к сплочению и сотрудничеству людей. Нравственные отношения фикси-

[1] Число подобных исследований незначительно. Из них прежде всего назовем следующие: *Шишкин А. Ф.* Из истории этических учений. М., 1959; Очерк истории этики. М., 1969; *Дэсафарли Т. М.* Из истории домарксистской этики. Тбилиси, 1970; *Иванов В. Г.* История этики древнего мира. Л., 1980; *Он же.* История этики средних веков. Л., 1984. Само собой разумеется, что специальное изучение истории этики оказалось возможным только на основе плодотворных историко-философских разработок последних десятилетий, обилие которых не позволяет назвать их поименно в кратком введении, хотя это и смущает наше чувство благодарности.

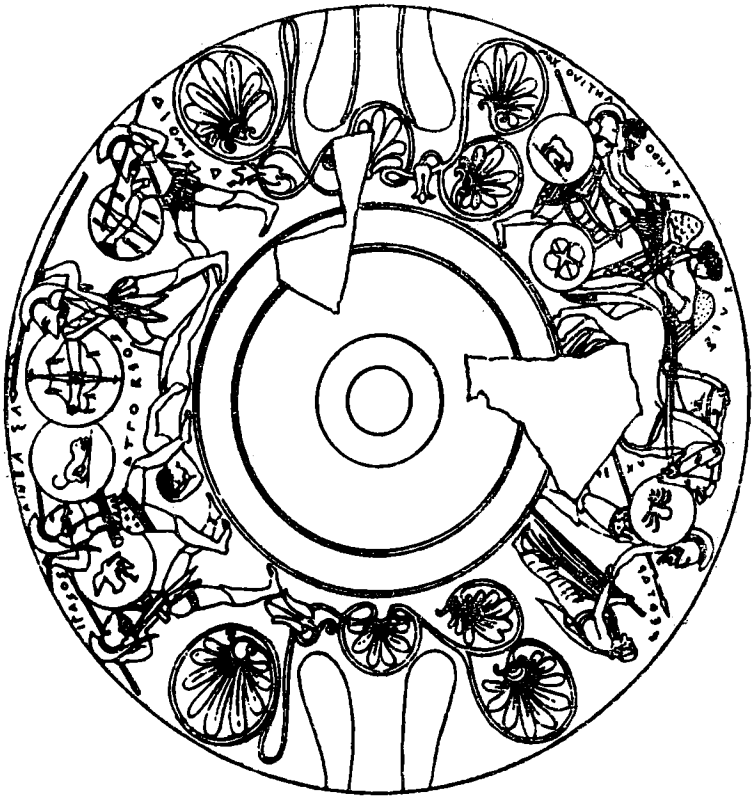
руются, выражаются в понятиях морального сознания (добро, долг, совесть, справедливость и т. д.); без апелляции к формам морального сознания вообще нельзя идентифицировать нравственные явления.

Однако моральное сознание может не только выражать действительную степень гуманности, достигнутую обществом, но и искажать, камуфлировать ее. Это и происходит в классовом обществе: по мере дегуманизации общественных отношений, в основе которых лежит эксплуатация человека человеком, мораль приобретает форму абстрактных требований, находящихся в принципиальной конфронтации с сущим, мораль эмансипируется от мира, начинает воображать, будто она выше действительности, может исправить действительность и т. д. На примере морали можно проследить все те превращения, которые хорошо описаны К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии» применительно вообще к отделению духовного производства от материального. Этот процесс был одновременно процессом, в ходе которого господствующий класс пытался присвоить себе моральные потенции общества.

Обособление морали от общественной практики в качестве самостоятельной формы общественного сознания и становление этики как науки совпадают – и по времени, и по существу. Это наглядно обнаруживается в самих истоках (Гомер, Гесиод, ранние философы). Но и в последующей истории этика и мораль расходятся не столь сильно, как это обычно принято думать. Этика не остается бесстрастной, нейтральной по отношению к реальной борьбе нравственных ценностей, позиций в обществе. Она не только объясняет нравственность, но и учит нравственности. В той мере, в какой этика учит морали, она, оставаясь наукой, становится одновременно элементом морального сознания класса, общества.

Понимание нравственности, которое вырабатывалось авторами в процессе творческого сотрудничества начиная с 1974 г., выдержит, мы надеемся, проверку в данном исследовании истории домарксистской этики. Жанр этого исследования можно было бы определить как историко-теоретический очерк.

С благодарностью вспоминая по завершении труда идейные и человеческие влияния, стимулировавшие работу, особо хочется отметить неоценимую помощь, которую своим строгим, профессионально глубоким анализом рукописи в ее первом варианте оказал авторам безвременно ушедший из жизни профессор А. С. Богомолов.



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

АНТИЧНОСТЬ



К. Маркс в «Тетрадях по эпикурейской философии» выделяет в истории греческой философии три этапа, которые особенно важны для понимания судеб античной этики.

У истоков философии стоят Семь греческих мудрецов. Они выступают от имени всеобщего; прославляя государственную жизнь, они признают индивида главным образом в одном качестве – как примерного гражданина. Высшее назначение человека, по их мнению, состоит в подчинении субстанции, всеобщему. Этической реальностью для них являются полис, законы, традиции, религиозные святыни, но отнюдь не отдельная человеческая личность.

«Однако с выступлением софистов и Сократа, а потенциально уже с выступлением Анаксагора, дело принимает иной оборот. Принципом философии становится сама идеальность в своей непосредственной форме – *в субъективном духе*» (1, *40*, 55). Предметом философии, а также, что нас интересует в первую очередь, этической реальностью становится человеческая личность, которая сама теперь является целью своей деятельности. Внешняя воля традиций и законов потеряла безусловность и должна оправдаться перед мыслью и чувством действующего индивида, получить его санкцию. Индивид берет на себя полноту ответственности. Но он не одинок, не изолирован от других людей, государства, прошлого и будущего. Философия исходит из предпосылки, что совершенная, добродетельная личность является одновременно совершенным гражданином, благочестивым индивидом, образцовым семьянином.

Наконец, заключают греческую философию эпикуреизм, стоицизм и скептицизм, которые выражают различные моменты самосознания. В этих системах отдельная человеческая личность не только имеет самоцельное и высшее значение, но и раскрывает себя не иначе как через противопоставление, отрицание, равнодушие, безразличие к социальному миру. Суммируя взгляды К. Маркса по этому вопросу, Франц Меринг пишет: «Сделать человека независимым от всего внешнего, научить его жить одной только внутренней жизнью и находить свое счастье в спокойствии ума и сердца, остающихся непоколебленными, даже когда целый мир разрушается, – вот что стало общей задачей всех трех школ, характеризующих собой третий период греческой философии» (цит. по: 148, 32–33). В этих словах совершенно точно раскрыта основная этико-нормативная установка эпикуреизма, стоицизма и скептицизма. Выразившийся в этих системах

конфликт человека с миром в неоплатонизме усиливается, переходя в бегство из мира.

Такова основная линия эволюции античной этики, которая является не только одной из трех важнейших стадий домарксистской этики, но и ее подлинным основанием, животворным источником. Она, будучи по преимуществу учением о добродетелях, о добродетельной, совершенной, личности, содержала в зачаточном виде едва ли не все типы теоретических объяснений и нормативных решений, которые получили развернутое обоснование в последующей истории этической мысли. Одновременно с этим она отождествила мораль с разумностью поведения и на многие столетия, на весь период классового развития задала этике просветительский тон.

Глава I

ПРЕДЭТИКА



Первые попытки философского обобщения моральных процессов, которые мы рассмотрим на примере Анаксимандра, Гераклита, пифагорейцев, являются прямым продолжением этических размышлений в рамках героического и дидактического эпосов (Гомер и Гесиод), практической мудрости (Семь мудрецов). Уже в памятниках раннегреческой литературы более или менее адекватно и каждый раз в соответствии с жанровой спецификой рассматривается соотношение индивидуальной воли и всеобщего блага, необузданных, горячих страстей и умеряющего, трезвого разума, интересов и целей одного индивида с интересами и целями других, а также довольно определенно обозначается та нормативная модель поведения – подчинение индивидуального всеобщему, страстей разуму, живых личностей абстрактным нормам, того, что есть, тому, что должно быть, – которая получает систематическое обоснование в складывающейся философской этике или, выражаясь по-другому, для обоснования которой в значительной степени складывается философская этика.

1. ГОМЕР. ГЕСИОД. СЕМЬ МУДРЕЦОВ

Анализ ранних литературных памятников европейской культуры – поэм Гомера (XII – VII вв. до н. э.), Гесиода (конец VIII – начало VII в. до н. э.), изречений Семи греческих мудрецов (VII – VI вв. до н. э.), которые отразили разрушение родового строя и становление классовой цивилизации в Греции, свидетельствует, что именно реальные коллизии социально-нравственного развития, в частности противоречия между благом целого (племени, народа, сословия, полиса) и благом отдельных личностей, явились предметом первых этических размышлений. Последовательное рас-

смотрение названных источников показывает: этическое мышление складывается и углубляется по мере того, как формируются абстрактные моральные нормы, нарастает конфликт между ними и реальным поведением людей.

Обратимся к поэмам Гомера. В них наблюдается два ряда фактов, которые с точки зрения современного нравственного сознания представляют явный парадокс. С одной стороны, герои Гомера выражают коллективистское начало, они принадлежат своему народу и борьба за благо народа является реальным смыслом их жизнедеятельности; они нравственны, ибо готовы стоять насмерть в этой борьбе. Отечество, слава воина, благо семьи составляют живую основу их поведения. Ахилл, идя на бой с Гектором, знает, что вслед за ним погибнет сам, но это не останавливает его.

Слишком я знаю и сам, что судьбой суждено мне погибнуть
Здесь, далеко от отца и от матери. Но не сойду я
С боя, доколе троян не насыщу кровавою бранью –
(29, 379)

так отвечает Ахилл коню, который предсказал ему назначенную роком близкую кончину. Исход войны, судьба греческих племен, ведущих эту войну, воинская доблесть и месть за погибшего друга для героя неизмеримо выше его собственной судьбы. Точно так же Гектор знает, что, идя на бой с Ахиллом, он идет на верную гибель, он знает также, что и Троя, и троянский народ будут уничтожены. Все это, казалось бы, делает бессмысленным предстоящий поединок. Но Гектор видит свое предназначение в том, чтобы разделить судьбу своего народа, погибнуть за него и вместе с ним. Таковы и другие герои Гомера; в них «опоэтизировано доблестное борение за жизненные интересы племени» (199,50). Такова вообще сущность эпического героя.

Нередко высказывается мнение, что поведение гомеровских героев нельзя считать нравственным. Например, поведение того же Ахилла, который из-за нанесенного ему оскорбления самоустраняется от битв и «злорадно» желает ахейцам поражений, более того, через свою божественную мать Фетиду насылает на них неудачи. Такой подход, на наш взгляд, слишком абстрактен; сторонники его не учитывают следующих моментов. Во-первых, Ахилл, как вождь племени, оскорбление своей чести, вполне естественно, рассматривает как оскорбление чести племени, гнев Ахилла – не мелочный каприз, а, по представлениям древних, нечто великое, достойное воспевания (вспомним первую строчку

«Илиады»: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса...»). Во-вторых, Ахилл, как и все эпические герои, не считает, что выполнение общего дела может быть сопряжено с индивидуальным ущербом, попранием личного достоинства, т. е. он не приемлет самого разрыва между личным и коллективным. В-третьих, Ахилл желает неудач соотечественникам лишь до определенной степени, а именно до такой, чтобы они осознали, что не могут обойтись без него, что нельзя безнаказанно попирать честь героя и воина. Словом, гнев и мотивированные им действия Ахилла находятся «целиком в русле героической морали» (235, 320).

С другой стороны, в «Илиаде» и «Одиссее» мы не находим общеобязательных и безусловных норм поведения, строгого морального кодекса, отчужденных от реальных индивидов заповедей, неуклонное соблюдение которых считалось бы критерием моральности. Даже любовь к родине, эта действительная основа поведения героев Гомера, крайне редко выставляется в качестве сознательного мотива. В современном понимании герои Гомера не обладают моральным образом мыслей. Можно, например, считать Одиссея лжецом и обманщиком, ибо вся его история является сплошной цепью хитростей (он спаивает циклопа Полифема и выкалывает ему единственный глаз; выбирается из пещеры, спрятавшись под брюхом барана; благодаря своей изворотливости он проскакивает мимо сирен, что никому не удавалось, и т. д.). «...Кознодей, на коварные выдумки дерзкий...» — так характеризует Одиссея Афина Паллада (29, 167). Но его можно назвать и морально безупречным, поскольку все эти хитрости способствовали преодолению трудностей на пути возвращения на родину. Можно осудить Одиссея как прелюбодея, имея в виду его отношения с волшебницей Киркой и нимфой Калипсо. Но его можно и возвысить как преданного супруга, ибо сквозь все неисчислимые трудности и страдания он пронес чувство любви к Пенелопе. Для Одиссея просто не существует абстрактных правил, которые следует соблюдать во что бы то ни стало, для него существуют только реальные отношения к отчизне, жене, товарищам.



Гомер

Самым нравственным из всех героев, который с особой любовью показан автором «Илиады», является Гектор, но и он нравствен по-особому: его позиция не является результатом выбора, она отличается непосредственностью. Гектор

в принципе одномерен. Основная нравственная установка героя – быть защитником своего народа. О решениях Гектора нельзя сказать, что они рождены в муках. Вполне точным является обобщение советского исследователя В. Ярхо: «Человек сообразует свое поведение с постоянной нравственной нормой, не задумываясь над ее справедливостью и не видя противостоящей ей другой, столь же справедливой нормы. В этом смысле образ Гектора так же «беспроблемен», как образы Ахилла и Агамемнона» (234, 25).

Итак, своеобразие моральной ситуации, описанной Гомером, состоит в том, что есть живые моральные индивиды – эпические герои, но нет моральной идеологии. Герои моральны в силу своих реальных общественных связей, без опосредствующей роли этической рефлексии, моральных норм и добродетелей, без какого бы то ни было страха и духовного принуждения. Их поведение предстает как свободное развертывание физических сил и естественно сложившихся человеческих обязанностей, настроений, симпатий и антипатий. Объяснение этого феномена состоит в том, что индивид не противостоит коллективу, племени. В доклассовом обществе, последнюю стадию которого изображает Гомер, превалирует единство интересов кровнородственного коллектива, а примат общего над личным реализуется в сознательно волевых действиях развитых индивидуальностей, прежде всего представителей родовой знати. Как пишет А. Ф. Лосев, «личность здесь становится героем, который беззаветно предан своему народу и является его постоянным защитником и организатором» (164, 342).

Это непосредственное единство личности и коллектива можно хорошо проследить на примере отношения гомеровских героев к богам. Согласно мифологии, люди и боги жили когда-то общей жизнью, вместе. У Гомера этого уже нет. Боги обитают на Олимпе и крайне редко появляются перед людьми, а Зевс им не показывается вообще. Тем не менее боги все еще появляются на земле. Герои сохраняют с богами живую связь и происходят от них (прямо или через ряд поколений). И по существу своему они схожи с богами. Типичными эпитетами для характеристики Агамемнона, Ахилла, Одиссея и других героев являются слова «божественный», «богоподобный», «вскормленный Зевсом» и т. д. Божество есть выражение общего, коллективного начала, и в то же время каждый герой божествен, т. е. это общее еще не отчуждено, не противопоставлено отдельным личностям.

Единство богов и героев, коллективного и индивидуального, пожалуй, наиболее наглядно раскрывается в двойной обусловленности человеческих поступков – совпадении конкретной мотивации и непосредственных указаний богов. С одной стороны, боги являются виновниками почти всех человеческих поступков, с другой – эти же поступки совершенно естественно вытекают из конкретных человеческих ситуаций, природных страстей и общественных связей индивидов. Агамемнон в своей ссоре с Ахиллом обвиняет Зевса, но в то же время эта ссора вполне обоснованна с точки зрения здоровой человеческой психологии, ибо она возникает из-за того, что Агамемнон отнял у Ахилла пленницу. Ахилл, отдавая троянцам тело поверженного им Гектора, выполняет волю бога, и в то же время он делает это, желая получить огромный выкуп. Герои обращаются к богам, ждут помощи от них, приписывают богам все события, собственные неудачи и достижения, но все это ничуть не уменьшает активности и энергии самих героев. Своеобразие взаимоотношений богов и героев у Гомера хорошо показывает Г. В. Ф. Гегель: «Все приписываемое богам должно именно скоро оказаться вместе с тем собственной внутренней сущностью индивидуумов, так что, следовательно, с одной стороны, господствующие силы представляются индивидуализированными, самостоятельными, но, с другой стороны, это внешнее человеку оказывается тем, что́ имманентно его духу и характеру» (19, *12*, 231).

Переплетение общего с единичным, индивидуализированность коллективных целей и коллективная сущность индивидуальной воли как раз и составляют своеобразие моральных отношений гомеровских героев. Здесь мораль еще вписана в язык практической жизни, совпадает с естественными свойствами и конкретными общественными интересами индивидов. Так, к примеру, герои Гомера являются мужественными людьми. Но при этом нельзя говорить о мужестве как об особой моральной добродетели. У Гомера нет четкого различия между понятиями «мужественный» и «физически сильный». Ахилл, который является воплощением мужества, просто-напросто сильный, могучего телосложения человек, уже один яростный вид которого нагоняет страх даже на самых смелых воинов. Гомеру не известно и понятие самопожертвования, оно чуждо всему строю его мировоззрения. Однако Ахилл, как мы уже отмечали, идя на бой с Гектором, знает, что он после этого боя вскоре погибнет. Он, следовательно, спасает народ ценой своей жизни. Самопожертвова-

ния нет как абстрактной нормы, нет и термина для него, но оно есть как факт, один из моментов взаимоотношений героя и народа. И разве не высоким примером самоотверженности является последний поединок Гектора, нравственная ценность которого не умаляется тем фактом, что Гектор пытается искупить свою ошибку как военачальника?

У Гомера нет рассуждений о смысле жизни. Однако смысл действий Ахилла он раскрывает самым лучшим образом. Ахилл перед боем получает щит, изготовленный богами (Гефестом по просьбе Фетиды). Он круглый, на нем изображены Земля и небесные светила, два города – один в военное, другой в мирное время, пахотное поле, жатва, виноградник, воловье стадо, овечье стадо, танцы и игры, окаймляет все это океан. Тщательно описанный Гомером щит воспроизводит гармонию человеческой жизни во всех ее проявлениях. Ахилл идет на бой вдохновленный богами и ради того, что изображено на щите. Все его поступки совершаются во имя жизни и суть выражение ее полноты. Можно вполне согласиться с В. Йегером, что «конечными этическими рамками для Гомера, как и для греков вообще, являются законы бытия, а не предписания голого долженствования» (251, *1*, 82)[1].

В поэмах Гомера вообще моральная терминология находится в зачаточном состоянии. Специально исследовавший этот вопрос Мартин Гофман пришел к выводу (см. 248): общие моральные понятия, в том числе термины, обозначающие положительные и отрицательные моральные качества личности, у Гомера немногочисленны; эти понятия как бы находятся в тени, на втором плане, уступая по своей значимости при оценке человека таким характеристикам, как физическая красота, сила, ум, красноречие, благородство происхождения, а также благосклонность судьбы, дарующей счастье и славу. Явная скудость моральной терминологии свидетельствует об отсутствии морали как особой формы идеологии, но, разумеется, не об отсутствии морали вообще. Мораль просто органична самой практической жизни древних греков.

Творчество Гомера стоит на стыке двух исторических эпох. Оно отражает закат первобытной формации и зарождение цивилизации. Мы видим, пишет Ф. Энгельс, «в греческом строе героической эпохи древнюю родовую организа-

[1] В своей работе Йегер показывает, что весь эстетический строй поэмы Гомера имеет морально-воспитательное значение.

цию еще в полной силе, но, вместе с тем, уже и начало разрушения ее...» (1, *21*, 108). Описанные в «Илиаде» и «Одиссее» общественные отношения характеризуются ростом имущественных различий и появлением внутри древней демократии аристократической верхушки. В поэмах Гомера можно увидеть первые признаки того, как классовое расслоение меняет характер моральных связей в обществе. Прежде всего следует отметить идею умеренности, сдерживания порывов. Ахилла перед отправкой на войну его отец Пелей наставляет: «Гордую душу обуздывай... гнев отложи, сокрушительный сердцу!» (29, 175). Оказавшись в конфликтной ситуации с Агамемноном, Ахилл испытывает сомнения, меч ли ему обнажить и «убить властелина Атрида, или свирепство смирить, обуздав огорченную душу» (29, 30 – 31). Когда он все же в припадке гнева поднимает меч на Агамемнона, его останавливает Афина. Мотив обуздания страстей встречается у Гомера многократно, хотя и не абсолютизируется. Во всяком случае трезвая рассудительность оказывается одной из необходимых форм поведения эпического героя, дополняющая необузданную игру страстей. Здесь в зачаточном виде обнаруживается тенденция отождествления нравственно достойного поведения с поведением разумным.



Гесиод

В «Одиссее», которая была написана позже «Илиады», больше свидетельств зарождающегося морального сознания как относительно самостоятельного феномена. А. Ф. Лосев, например, находит несомненные моралистические мотивы в изображении Аида в XI песне (водворение Геракла на небе, образы великих грешников Тития, Тантала, Сисифа, характер суда над умершими и т. д. – См. 164, 180). Там же имеется пример расхождения воли индивида и бога: Эгист убивает Агамемнона и женится на Клитемнестре вопреки судьбе и прямому указанию Зевса (см. 30,16).

Как показали исследования ученых, терминология, несущая этическую нагрузку, встречается в «Одиссее» чаще, чем в «Илиаде». Ряд терминов (например, «добродетель») только здесь приобретает моральный смысл. В «Одиссее» появляются также совершенно новые термины с определенным нравственным смыслом («честный», «благодеяние», «священный», «богобоязненный»).

Те зачатки морального сознания, которые имеются в «Илиаде» и «Одиссее», выражают по преимуществу точку

зрения родовой знати, зарождавшейся аристократии. Благородство происхождения является важной характеристикой эпического героя, а стремление быть лучшим, прославиться – его основной ценностной установкой. Свидетельством того, что моральные размышления возникают на стыке социально-классовых различий, в связи с ними, может служить, например, такой факт: термин «справедливость», как подметил венгерский исследователь И. Тренчени-Вальдапфель, «свое подлинное моральное значение» впервые приобретает в устах раба Евмея (213, 86). Евмей говорит:

> Дел беззаконных, однако, блаженные боги не любят;
> Правда одна и благие поступки людей им угодны.
>
> (30, 173)

По мнению ряда исследователей, Гесиода отделяют от Гомера несколько десятилетий, не более ста лет. Однако различия между ними в интересующем нас плане являются поистине эпохальными. В дидактической поэме Гесиода «Труды и дни» нет и следа героической морали. Она носит последовательно назидательный, морализаторский характер, в ней отражена новая социально-нравственная ситуация. Гесиод принадлежит уже эпохе классовой цивилизации. Он имеет дело с ценностно разорванным обществом, где «стыд – удел бедняка, а взоры богатого смелы» и где «дети – с отцами, с детьми – их отцы сговориться не могут» (26, 49; 45).

Поэма «Труды и дни» представляет собой назидания младшему брату Гесиода Персею. Как известно, Персей после смерти отца возбудил дело о разделе наследства и, по-видимому подкупив знатных судей, сумел незаконно завладеть большей его частью. Гесиод сохранил лишь незначительное самостоятельное хозяйство. Однако впоследствии Персей разорился и вынужден был обратиться за помощью к Гесиоду. Праздность Персея, его склонность к обману, незаконной наживе – типичные черты морально испорченных представителей новой эпохи. Поэт противопоставляет им труд и справедливость, которые тесно связаны между собой. Труд является источником богатства, а справедливость охраняет это богатство и в свою очередь стимулирует трудолюбие как единственный способ честного обогащения.

Справедливость и труд у Гесиода имеют уже нормативный смысл и определяют рамки должного поведения. Как отмечал исследователь древнегреческой этики Э. Шварц,

«герои эпоса ничем не связаны, кроме самих себя; они не знают правил и законов» (263, 37). У Гесиода же, напротив, сама мораль является подлинным героем «Трудов и дней», справедливость и труд предстают в качестве самостоятельных ценностей.

Следует, однако, заметить, что Гесиод выражает точку зрения собственников. Сам беотийский крестьянин, он говорит от имени мелких землевладельцев, чье существование зависит от трудолюбия, бережливости, а также наличия твердой законной власти. Все это способствует сохранению и умножению собственности, что является, согласно Гесиоду, главной задачей в жизни. Ей должно быть подчинено все: женитьба, число детей, общение с соседями, выбор рабов и слуг, а также товарищей – все должно вести к укреплению собственности. Посягательство на собственность, ее отторжение путем насилия и обмана являются тягчайшим преступлением. Вот почему гнев поэта направлен прежде всего против крупных собственников, которые путем разрушительных войн, разбоев и обмана стремятся увеличить свое богатство.

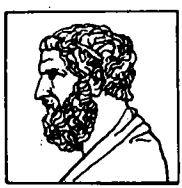
Творчество Гесиода отражает новую ступень в развитии морали и само способствует ее оформлению как совокупности общезначимых норм. Гесиод критически относится к современной ему социальной действительности. Согласно его представлениям, развитию общества свойствен регресс. От высшей ступени к низшей оно последовательно проходит пять эпох. В далеком прошлом люди были сделаны из золота, они не знали ни житейских забот, ни тем более нравственной порчи. На смену им пришло поколение из серебра, которое было намного хуже. Третьим было поколение медное. Четвертым – поколение божественных героев. Затем наступил век железных людей, в котором

> Правду заменит кулак. Города подпадут разграбленью.
> И не возбудит ни в ком уваженья ни клятвохранитель,
> Ни справедливый, ни добрый. Скорей наглецу и злодею
> Станет почет воздаваться. Где сила, там будет и право.
>
> (26, 45)

По мнению Гесиода, среди его современников почти нет нравственных индивидов. Скоро вовсе на Олимп отлетят

> Совесть и Стыд. Лишь одни жесточайшие, тяжкие беды
> Людям останутся в жизни. От зла избавленья не будет.
>
> (Там же)

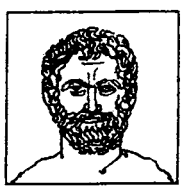
Причиной деградации общества, по мнению поэта, было моральное падение людей, последовавшее за «недостойным» поступком Прометея, укравшего огонь у богов. В качестве средства преодоления существующих отношений Гесиод и выставляет свой моральный идеал труда и справедливости. Когда священные связи порваны и все обращается в руины, остается только одно: не уподобляться ястребу, нападающему на соловья, а слушаться голоса справедливости, навсегда забыть насилие и прежде всего работать, чтобы освободить безрассудное сердце от зависти на чужое добро. Так нравственность начинает приобретать самостоятельный статус. Гесиод фиксирует чаяния определенных социальных слоев (мелких собственников), одновременно абсолютизируя их. Он идеализирует собственнические отношения, делая моральный императив труда и справедливости всеобщим требованием.


Солон

Гесиод является, видимо, первым моралистом в истории европейской культуры. Он придает морали первостепенное значение; уже у него встречается формулировка (правда, несовершенная) гуманистического правила, получившего впоследствии название золотого: «Зло на себя замышляет, кто зло на другого замыслил» (26, 47). В то же время у Гесиода начинает выкристаллизовываться типичная для эксплуататорской идеологии тенденция сводить общественные противоречия к моральным конфликтам, а протест против социальной системы подменять назиданием. Мораль, следование идеалу труда и справедливости, должна стать решающим средством возрождения гармоничных социальных отношений золотого века.

Следует отметить, что Гесиод не только формулирует свои нравственные требования, но и дает им рациональное обоснование. Прежде всего он апеллирует к утилитарному аргументу. Следование нравственному идеалу разумно, ибо прямо сопряжено с пользой, выгодой. Прилежная работа приносит богатство и уважение; кто знает и практикует справедливость, тому будет даровано длительное счастье. Если, например, кто-то нарушает клятву и клевещет на другого человека, то ему и его потомкам уготовано бесчестье. Потомки же того, кто верен клятве, будут чтимы. Таким образом, у Гесиода осуществление справедливости прямо связывается с разумной целесообразностью, пониманием собственной выгоды, пользы. Утилитарные соображения в обосновании не-

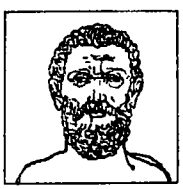
обходимости следования моральным нормам дополняются авторитарными. На страже справедливости стоит верховный бог Зевс, воздавая по заслугам тем, кто «в надменности злой и в делах нечестивых коснеет» (26, 46). Верно пишет В. Н. Ярхо: «В отличие от гомеровского, этически индифферентного Зевса гесиодовский глава олимпийцев наделен несомненными моральными функциями: он призван карать людей за совершаемые ими несправедливые деяния» (235, *1*, 331). Если к сказанному добавить, что идеал труда и справедливости получает у Гесиода мировоззренческое обоснование в учении о пяти эпохах, на которые он делит жизнь человеческого рода, то можно заключить: Гесиод-моралист пользуется довольно развернутой системой доказательств.


Фалес

Что касается дофилософской литературы, то формирование нравственных норм получает дальнейшее развитие и в известном смысле завершение в изречениях так называемых Семи мудрецов. По содержанию эти изречения представляют собой главным образом энергичное прославление государственной жизни, апологию интересов полиса. «Государству советы давай наилучшие» (Клеобул); «Не лги. Пекись о важном», «Богам – почет, родителям – честь» (Солон); «Старость чти», «Законам покорствуй» (Хилон); «Не богатей дурными средствами» (Фалес); «О богах говори, что они есть» (Биант); «Власть народная крепче тираний» (Периандр); «Доверенное возвращай» (Питтак) (35, 83; 72; 75; 76; 66; 81; 84–85; 78) – в этих заповедях задается тип поведения, безусловно ориентированный на благо целого, на почитание общих законов, обычаев, богов и предков. Заключенные в этих изречениях истины имеют общезначимую, претендующую на абсолютность форму. Они потеряли видимую связь с конкретной действительностью, определенным социальным слоем и живут своей собственной жизнью. Гомер изображает живых людей. Гесиод формулирует идеалы мелких собственников. Семь мудрецов вещают истину саму по себе. Они уже имеют дело не с реальными людьми, не с фактическими моральными отношениями, а с моральными нормами, существующими как бы сами по себе. Мораль покидает мир. Она эмансипируется от действительности человеческих отношений в той мере, в какой сама эта действительность эмансипируется от морали.

Предписания Семи мудрецов требуют от индивидов само-

ограничения, самообуздания, жертвенности. Наиболее типичным в этом смысле является требование умеренности: «Ничего слишком» (Солон), «Лучшее – мера» (Клеобул), «Умеренность люби» (Питтак) (35, 73; 83; 78) и т. д., которое прежде всего направлено на сдерживание страстей, сознательное ограничение потребностей и притязаний во имя гармонии социального целого. Требование меры в удовольствиях, поведении в целом стало одной из основных нормативных установок античной этики и как формы общественного сознания, и как науки. Моральный смысл эта установка приобретает в связи с идеей равенства людей, граждан государства в их праве на счастье: человек должен соблюдать меру, ограничивать свои желания для того, чтобы открыть дорогу желаниям других. Примечательно в этой связи, что первому из мудрецов – Фалесу – приписывается та формулировка золотого правила нравственности (а правило это как раз формулирует идею равенства людей как субъектов нравственного требования), в которой оно сохранилось во все последующие времена, вплоть до сегодняшнего дня. Как пишет Диоген Лаэртский, на вопрос «Какая жизнь самая лучшая?» Фалес ответил: «Когда мы не делаем того, что осуждаем в других» (35, 66).



Периандр

При этом мудрецы понимали, что следование общим, гражданским законам сопряжено с ущемлением индивидуальных склонностей и интересов, которые необходимо ограничивать. «Наслаждением властвуй» (Клеобул), «Обуздывай гнев» (Хилон), «Наслаждение бренно – честь бессмертна» (Периандр), – убеждают они своих современников (35, 83; 76; 85). В конечном итоге, согласно логике мудрецов, получается, что моральные нормы поведения могут реализоваться лишь в борьбе и вопреки непосредственным склонностям индивидов.

К Семи мудрецам по разным спискам относят 20 человек, но чаще всего Фалеса, Солона, Питтака, Бианта, а также Клеобула, Хилона, Периандра. Все они заняли видное положение в обществе не вследствие благородства происхождения или военных подвигов, а благодаря своему уму. Их особое положение среди современников было основано на ясном осознании целей и последствий проводимых ими реформ. Они умели заглядывать далеко. Сведения о мудрецах носят смутный характер, в значительной степени являясь легендой.

Как свидетельствует Диоген Лаэртский, при афинском архонте Дамасии (582 – 580 до н. э.) «эти семеро получили наименование мудрецов...» (35, 61). Вполне можно согласиться с известным исследователем античной культуры Б. Снелом, что это говорит об утверждении высшей ценности духовного начала, о признании того факта, что «как раз идеал мудрости имеет более сильное воздействие на исторический процесс, чем, скажем, идеал набожности, персонифицированный в святом, или идеал мужества, персонифицированный в герое» (266, 27). Современниками нравственные требования, формулируемые мудрецами, рассматривались именно как выражение мудрости, силы разума.

Содержащиеся в памятниках раннегреческой литературы моральные размышления лишены философского обоснования, они являются обобщением нормативных поисков обыденного морального сознания. Даже у Фалеса, одного из первых философов, моральные сентенции не связаны с его философским принципом. Однако в творчестве Семи мудрецов уже заложена в основных чертах та нормативная модель морального поведения, которая соответствует идеологии эксплуататорского класса и получает в последующей философии систематическое обоснование.



Питтак

Основными чертами нормативной модели нравственного поведения, получившей обоснование в творчестве Семи мудрецов, являются фиксация противоречия между тем, что делают люди фактически, и тем, что они должны делать, а также обоснование необходимости подчинения реального поведения индивидов абстрактным нормам морали.

2. АНАКСИМАНДР

Согласно ученику Фалеса Анаксимандру (610 – ок. 540 до н. э.), первоначалом, тем, что лежит в основе всего сущего, является апейрон – некое бесконечное, безграничное и неисчерпаемое материальное образование. Для наших целей особенно важно подчеркнуть, что с точки зрения вещественного состава апейрон представляет собой нечто неопределенное, во всяком случае он не сводим ни к одной из видимых природных стихий. Достигнутая здесь степень абстракции позволяет рассматривать апейрон как определяющий принцип не только природных процессов, взаимопревращений

стихий, но и социального бытия. Некоторые считают Анаксимандра лишь естествоиспытателем и натурфилософом (см. 161). В то же время существует достаточно устойчивая традиция усматривать в натурфилософских рассуждениях милетцев, и прежде всего Анаксимандра, своего рода шифр, скрывающий определенные социальные представления (см. 153). Мы выразимся осторожнее: апейрон Анаксимандра не настолько физичен, чтобы исключить возможность осмысления природных процессов в социально-этических терминах или, наоборот, перевода социально-этических проблем на язык природных процессов. Анаксимандр отказался от мифологического понимания природных сил как живых, личностных начал, но он, как точно замечает А. С. Богомолов, «вместе с тем не различает еще физического и социального» (108, 53).

Единственный дошедший до нас подлинный фрагмент философа имеет ярко выраженную этическую окраску. В переводе А. О. Маковельского он звучит так: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время» (45, *1*, 37). Этот отрывок вызывает множество разночтений, число которых увеличивается по мере совершенствования методов филологического и исторического анализа. Но при всем этом остается бесспорным, что а) речь идет о ключевой для ранних философов проблеме взаимоотношения первоосновы и отдельных вещей, которое осуществляется или прямо, или через посредство каких-то промежуточных начал; б) отдельные вещи обнаруживают свойства, которые оцениваются как «нечестивость» (или, в переводе других авторов, «неправда», «несправедливость». – См. 45, *1*, 38); в) за эти свойства вещи подвергаются наказанию, которое является возмездием и состоит в том, что они с неотвратимостью низвергаются обратно туда, откуда они появились.

Для выявления этического смысла фрагмента центральным является вопрос: в чем состоит нечестивость вещей, за которую они подвергаются наказанию? Предлагавшиеся в истории философии ответы на него можно свести к следующим: а) нечестивость отдельных вещей состоит в факте их индивидуального существования, в самом их обособлении, отделении от первоосновы (В. Нестле, Ф. Ницше, С. Н. Трубецкой и др.); б) вещи несут «наказание» за ра-

дость бытия (Ф. Шлейермахер); в) апейрон и космос взаимно «несправедливы» друг к другу (Ю. Нойгойзер); г) «несправедливость» совершается при возникновении вещей и усугубляется в процессе их бытия (О. Диттрих); д) «нечестивость» вещей в индивидуальном обособлении как от апейрона, так и от других вещей (А. О. Маковельский); е) причина «наказания» вещей в человеческой несправедливости (Т. Циглер); ж) отдельные вещи приходят в столкновение, а затем и гибнут («наказываются») постольку, поскольку они неполно воплощают в себе общее (А. Ф. Лосев); з) вещи несут «наказание» не просто за индивидуальное существование, а за то, что они не ограничиваются раз отведенной им сферой, нарушают собственную меру, а тем самым и меру других вещей (Ф. Корнфорд, Б. Рассел).

Не вдаваясь в специальный анализ каждого из приведенных утверждений [1], заметим, что они являются в основном вариациями двух точек зрения, которые восходят к разным редакциям фрагмента. Первая редакция приведена выше. Что касается второй, то не во всех древних источниках, воспроизводящих высказывание Анаксимандра, есть слова «друг от друга». Если же вещи терпят наказание не друг от друга, то, вероятнее всего, они терпят его от самого первоначала, и, следовательно, перед ним они и виновны. Вина их состоит в том, что они оторвались от материнского лона, обособились в качестве единичных существований. Такая интерпретация нам представляется малоубедительной, ибо сопряжена с неустранимыми противоречиями. Если само индивидуальное существование вещей является «нечестивостью», то столь же нечестивым следует признать и первоначало, которое их породило. А это невозможно, ибо тогда исчезает критерий оценки, основание справедливости возмездия. Далее, если нечестивость состоит в обособлении от первоначала, то почему обратное возвращение в него является наказанием? Ведь рай не может стать местом ссылки.

На наш взгляд, ближе к истине другое понимание фрагмента, согласно которому справедливость совпадает с апейроном, этой субстанциональной и генетической первоосновой мира. «Вина» отдельных вещей при этом заключается не

[1] Важнейшие из них рассматриваются в книге Э. Михайловой и А. Чанышева. Сами авторы придерживаются правильного, на наш взгляд, мнения, что «вина» и «несправедливость» состоят в агрессивности вещей или их классов, а не в самом факте их индивидуального существования (см. 178, 62 – 65).

в том, что они обособились, а в том, что в ходе этого обособления они отступили от изначальной справедливости. Вещи неполно, частично воплощают в себе общую сущность, они отступают от заданной им меры, выходят за границы отведенных им сфер бытия. «Нечестивость» отдельных вещей состоит, следовательно, в отклонении их от своей основы, в их «гордыне», в неправильном «распоряжении» своим бытием.

Так как каждая отдельная вещь обнаруживает тенденцию выходить за свои собственные пределы и посягает на самостоятельность других, то это приводит к «несправедливости» их взаимных отношений и, как следствие этого, к взаиморазрушению, что и есть наказание, которое они друг от друга терпят. Как полагает исследователь философии Анаксимандра П. Селигманн (см. 264), вещи не могут «смириться» с конечностью своего бытия и пытаются опрокинуть наложенные на них ограничения, придать своему существованию абсолютность за счет других вещей, и в этом состоит их «несправедливость». Этическая суть дела здесь передана точно. Но вряд ли можно согласиться с автором, будто причина несправедливости заключается в осознании вещами своей ограниченности [1]. Индивид, осознающий себя как греховное существо, – продукт значительно более поздних эпох. В случае Анаксимандра более уместным представляется натурфилософское объяснение, которое апеллирует к чувственно наблюдаемым взаимопревращениям вещей, или по крайней мере мифологическое.

Что касается представлений о справедливости в собственном смысле слова, являющихся для Анаксимандра масштабом оценки или, лучше сказать, образцом для осмысления космических процессов, то они восходят к институту равного возмездия, нормам талиона. Равное возмездие было основой регулирования споров между родами в первобытную эпоху, и оно же играло очень важную роль во внутриполисных отношениях, на начальных стадиях развития цивилизации вообще. Анаксимандр имеет в виду равное возмездие в его

[1] Такое явно модернизированное толкование мысли Анаксимандра имеет свою традицию. Так, О. Диттрих пишет: «Неопределенный бескачественный апейрон разделяется на четыре [традиционных] элемента, которые – и здесь начинается этико-религиозная направленность его учения – являются полностью равноправными, свободными, ответственными за свои действия персонифицированными сущностями» (240, *1*, 123).

упорядоченном, государственно санкционированном варианте. Доказательство это можно усмотреть в заключительных словах фрагмента: «И получают возмездие друг от друга в установленное время». Термин «установленное время» вызывает многочисленные споры вплоть до предположения, что под ним подразумевается олицетворенный Хронос. На наш взгляд, вполне логично допустить, что философ в данном случае отталкивался от юридической практики, точно указывавшей срок совершения приговора и временной отрезок между вынесением наказания и его исполнением, который по разным причинам мог быть более или менее длительным.

Мысль о равном возмездии играет важную роль в различных интерпретациях этического смысла рассуждений Анаксимандра. Точка зрения, согласно которой само рождение вещей является преступлением, исходит из правильного предположения, что наказание должно быть адекватным вине: так как справедливое наказание состоит в том, что вещи низвергаются туда, откуда они появились, то, логично предположить, и вина их состоит в самом факте появления в качестве отдельных вещей. Это умозаключение неверно в одном пункте: рождение вещей не является их собственным делом (по крайней мере полностью), оно зависит и от апейрона (или посредствующих начал); поэтому выходит, что вещи наказываются (по крайней мере отчасти) за чужие грехи. Возмездия, равенства, справедливого воздаяния в наказании не получается. Вторая точка зрения более последовательна. Если видеть «нечестивость» вещей в нарушении ими собственных пределов, границ, отведенных для них сфер бытия, т. е. в их агрессивности, посягательстве на самостоятельность, границы, сферы бытия других вещей, то тогда вина той или иной вещи состоит в том, что она разрушает другую вещь и, значит, должна сама подвергнуться разрушению.

Таким образом, по идейному содержанию фрагмент Анаксимандра является многослойным, объемным. Он заключает в себе по меньшей мере три различных, но внутренне соотнесенных между собой уровня: физический (взаимопревращение элементов), философский (единство и многообразие мира), нравственный (индивидуальные притязания и требования единого закона, допустимые границы индивидуальных притязаний). Здесь в зародышевом виде дано последующее разделение философии на три части: физику, логику и этику.

Обоснование этого предположения выходит за рамки нашего исследования. Нам в данном случае важно подчеркнуть, что фрагмент Анаксимандра можно и должно рассматривать как документ истории этики.

Отношение отдельного, частного ко всеобщему, то, насколько полно отдельное в своем бытии реализует всеобщую необходимость, насколько точно оно придерживается предзаданной сферы бытия и как в зависимости от этого меняется судьба отдельных вещей, – это и есть та исходная и фундаментальная проблема, которая имеет глубокий социально-нравственный подтекст и в ходе конкретизации которой начинает в последующем складываться этика как самостоятельная сфера философского знания. За натурфилософскими схемами отношений между мировой необходимостью и индивидуальными существованиями была скрыта острейшая и ключевая для складывающихся государств проблема поведения реальных индивидов перед лицом общезначимых норм, законов, традиционных установлений.

3. ГЕРАКЛИТ

В более развитом виде с проблемой соотношения всеобщей необходимости (единого основания бытия) и индивидуальных существований мы встречаемся у Гераклита Эфесского (ок. 520 – ок. 460 до н. э.), мировоззрение которого схоже с мировоззрением Анаксимандра. Философские и физические истины у Гераклита имеют одновременно нравственный смысл. Гераклит – и мудрец, и ученый, и моралист. Он обобщает, объясняет и одновременно оценивает. В отдельных своих высказываниях он предстает как пророчествующий оракул. Поразительно, что до недавнего времени в историко-философских пособиях мировоззрение Гераклита излагалось без учета его этической направленности.

До нас дошли многочисленные свидетельства о Гераклите древних авторов и свыше 120 фрагментов из его философского сочинения «О природе» (по другим источникам – «Музы»). Большинство этих фрагментов имеет этическое содержание или обладает социально-нравственным подтекстом. Они позволяют достаточно полно реконструировать взгляды мыслителя из Эфеса, прозванного за сложность идей и стиля Темным.

Мир, по Гераклиту, характеризуется внутренним единством. Его первоначальной основой, сущностью является ло-

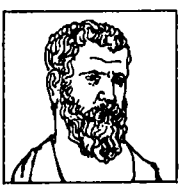
гос, который есть мудрое само по себе и одновременно огонь. Космос не создан ни богом, ни человеком, он «был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим» (51, 44). Как бы ни понимать логос с философской и естественнонаучной точек зрения, бесспорно то, что он представляет собой единую и единственную основу вселенной, принцип, закон, объясняющий многообразие мира. Логос придает действительности соразмерность, разумный смысл («У бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо...». – 51, 50), логос является одновременно критерием оценки («Мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно». – 51, 57) и высшим судьей («...грядущий огонь все будет отделять и связывать». – 51, 47).

Хотя логос правит всем, «большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание» (51, 41). Гераклит здесь говорит о том же самом противоречии, что и Анаксимандр, но сфера его действия у Гераклита ограничена бытием людей. Тем самым он сделал важный шаг в направлении преодоления донаучного мифологического мышления, не проводившего различия между природным и социальным, и уточнения этической проблемы как проблемы человеческой. Отношение: апейрон и отдельные вещи – заменяется новым: логос и отдельные люди.

Отход (отклонение, отчуждение) от логоса непосредственно обнаруживается в двух формах. Во-первых, люди останавливаются на поверхности обыденных знаний, не поднимаются до познания мира в его цельности, подобно Гесиоду, который знает весьма много, но не знает самого главного и важного, что «день и ночь – одно» (51, 46). Частным случаем такой ограниченности являются религиозно-мифологические предрассудки. В познании видимых, явных вещей людям свойственно ошибаться. Поверхностные знания оборачиваются многообразием мнений, которые, с точки зрения Гераклита, являются источником раздоров, конфликтов; «собаки лают на тех, кого они не знают» (51, 50). Во-вторых, свидетельство отпадения людей от логоса – их прозябание в чувственно-телесных удовольствиях. Люди алчны, тщеславны, гоняются за богатством, ведут скотский образ жизни. В оценке реальных индивидов философ суров, беспощаден, почти мизантропичен. Он уподобляет их быкам, нашедшим горох для еды, свиньям, наслаждающимся грязью, ослам, которые «золоту предпочли бы солому» (51, 42).

Непонимание внутренней сущности мира и погоня за наслаждениями идут рука об руку, они, с точки зрения Гераклита, взаимосвязаны и составляют одно и то же. По мнению философа, стремление к алчности и тщеславию есть выражение дурного неразумия. Есть у него и такое высказывание: «Невежество лучше скрывать, но это затруднительно при распущенности и за чашею вина» (51, 50).

Порочность людей в том, что они в познании и реальном образе жизни попирают требования логоса. По мнению философа, в мире царит одна причина, один закон – логос[1]. Логос – своего рода разменная монета космоса («И из всего – одно, и из одного – всё». – 51, 42), единая «мера (metron) изменяющихся вещей...» (152, 216). Если бы люди следовали его требованиям, то их поведение было бы одинаковым с точки зрения его ценностного содержания и общество не разъедало бы многообразие стремлений. В действительности, однако, это не так. Каждый подвержен своим предрассудкам, стремится к частным интересам, превыше всего ставит свои удовольствия. В этом многообразии жизненных целей – коренной недостаток человеческого поведения, свидетельство отступления от логоса. Пафосом гераклитовского морализирования является критика наметившейся индивидуализации поведения.



Гераклит

В чем причина отклонения людей от логоса? Ответ, который дает Гераклит на этот вопрос, ясно показывает, что его этика тесно переплетена с натурфилософией и в известном смысле совпадает с нею[2]: люди сопротивляются логосу

[1] Отсутствие отчетливо выраженного понятия причины, непонимание того, что многообразию явлений соответствует многообразие причин, являются, как верно отметил Т. И. Ойзерман (см. 190, 211), характерной особенностью этого периода, свидетельством неразвитости сознания, его зависимости от мифологии.

[2] Следует заметить, что столь часто встречавшаяся в истории философии модернизация учения Гераклита коснулась и его этических взглядов. Одной из наиболее явных произвольных попыток такого рода была концепция Фердинанда Лассаля (1825 – 1864), который, в частности, полагал, что определенный индивид реализует свое отношение к логосу в качестве свободной автономной единицы. Согласно интерпретации Лассаля, человек у Гераклита обладает, во-первых, формальной свободой в смысле различения добра и зла, которая выражается в отрицании им чувственности и самоотречении в пользу всеобщего, и, во-вторых, действительной спекулятивной свободой, поскольку это всеобщее есть подлинная суть самого человека

вследствие увлажнения их душ (см. 51, 52). Наиболее определенно Гераклит формулирует свою мысль в следующем высказывании: «Сухое сияние – психея мудрейшая и наилучшая» (там же). Жизненность души человека – в ее связи с мировым огнем, всеобщим законом. Связь эта чисто природного свойства. Сухости логоса противостоит влажность земли. Противоположное огню-логосу влажное начало также представлено в человеческой душе. В борьбе этих двух начал – огненного и влажного – существует человек, их конкретное взаимоотношение определяет его близость к мировому закону, а соответственно и его нравственные качества.

Сухое, огненное начало воплощается в слове, познающем логос разуме, а выражением влажности является чувственность. Исходное противоречие между всеобщей необходимостью мира и своеволием индивидов выступает в форме борьбы различных сил внутри самого человека – разума и чувственных влечений. При этом особо надо заметить, что антитеза разума и чувств (склонностей), как она сформулирована Гераклитом и встречается во всех позднейших этических теориях античности, не тождественна антитезе между рациональными и эмоциональными мотивами в поведении человека, а имеет вполне определенное значение: разум ориентирует на общезначимые цели и интересы, а чувства – на частные, индивидуальные. Только разум связывает индивидов с логосом и дает правильное направление их жизнедеятельности. Гераклит довольно определенно направляет этику в русло интеллектуализма, который стал специфической чертой моральной философии античности, да и не только античности.

Гераклит отнюдь не был законченным пессимистом. Своевольное отклонение людей от логоса, по его мнению, преодолимо. Поскольку способность мыслить и познавать присуща всем людям, каждый живой человек, как бы далеко в своем реальном бытии он ни отошел от всеобщего, сохраняет непосредственную связь с логосом. Поэтому он всег-

(см. 253). Эта «отделка» Гераклита под Гегеля, разумеется, не могла быть произведена без явных натяжек (один из характерных примеров такого рода отмечает В. И. Ленин в конспекте книги Ф. Лассаля. – См. 2, *29*, 309 – 310). Лассаль приписывает Гераклиту позднейшие представления о свободе воли. Он не видит того, что у Гераклита этика еще совпадает с онтологией и гносеологией, носит натурфилософский характер.

да сохраняет возможность нравственного возрождения. Нормативная программа философа явно или неявно присутствует во многих его дошедших до нас высказываниях, но наиболее глубоко и адекватно она выражена в двух: «Своеволие следует гасить скорее, чем пожар» (51, 45)[1]; «Поэтому необходимо следовать всеобщему» (51, 41). Это две формулировки одной и той же нормативной установки. Что она означает в содержательном плане, переведенная на язык практических действий?

Прежде всего ориентацию на философско-познавательную деятельность как высшую ценность: «Мышление – великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно» (51, 51). Познание скрытой гармонии, которая лучше явной, является противоядием против человеческой спеси, ибо оно убеждает, что «человеческий образ мыслей не обладает разумом, божественный же обладает» (51, 48). Оно позволяет преодолеть многообразие мнений, создает основу для единства, взаимопонимания людей. «Не следует, – наставляет Гераклит, – действовать и говорить подобно спящим...» (там же), потому что только «для бодрствующих существует единый и всеобщий космос, [из спящих же каждый отвращается в свой собственный]» (51, 49). Философия ориентирует на постижение единой истины и объединяет людей, именно благодаря этому она приобретает нравственное значение.

Оборотной стороной, а одновременно и предпосылкой духовно-познавательного возвышения индивидов является ценностная дискредитация чувственного образа жизни. «Трупы следует выбрасывать скорее, чем навоз» (51, 50). Гераклит однозначен в негативной оценке чувственно-земного начала, которое отрицается им не просто из метафизических соображений, а прежде всего по нравственным мотивам. Негодуя на своих соотечественников, он говорит: «Да не покинет вас богатство, эфесцы, чтобы вы срамились своей подлостью» (51, 52). Еще более примечательным с этой точки зрения является фрагмент, говорящий о нравственной бесперспективности чувственного образа жизни: «Не лучше было бы людям, если бы исполнялось все, чего они желают» (51, 51).

[1] В пер. А. О. Маковельского: «Самомнение должно гасить скорее, чем пожар» (45, *1*, 154).

Центральным пунктом этической программы Гераклита является требование подчиняться законам государства. Народ должен сражаться за закон как за свои стены. «Ведь все человеческие законы питаются единым божественным...» (там же), они являются объективным воплощением мудрости. Уважение к ним, как и вообще служение благу своего города, свидетельствует о достоинстве человека: «Павших на войне боги почитают и люди» (51, 43). Таким образом, оказывается, что философско-космологическая конструкция Гераклита в качестве своей ценностной основы, а также итогового практического вывода ориентирована на полисную мораль, т. е. мораль, которая обязывает индивидов руководствоваться в поведении благом полиса, города-государства.

Полисная мораль – это уже не патриархальная мораль. Она отражает классовое расслоение общества. У Гераклита это выражается прежде всего в атаках на уравнительное наследие родового общества. Сам Гераклит – аристократ по рождению, а еще больше по убеждению. От прав наследника царской фамилии он отказался в пользу брата, но тем более желчно критикует он старые представления о справедливости и равенстве, восторжествовавшие в родном городе Эфесе демократические порядки. «Каков у них ум, или разумение? Народным певцам они верят, и учитель для них – толпа, ибо не знают они, что «многие – плохи, немногие же – хороши»» (51, 50). Вряд ли приходится сомневаться, что народные певцы, «толпа» подвергаются осуждению за свою приверженность представлениям общинного равенства. Знаменитым стало изречение Гераклита: «Один для меня – десять тысяч, если он – наилучший» (51, 45). Не менее известны его проклятия в адрес эфесцев, которым бы следовало перевешать друг друга за то, что они изгнали из города Гермодора, наилучшего из них, заявив: «...да не будет среди нас никто наилучшим, если же таковой окажется, то пусть он живет в другом месте и среди других» (51, 52).

Наилучшие – это, по-видимому, аристократы духа, те немногие, которые знают правду логоса. Они «одно предпочитают всему: вечную славу – преходящим вещам; толпа же насыщается подобно скоту» (51, 43). Лучшие также являются избранниками судьбы, о чем свидетельствуют следующие высказывания философа: «Чем больше удел, тем больше и доля достается по жребию» (51, 43). «Война – отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим – людьми; одних она сделала рабами, других – свободными»

(51, 46). И править, согласно Гераклиту, должны наилучшие. Его требование о необходимости следования всеобщему органически связано с аристократически-классовой позицией. Ведь «наилучшие» и воплощают в себе всеобщее: «И воле одного повиновение – закон» (51, 44). Иными словами, фундаментальное противоречие между частным бытием отдельных людей и единым всеобщим логосом, составляющим основу и подлинную тайну мира, может быть разрешено за счет отказа от своеобразия и частных целей, от собственного понимания и своеволия. А это достижимо только в аристократически организованном полисе, где руководят «наилучшие».

Гераклит развил и конкретизировал этическую проблему, едва намеченную Анаксимандром. Однако и в его учении этика не приобрела еще относительной самостоятельности. Она составляет вместе с его натурфилософией и гносеологией неразрывное целое. Мы вполне согласны с А. О. Маковельским, писавшим, что «высшее начало философии Гераклита – Логос есть одинаково высший принцип бытия, познания и долженствования...» (45, *1*, 131).

Для того чтобы этика «оторвалась» от натурфилософии и гносеологии, необходимо было перейти к систематическому критическому анализу действительных нравов и выявлению своеобразия причинных связей в сфере человеческого поведения. Эта назревшая потребность в собственно этической рефлексии во многом определяет характер учения пифагорейцев.

4. ПИФАГОРЕЙЦЫ

О Пифагоре (2-я пол. VI – нач. V в. до н. э.) и его непосредственном окружении мы мало что знаем достоверно. По свидетельству Диогена Лаэртского, Пифагор написал три сочинения – «О воспитании», «О государстве», «О природе», от которых, если они вообще существовали, остались одни названия. Однако доксографические сведения и высказывания в работах других, по большей части поздних античных авторов позволяют восстановить общее направление и ряд характерных идей раннего пифагореизма, или пифагореизма в собственном смысле слова. Это учение имело ярко выраженную этико-мифологическую направленность, и, надо думать, по этой причине Гераклит ставит Пифагора в один ряд с Гесиодом как пример того, что многознание не тождественно уму.

Пифагор не только мыслитель, впервые назвавший себя философом, но и основатель общины (практической организации), одной из важных, если не основных, задач которой было нравственное очищение. В пифагореизме общефилософское осмысление социально-нравственной проблематики дополняется развернутой системой норм практического поведения. Именно это обстоятельство определяет его особое место в истории этики.

Первоначалом, генетической и сущностной основой мира пифагорейцы считают противоположности предельного и беспредельного, которые не сводятся ими к веществу, природным стихиям, а выражаются в числах – нечетных и четных, единице и двойке. Наиболее вероятную интерпретацию хода их мыслей дает позднеантичный автор Порфирий (234 – между 301 и 305) в «Жизни Пифагора»: «...пифагорейцы... не в силах передать словесно бестелесные образы и первоначала и прибегают к числам, чтобы их показать. Так, понятие единства, тождества, равенства, причину единодушия, единочувствия, всецелости, то, из-за чего все вещи остаются самими собой, пифагорейцы называют Единицей; Единица эта присутствует во всем, что состоит из частей, она соединяет эти части и сообщает им единодушие, ибо причастна к первопричине. А понятие различия, неравенства, всего, что делимо, изменчиво и бывает то одним, то другим, они называют Двоицею; такова природа Двоицы и во всем, что состоит из частей» (59, 424). Структура чисел – принцип объяснения всех процессов, упорядоченности космоса; пифагорейцы, как пишет Аристотель, «предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число» (8, *1*, 76). Степень внутренней организованности, гармоничность космоса неодинакова, в нем различаются высшая и низшая сферы как в физическом, так и в ценностном смысле. К высшей сфере относятся Солнце, Луна и прочие светила. Здесь царит гармония. Согласно легенде, сам Пифагор мог слышать эту вселенскую гармонию, созвучия светил. К низшей сфере относится Земля. «Воздух около земли – застойный и нездоровый, и все, что в этом воздухе, – смертно; а высший воздух – вечнодвижущийся, чистый, здоровый, и все, что в нем есть, – бессмертно и потому божественно» (35, 313). Человек, состоящий из души и тела, принадлежит обеим сферам. Он есть единство смертного и бессмертного: «Разумное бессмертно, а остальное смертно» (35, 314). Пифагор проповедовал также учение

о переселении душ. Про себя он будто бы говорил, что был сыном бога Гермеса, и помнил все свои четыре предыдущих воплощения, первое из которых – описанный Гомером Евфорб.

Эти общефилософские положения служили основанием для определенных этических представлений. Так, полярность законного и беззаконного, или нравственного и безнравственного, пифагорейцы считали выражением общекосмической противоположности предельного и беспредельного. Предел задает норму, границу человеческому поведению, обязывает «о породе божеств, демонов и героев говорить и мыслить с почтением; родителей и благодетелей чтить; законам повиноваться...» (59, 422). Таков нравственный императив Пифагора, являющийся вместе с тем незыблемым устоем вселенной. Следование этому императиву предполагает прежде всего выполнение требования ограничения, соблюдение меры во всем. «Ибо для всех, и для многих и для немногих, было у него (Пифагора. – *Авт.*) на устах правило: беги от всякой хитрости, отсекай огнем, железом и любым орудием от тела – болезнь, от души – невежество, от утробы – роскошество, от города – смуту, от семьи – ссору, от всего, что есть, – неумеренность» (59, 419), – свидетельствует Порфирий.


Пифагор

Обоснование необходимости следования закону, всеобщим нормам сочетается у Пифагора с интеллектуализацией нравственного поведения, что вообще характерно для древнегреческой философии и очень существенно для понимания социально-идеологических детерминаций античной этики. К Пифагору возводят выделение трех образов жизни, или трех классов социальных ценностей. Диоген Лаэртский пишет, что Пифагор уподоблял жизнь игрищам, куда одни приходят состязаться, другие – торговать, а третьи – смотреть. И эти последние являются самыми счастливыми. Слава и нажива – дело рабское, а истина есть предмет вожделений философов (см. 35, 309). Несколько иначе ту же мысль передает Порфирий: «Вещей, к которым стоит стремиться и которых следует добиваться, есть на свете три: во-первых, прекрасное и славное, во-вторых, полезное для жизни, в-третьих, доставляющее наслаждение... . Таковы были его поучения; главное же было – стремиться к истине, ибо только это приближает людей к богу...» (59, 423). Из трех обра-

зов жизни, типов ценностных ориентаций – чувственного, практического и духовного, или гедонистического, политического и созерцательного, – Пифагор отдает приоритет духовно-созерцательной, научно-философской деятельности.

Важное значение для понимания этических размышлений пифагорейцев имеет анализ их взглядов на справедливость. По этому вопросу сохранилось авторитетное мнение Аристотеля. Он трижды (один раз в «Никомаховой этике» и два раза в «Большой этике») повторяет мысль, согласно которой пифагорейцы понимали справедливость как равное воздаяние [1]: человек сам должен претерпеть то, что он сделал другому. Вот почему справедливость они связывали, по свидетельству Аристотеля, с квадратным числом, т. е. числом, помноженным на само себя. «Первым взялся говорить о добродетели Пифагор (следует обратить внимание, что здесь у Аристотеля речь идет именно о Пифагоре, а не о пифагорейцах. – *Авт.*), но рассуждал неправильно. Он возводил добродетели к числам и тем самым не исследовал добродетели как таковые. Ведь справедливость (dikaiosynē), например, – это вовсе не число, помноженное само на себя» (8, *4*, 296).

Первое в натуральном ряду квадратное число – четыре вряд ли служило для обозначения справедливости, ибо четные числа в ценностной иерархии пифагорейцев занимают более низкое место, чем нечетные. Вероятнее всего, имелась в виду девятка, тем более что и среди десяти противоположностей пифагорейцев этическая пара хорошего и дурного (добра и зла) стоит именно на девятом месте. Понимание справедливости как равного воздаяния на первый взгляд противоречит представлению Пифагора об иерархии нравственных ценностей. Но об этом мы скажем чуть позже.

В целом структура общетеоретических рассуждений Пифагора покоится на признании известного противоречия между всеобщей основой мира (его гармонией) и частным бытием людей, принадлежащих «беспорядочному миру рождающихся вещей» (45, *3*, 30), и подводит к уже знакомому нам выводу, что люди должны привести свою жизнь в соответствие со всеобщим законом космоса. Налицо типичная для раннефилософских систем логика движения мысли: исходный философско-космический принцип распространяется на область нравственности, как если бы область нрав-

[1] Это, по-видимому, также одна из причин отрицательного отношения к учению Пифагора аристократа Гераклита.

ственных человеческих отношений ничем не отличалась от собственно природной сферы. Так числа оказываются основой всего, в том числе справедливости.

Учение пифагорейцев не исчерпывается, однако, философско-этической теорией; важное место в нем занимают нравственные установки созданного Пифагором практического союза. Ряд ученых полагает, что пифагорейский союз преследовал в основном цели нравственного совершенствования, другие считают его политической организацией, боровшейся за власть, третьи – религиозным орденом, четвертые – философской школой. Каждое из этих суждений имеет свои «за» и «против». На наш взгляд, вероятнее всего предположение, что союз пифагорейцев носил многофункциональный характер и представлял собой политико-религиозно-философско-нравственную общину.

Нравственные цели играли в нем очень важную роль. Пифагор учил «избегать корыстолюбия и зависти», ибо «у друзей все общее» (59, 421). Это убеждение являлось одним из оснований союза, и ученики Пифагора «сносили все свое добро воедино» (35, 309). Если верить Диогену Лаэртскому, для Пифагора нравственное совершенствование было решающим условием счастливой жизни. «Главное для людей, – говорил Пифагор, – в том, чтобы наставить душу к добру или злу. Счастлив человек, когда душа у него становится доброю». И далее: «Добродетель есть лад (harmonia), здоровье, всякое благо и бог. Дружба есть равенство ладов» (35, 315). Союз пифагорейцев как раз и должен был стать общиной друзей, в которой осуществлялась бы гармония межчеловеческих отношений. И по-видимому, Пифагорово понимание справедливости имело прямое отношение к основанной им организации. Справедливость, тождественная равенству, не соответствовала реальным нравам, она выражала опыт «божественного» прошлого и выступала в качестве долженствования, нравственной задачи. Пифагорейская община, которая, кстати заметить, была закрытой, тайной, отгороженной от повседневных межчеловеческих отношений, ставила перед собой задачу вдохнуть новую жизнь в старый принцип справедливости.

Несомненную нравственную направленность имеет и учение пифагорейцев о переселении душ. Душа, будучи божественной по природе, за свои прегрешения заключена в тело; со смертью тела она переходит в тело другого человека или животного (возможно, и растения). Чтобы спасти душу,

вырвать ее из этого круговорота воплощений, и создается орден, членам которого предписывается определенный образ жизни, являющийся одновременно способом нравственного очищения.

Каковы особенности этого образа жизни? Прежде всего он предполагает признание безусловного авторитета основателя союза, который даже считается особым существом – богочеловеком. Пифагору приписывались нечеловеческие свойства (он умел разговаривать с животными, в одно и то же время мог быть в двух разных местах, у него было золотое бедро и т. п.), само общение с ним имело форму таинства («акусматики»: ученики-пифагорейцы первой ступени, длившейся много лет, имели право только слышать голос Пифагора, но не могли видеть его лица). Законы и предписания Пифагора члены ордена «соблюдали ненарушимо, как божественные заповеди» (59, 419). Для всех пифагорейцев были обязательны многочисленные запреты: не есть бобов, не ломать хлеба, не мочиться, повернувшись лицом к солнцу, не оставлять следы горшка на золе и т. п. Они осуществляли ежедневные совместные религиозные обряды, а также занятия – музыкой, гимнастикой, науками. Для поступления в пифагорейский союз требовался длительный (до 5 лет) испытательный срок – период молчания. От истого пифагорейца требовалось благоговение перед богами, родителями, старшими, наставниками, покорность судьбе, любовь к отечеству, подчинение законам, традициям, требованиям справедливости, верность в дружбе и браке, кротость и уживчивость, отвращение к чувственным удовольствиям, физическая выносливость, умеренность и простота, благоразумие и самообладание, ежедневный контроль над чистотой жизни. Весь образ жизни пифагорейского ордена, как и принятые в нем нравственные требования, предполагает и формирует такого индивида, который сознательно, путем постоянных волевых усилий подчиняет себя определенным извне заданным нормам и целям поведения.

Обращает на себя внимание тот факт, что эти предписания теоретически не обоснованы, внутренне не систематизированы, а детально разработанный образец поведения достаточно произволен. В самом деле, почему нельзя есть бобов, почему нужно быть кротким и молчаливым, уничтожать след горшка на золе и т. д.? Объяснение этому пытались найти еще древние авторы. По поводу нормы «не есть бобовых», например, они высказывают самые разные мнения: пифаго-

рейцы не ели бобов потому, что считали, будто бобы возникли из того же перегноя, что и люди; от них в животе сильный дух; они подобны срамным членам; ими бросают жребий и т. п. Само обилие этих мнений свидетельствует о том, что разумные, причинно-следственные объяснения здесь весьма затруднительны.

Конечно, сказанное не означает, будто практические предписания пифагорейского союза вообще были бессмысленными. Большой интерес, например, представляет ежедневный контроль члена союза над чистотой жизни. Пифагореец задавал себе вопросы: «Что я свершил? и в чем согрешил? и чего не исполнил?» (35, 312). Испытание молчанием воспитывало ответственное отношение к высказыванию собственных мыслей и умение слушать другого. Пифагор долгое время (более тридцати лет первой половины своей жизни) находился в Египте, Вавилоне, а возможно, и в Индии. «От этих-то народов и вывез Пифагор в своих странствиях главную свою мудрость» (59, 418), в том числе представления о духовно-нравственном очищении. В этом пункте Пифагор оказался непонятным потомкам: восточные идеи духовно-нравственного самоуглубления не привились на почве греческого интеллектуализма. Так, Пифагор придавал большое значение запрету на употребление мясной пищи, видя в нем выражение сострадания, родства человека с другими одушевленными существами; возможно, он рассматривал этот запрет в контексте нравственного осуждения убийства (он «избегал и убийств и убийц: не только воздерживался от животной пищи, но даже сторонился поваров и охотников». – 59, 417). Этот запрет стал впоследствии по преимуществу предметом насмешек наподобие грубой шутки Диогена Лаэртского:

Одушевленных созданий не трогаешь хищной рукою
Ты не один, Пифагор: делаем то же и мы.
В том, что проварено, в том, что зажарено, в том, что под солью,
Верно уж, нету души, – есть лишь законная снедь.
(35, 318)

Практические моральные нормы пифагорейцев, как мы сказали, не имели теоретического обоснования, не были связаны с их философским учением о числовой гармонии. Осмысливая своеобразие их этики, Гегель писал: «В том-то именно и заключается спекулятивный характер практиче-

ской философии Пифагора, что в основанном им союзе единичное сознание должно было получить нравственную реальность. Но подобно тому как число есть нечто промежуточное между чувственностью и понятием, так и пифагорейский союз есть нечто промежуточное между всеобщей действительной нравственностью и точкой зрения морали, согласно которой единичный человек именно в качестве единичного должен заботиться о своей нравственности, так что последняя перестает быть всеобщим духом» (19, 9, 209). Важное значение пифагорейского союза в истории этической мысли состояло в том, что пифагорейцы определенный детально разработанный моральный кодекс выставили в качестве практической цели, которой люди, желающие быть совершенными, должны подчинить свою реальную жизнь. Это был шаг на пути к постижению специфики социально-нравственных отношений. Однако содержание кодекса было случайным, теоретически необоснованным (в лучшем случае он был обоснован мифологически), что явно противоречило стремлению придать эмпирической жизни с помощью этого образца более высокое нравственное качество. Пифагорейцы в превращенной, мистифицированной форме зафиксировали наличие объективной потребности в конкретном критически-ценностном анализе нравственного содержания жизни индивидов.

Круг нормативных идей, рассматриваемый Анаксимандром, Гераклитом и пифагорейцами, можно встретить и в творчестве других античных философов. Ксенофан, Анаксагор, Эмпедокл подчеркивают ведущую роль духовных потребностей и разума как регулирующего начала человеческого поведения. Разумность для них тождественна следованию полисным интересам. Человек не может удовлетворяться той жизнью, которая складывается под влиянием стихийных обстоятельств и направляется чувственными удовольствиями; эмпирически-случайную жизнь необходимо поднять до высоты жизни сознательно организованной, осмысленной, а частноэгоистические цели подчинить государственным — таково историческое значение и общий пафос морализирования древних.

Подведем итоги. Анаксимандр и в особенности Гераклит формулируют положение о том, что всеобщая необходимость (изначальная полнота и гармония первоосновы, единый мировой закон, логос) непосредственно проникает в отдельных индивидов и является по отношению к ним обязующей си-

лой. Коренной принцип мироздания есть или должен быть одновременно и принципом индивидуальности (это наиболее адекватно выражено в гераклитовском требовании: необходимо следовать всеобщему). При этом сфера нравственных отношений рассматривается как частный случай мирового порядка, вне и без учета ее специфики. Этика растворяется в натурфилософии или, говоря точнее, еще не обособилась от нее.

Далее, у Гераклита, а еще более определенно у пифагорейцев выражена идея о том, что жизнь людей, рассмотренная в свете всеобщего закона, является неудовлетворительной и должна быть существенно видоизменена. В качестве средства разрешения противоречия между индивидуальным человеческим бытием и всеобщим законом выставляются определенные предписания, которые, однако, сами по себе носят случайный характер. Объективно это свидетельствует о том, что конкретные нормы поведения индивидов нельзя вывести из всеобщего закона (логоса, мировой гармонии и др.).

Рассмотренные философские теории приобретают этическую окраску в той мере, в какой постулируют разрыв между должным и сущим. Сама философия при этом стоит на точке зрения должного: общая необходимость, образующая содержание морального требования, навязывается реальным индивидам и направлена против их фактических моральных установок, преследующих частные цели. Сведéние морального к космическому, а этики к онтологии идеологически было направлено на укрепление морали полиса, которой придавалась сила всемирного закона. Таким образом задается самое общее идейное направление этических поисков, имеющих целью теоретическое обоснование морали господствующего класса в качестве господствующей морали общества. Однако проблема здесь сформулирована в самом общем виде, анализ конкретной структуры моральных отношений первыми греческими мыслителями еще не осуществляется. Рассмотренный этап условно можно назвать предэтикой, это своеобразное введение к последующей истории этики.

Глава II

АНТИЧНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛЬНОЙ СУВЕРЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ



Модель поведения, которая получает теоретическое обоснование в философии Анаксимандра, Гераклита, пифагорейцев, является, если можно так выразиться, безличностной. Дело в том, что социально-регулятивные механизмы раннего рабовладельческого общества во многом сохраняли патриархально-родовые черты. Отдельный индивид не обладал еще самостоятельным статусом, и поведение его во многом определялось принадлежностью к роду или государству. Нравственность выступала на этой стадии все еще в своей слитности с религией, идущими от века обычаями, формирующимся правом. Нравственные нормы воспринимались общественным сознанием как естественные безусловные установления, такие же обязательные, как и ход природных процессов. Сама нравственность в значительной степени совпадала с нравами, носила непосредственный характер, и возникающая философия являлась ее апологией. Разумеется, философия даже на ее раннем этапе – это не мифология, она предполагает самостоятельно размышляющего индивида, но эти размышления призваны лишь подкрепить нравственность в ее непосредственно заданном виде. Здесь налицо противоречие между новым (философским) подходом к обоснованию нравственности и традиционным, некритическим отношением к ее нормативному содержанию.

Однако по мере углубления социальных антагонизмов, усиления роли политической организации общества, и в частности расцвета рабовладельческой демократии, по мере усложнения и нарастания динамики исторического развития происходят существенные изменения в общественных формах связи между людьми. Отношения индивида с социальной общностью лишаются непосредственности; частные интересы все более приобретают значение самостоятельных

целей. Конечно, государство для античного грека по сравнению, например, с представителем Нового времени всегда было чем-то более живым, реальным, близким, оно для него никогда не приобретало черты чудовищного Левиафана. Но речь идет о самом начале длительного, многоступенчатого процесса превращения индивидов в частных лиц, который получает свое завершение только в буржуазную эпоху. Как бы то ни было, классическая Греция уже знает не только различие между частной выгодой и общим благом, но и то, что частная выгода может стать и становится более сильным движущим мотивом человеческого поведения. Это фиксируется в признании самостоятельного значения человеческой личности. В обществе вырабатывается убеждение, что отдельный человеческий индивид не только как представитель сословия, народа, государства, но и сам по себе обладает этической ценностью. В Греции V в. до н. э. происходит переоценка ценностей и возникают новые, ориентированные на личность моральные представления. Становится ясно, что действенность общественной морали уже не может быть обеспечена чисто внешним образом (силой закона, традиции или религиозных санкций), и все более важное значение приобретает субъективная позиция личности. Меняются как содержание морали, так и механизмы ее функционирования. Символичным для понимания сути протекавших в классической Греции нравственных изменений является спор Перикла с Протагором, о чем рассказывает Плутарх. На состязаниях кто-то нечаянно убил дротиком человека. Перикл и Протагор проспорили целый день, выясняя, кто же виноват в случившемся: распорядители состязаний, тот, кто бросил дротик, или же сам дротик. Вопрос о вменяемости и конкретной ответственности лиц приобрел, как видим, жизненную актуальность.

Новая моральная ситуация требовала новых философских обоснований. Предстояло осмыслить моральную суверенность личности, раскрыть субъективно-психологические основы морали. Это предполагало одновременно изменение характера отношения философии к моральному сознанию общества. Если на ступени предэтики речь фактически шла только о том, чтобы подвести рационально-философскую базу под существующую мораль, то теперь сама мораль должна была стать предметом рациональной критики, теоретического сомнения. Это уже было начало этики в собственном смысле слова. Вполне можно согласиться с известным историком

этики Ф. Иодлем: «Самостоятельное этическое мышление греков начинает с полного отрицания или по крайней мере с решительного подкапывания той субстанциальной нравственности, которая без всякого размышления связывала отдельное лицо законами его государства, нравами и обычаями его народа и учила его видеть добро и правду в согласии поступков с этими факторами» (144, *1*, 1). Первыми, кто осмыслил новые горизонты и задачи этики, были софисты.

1. СОФИСТЫ

Роль софистов в истории этики можно понять только на фоне их вклада в философскую мысль и культуру вообще. Они впервые решительно сместили направление теоретико-познавательного интереса с природы на человека. В противоположность предшествовавшим философам, искавшим тайну человеческого бытия в природе, космосе, Протагор (490 – ок. 420 до н. э.) провозгласил свое знаменитое положение: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» (46, *1*, 15). Речь идет не о простом расширении предмета философского исследования. Софисты принципиально иначе подошли и к пониманию человека. Он для них больше, чем одно из проявлений (пусть даже высших) универсума, он ее центр, творческое начало. Софисты, таким образом, перевернули традиционно сложившийся способ философствования: от космоса к человеку, от всеобщего к особенному, от объективного к субъективному.

Протагор своим положением в сущности утверждает примат человека над космосом, особенного над всеобщим, субъективного над объективным. Первичным оказывается ценностное, а не познавательное отношение к миру: природа («вещи») не содержит в себе меры человека, т. е. не может дать направления его жизни; для того чтобы выработать норму своего бытия, человеку нет надобности знать устройство космоса, более того, само познание зависит от человека, и в этом смысле он, человек, задает меру вещам. Словом, человеческое бытие – это особая самостоятельная реальность, которая не только не сводится к частному случаю некоего вещного мира, но, напротив, является ключом к пониманию последнего. Человек не просто реализует какие-то существующие вне его законы, а сам задает законы объективной действительности. Протагоровский тезис является клю-

чевым для всех тех представителей западноевропейской культуры, которые рассматривают человека как центр и властелина природы. Софисты обосновывают право человека смотреть на окружающий мир сквозь призму своих – человеческих – целей и интересов.

За софистами в современной философской литературе закрепилось имя античных просветителей. Это верно. Софисты впервые подчеркнули формирующее значение образования, воспитания, культуры в жизни человека. Более того, в духовной, культурно-исторической деятельности они увидели специфическое назначение человека. Этика наряду с диалектикой спора, ее логико-языковыми основами была главным предметом теории софистов. Неудивительно поэтому, что мировоззренческие установки софистов в значительной степени явились обобщением их этических исследований, посвященных главным образом двум проблемам: возможности воспитания добродетелей, а также соотношению законов природы и установлений культуры.

При всей скудости источников по этике софистов, мысли которых дошли до нас в отдельных фрагментах, а по большей части в изложении их убежденного идейного противника Платона и других античных авторов, их представления о воспитании добродетелей все же можно реконструировать с достаточной полнотой. Богатый материал по этому вопросу содержится в платоновском диалоге «Протагор», а также в сочинении неизвестного софиста «Двоякие речи» (ок. 400 г. до н. э.).

По свидетельству Платона, Протагор впервые ввел в обычай философское преподавание за плату и явился родоначальником всей софистики. Он же первым выдвинул теорию, согласно которой возможно воспитание добродетелей. Этот взгляд стал общим убеждением софистов. Смущавшая современников и потомков самоуверенность софистов, готовых научить чему угодно и ответить на любой вопрос, являлась, надо думать, лишь способом демонстрации веры во всесилие образования.

Философский характер постановки проблемы научения добродетелям выявляется в двух моментах. Во-первых, софисты полемизируют с представлениями о прирожденности добродетелей; акцентируют внимание на том, что добродетели приобретаются в результате усилий самого человека. Они при этом не проводят различий между воспитанием, формированием, обучением личности. Во-вторых, под добродетеля-

ми они понимают не только узко моральные свойства, а вообще разнообразные достоинства человека, прежде всего его социальные качества (дар слова, профессиональное мастерство, умственное превосходство и т. д.), обеспечивающие ему общественный успех и уважение.

Протагор так очерчивает предмет своего обучения: «Наука же эта – смышленость в домашних делах, уменье наилучшим образом управлять своим домом, – а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» (58, *1*, 200). Сфера добродетелей, как ее понимает Протагор, – общественное поведение индивидов (наилучшие поступки и речи, касающиеся государства и своего дома). Но к этому мы вернемся чуть позже, а пока отметим другой аспект: вера софистов в силу воспитания является утверждением творческо-созидающей сущности человека, его способности развивать свои возможности. «...Боги не дают людям ничего доброго и прекрасного без труда и заботы» (46, *2*, 12), выбор человеческих качеств – это задача самого человека, и ему, хочет он того или нет, «надлежит быть мерою».

Возможность для человека постоянного совершенствования в процессе правильно поставленного обучения и воспитания софисты доказывали как своей собственной преподавательской деятельностью, так и ссылками на реально существующий опыт воспитания. «Если ты пожелаешь, Сократ, вдуматься, в чем смысл наказания преступников, то увидишь, что люди считают добродетель делом наживным» (58, *1*, 206) – так говорит Протагор в одноименном диалоге Платона. Он добавляет к этому, что нравственные недостатки потому обычно вызывают гнев и укор, что они не являются неотвратимыми; не укоряем же мы людей за природные недостатки, например за малый рост.

Протагор, таким образом, выделил в человеческом бытии особую область, которая (в отличие от биологической природы) созидается как бы самими индивидами. Он совершенно точно определяет эту область как область общественного поведения, хозяйственной («управление домом») и государственно-политической деятельности. Протагор, далее, ставит самосозидаемое начало бытия человеческих индивидов в связь со всей системой их социальных отношений и испытываемых ими воспитательных воздействий. Это было поистине величайшим научным открытием.

Обучение добродетели, говорит Протагор, – главная зада-

ча воспитания. Первоначально этим занимаются родители. Затем они отправляют детей к учителям и при этом просят более заботиться о благонравии детей, чем о грамоте или игре на кифаре. Но и кифаристы вносят свой вклад, научая детей понимать ритм и гармонию. После учителей заботы о воспитании берет на себя государство, заставляя людей изучать законы и жить сообразно последним. Добродетельность человека, следовательно, возникает там, где один индивид сталкивается с другими, обменивается с ними знаниями, навыками, кооперируется и т. п., она зависит от воспитательных усилий семьи, учителей, государства. Эти мысли софистов свидетельствуют о том, что их теория явилась важным шагом на пути познания общественно-исторической сущности человека.

Идея о всесилии воспитания связана у софистов с ключевым тезисом их философии о коренном различии требований природы и установлений культуры. Считается, что данное положение впервые высказал Гиппий (2-я пол. V в. до н. э.), а особенно энергично отстаивал и глубоко обосновал Антифонт (V в. до н. э.). Встречается оно и у Протагора, в частности в его знаменитом «мифе». В чем суть данной идеи? Обратимся к мифу Протагора в платоновском изложении.

Перед тем как выпустить на свет сотворенные ими под землей живые существа, боги поручили двум братьям, Прометею и Эпиметею, разделить между этими существами различные способности. Занявшийся этим Эпиметей, вполне оправдывая свое имя («крепкий задним умом»), не рассчитал: все роды смертных созданий, кроме людей, он наделил такими способностями, которые предохраняли их от взаимного истребления, позволяли обеспечить пропитание, а также защиту от стужи и зноя. И когда Прометей увидел, «что все прочие животные заботливо всем снабжены, человек же наг и не обут, без ложа и без оружия», то он, исправляя оплошность своего брата, украл у богов «премудрое уменье Гефеста и Афины вместе с огнем...» (58, *1*, 203). Так человек оказался причастен божественному уделу – стал членораздельно говорить, признавать богов, давать всему названия, делать жилища, мастерить различные предметы, добывать пропитание из почвы. Правда, всего этого оказалось недостаточно для безопасного существования человека, но об этом чуть позже, а пока прервем изложение прекрасного мифа и отметим: согласно Протагору, основа существования человека со-

вершенно иная, чем у других животных. Обладая смертной природой, как и все прочие живые существа, человек вместе с тем вырабатывает в себе и создает вокруг себя вторую – божественную – природу, связанную с уменьем, искусством. Протагор по сути дела обсуждает вопрос о специфике человеческого бытия, его отличии от природы в собственном смысле слова. Что касается терминологического выражения антиномии природы и культуры у софистов, то, согласно А. С. Богомолову (см. 108, 198), природа у них всегда обозначается как physis, а культура – как nomos (закон, обычай, мнение), technē (искусство) или thesis (установление). Это как раз свидетельствует о том, что софисты в данном случае интересовались не физической природой, которая была для них всего лишь точкой отсчета, а неприродным, т. е. общественным, началом в человеке.

В чем же, по мнению софистов, состоит основное отличие культуры, общества (законов, обычаев, искусства и т. д.) от природных процессов? Прежде всего в том, что природа действует неотвратимо, с необходимостью, а законы государства, предписания религии, моральные нормы и обычаи являются продуктами сознательного творчества, произвольными результатами человеческой деятельности. *«Веления законов надуманы, тогда как велениям природы присуща внутренняя необходимость»*, – пишет Антифонт (170, 64), в сочинении которого «Об истине» мы находим ряд весомых аргументов в обоснование положения софистов.

Если, говорит Антифонт, закопать в землю природный продукт, скажем черенок оливы, то вырастет олива. Если же закопать в землю продукт человеческого искусства, например скамью, то скамья не вырастет, а вырастет то, чем является скамья по своей природной основе, – олива, лавр и т. п. Отсюда он делает вывод: «Сущность, приданная вещи человеческим творчеством или постановлениями, – признак случайный и преходящий; настоящей же и постоянной сущностью является природа вещи» (46, *2*, 41). Философ, таким образом, подчеркивает, что человеческое творчество, господствующие в обществе законы, нормы и т. д. не имеют вещественной природы, все это хотя и реализуется в ходе переработки, преобразования природного материала, тем не менее несводимо к природной основе, носит совершенно иной характер. То, что превратило оливу в скамью, нельзя вычитать ни в оливе, ни в скамье.

Другое отличие состоит в том, что природа объединяет

людей, а законы и обычаи разъединяют их. Ведь природные потребности у всех одинаковы, варвар в этом отношении ничем не отличается от эллина: все дышат воздухом через рот и едят руками. Иное дело – установления культуры, здесь царит полный разнобой. «Я думаю, – пишет наблюдательный автор «Двояких речей», – что если бы всем людям было предложено собрать воедино то, что те или иные считают постыдным, и затем из всей этой совокупности выкинуть опять-таки то, что те или иные считают приличным, то не осталось бы ни единого (обычая), но все было бы разделено между всеми. Ибо у всех не одни и те же обычаи» (46, *2*, 91). Иначе говоря, культурно-исторические процессы необычайно индивидуализированы, настолько, что внешне представляются произвольными, случайными. Рациональный смысл этого положения софистов – в идее о том, что нравственные воззрения отличаются большим разнообразием и часто сменяются. Как впоследствии напишет Ф. Энгельс, «представления о добре и зле так сильно менялись от народа к народу, от века к веку, что часто прямо противоречили одно другому» (1, *20*, 94). Конечно, софисты не видели за относительным абсолютного, а релятивизм довели до скептицизма и даже, как мы увидим позже, до нравственного нигилизма. Но справедливость требует признать, что именно они впервые указали на текучесть, изменчивость моральных представлений, на их прямую зависимость от исторического развития общества.

Отметим еще одно соображение, приводимое софистами в обоснование тезиса о принципиальном отличии человеческих законов от природных процессов. Нарушение законов (норм, обычаев) сопряжено с позором и наказанием в том только случае, если это нарушение замечено другими участниками соглашения. Если же нарушение осталось незамеченным, то ничто не грозит нарушителю. Что же касается требований природы, то всякое отступление от них сопряжено с ущербом для индивида независимо от того, было ли это отступление явным для окружающих или скрытым, «ибо (в этом случае) вред причиняется не вследствие мнения (людей), но поистине» (46, *2*, 44). Здесь выявляется специфика социального действия, которое не сводится к физической операции, а есть выражение определенного отношения между людьми.

Таким образом, по мнению софистов, бытие человека несводимо к материально-вещественной основе, человек имеет

еще вторую – неприродную – природу. Неприродная основа человека характеризуется тем, что она вариативна, зависит от воли, сознательных усилий индивидов, но главным образом от характера их взаимоотношений между собой. Иными словами, вторая природа человека многовариантна. Какое же из ее возможных воплощений является наиболее совершенным? Чем должен руководствоваться человек при сравнении и выборе обычаев, норм, законов? Какими должны быть отношения между индивидами? Какими добродетелями они должны обладать, чтобы вторая природа человека в каждом из них реализовалась наиболее совершенным, оптимальным образом? Поиски ответов на эти вопросы вели к формированию этики как самостоятельной философской дисциплины.

Моральные нормы, как и все прочие установления культуры, являются, с точки зрения софистов, продуктом творчества человека и произвольны. Попытка придать им всеобщий, однозначно необходимый вид не может иметь успеха. По мнению софистов, не существует общего определения добродетели, различия между добром и злом всегда конкретны. Горгий (ок. 480 – ок. 580 до н. э.) ограничивается перечислением отдельных видов добродетелей, которые у разных людей различны соответственно их социальному статусу и возрасту. Одна, например, добродетель у мужа, другая у жены, иная у ребенка, иная у свободного, иная у раба и т. д. «...Соответственно каждому из занятий и возрастов в отношении к каждому делу для каждого из нас есть (особая) добродетель...» (46, *1*, 46). То же самое можно сказать и о пороке. Еще более определенное высказывание по этому поводу находим мы в «Двояких речах»: «Два взгляда на добро и зло высказываются в Греции философами. А именно, одни говорят, что добро и зло отличны друг от друга; по мнению же других, [добро и зло] одно и то же, и то, что благо для одних, для других есть зло и для одного и того же человека [то же самое] бывает иногда благом, иногда злом. К мнению последних присоединяюсь и я сам» (46, *2*, 87).

Хотя все софисты отвергают возможность абсолютизации понятий добра и зла, стоят на позиции этического релятивизма, тем не менее между ними есть различие в конкретном истолковании этого релятивизма. Саму относительность моральных понятий они понимают по-разному. Это особенно очевидно при сравнении взглядов старших и младших софи-

стов. Старшие софисты (2-я пол. V в. до н. э.) в этике остаются относительными консерваторами, младшие же (конец V – начало IV в. до н. э.) отличаются крайним радикализмом.

Позицию старших софистов наиболее адекватно выражает Протагор. В своем мифе о происхождении культуры он рассматривает мораль («стыд и правду») как скрепляющее людей, стягивающее всех в общность начало. Продолжим прерванное ранее изложение этого мифа. «Одного мастерства обработки», которое даровал людям Прометей, оказалось недостаточно для борьбы с хищниками. И тогда в целях безопасности люди стали селиться вместе и строить города. Но «не было у них уменья жить сообща», потому они ссорились, расселялись и гибли (58, *1,* 204). Тогда Зевс, желая спасти человеческий род, посылает Гермеса насадить среди людей стыд и правду, причем приказывает наделить ими людей не выборочно, а всех без исключения, ибо в противном случае не бывать вообще государствам. И Зевс добавляет: «И закон положи от меня, чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества» (58, *1,* 204 – 205). В другом месте Протагор говорит так: «И действительно, что любому городу кажется справедливым и прекрасным, то и есть для него (таковое), пока он это думает» (46, *1,* 12). Не отдельному индивиду, а городу! Здесь мораль, хотя и формируется на базе сложившегося в государстве мнения, соглашения между людьми, представляет собой тем не менее нечто общезначимое. Она – основа спаянности индивидов, согласованности их действий. В сочинении Продика «Геракл на распутье» и в сохранившихся речах Горгия проводится такой же взгляд.

У младших софистов государство уже не обладает нравственным авторитетом. Границами морали, с их точки зрения, является польза индивида. Более того, они доходят до крайнего волюнтаризма. Так, по мнению Фрасимаха (2-я пол. V – начало IV в. до н. э.), «справедливое есть не что иное, как полезное более сильному» (46, *2,* 19). Другой софист младшего поколения – Калликл (неизвестно, был ли он на самом деле, или это только литературный персонаж Платона) полагает, что мораль и право выдуманы представителями власти для своей выгоды. И потому тот, кто силен встать выше законов, тот имеет на это право. Аналогичным образом софист Критий (ок. 460 – 403 до н. э.) объясняет происхождение религии: какой-то мудрец, утверждает он, специально

«придумал для людей божий страх, чтобы он служил некоторым устрашением для злых и в том случае, если и тайно они что-нибудь (дурное) делают или говорят или мыслят» (46, *2*, 70).

Софисты сформулировали кардинальную для этики проблему: являются ли добро и зло самостоятельными, надындивидуальными сущностями, или они имманентны человеческой деятельности? Или, переводя этот вопрос на нормативный язык, должен ли индивид руководствоваться в своем поведении личными интересами, вытекающими из его склонностей, биографии, опыта общения и т. д., или же он должен силой духовного самопринуждения подчинить свою деятельность требованиям абстрактной морали?

Абсолютного, а тем более извне навязанного добра софисты не признают. В гипостазировании законов и норм они усматривают прямую связь с интересами политического господства. Существующие традиции, признаваемые в качестве всеобщих обычаи и нормы не несут сами по себе никакой разумности. Они являются продуктом разума определенных лиц, которые, преследуя собственную выгоду, придали им абсолютную форму. Таким образом, свидетели одного из первых внутренних кризисов классовой цивилизации – софисты зафиксировали связь между социальным угнетением и процессом отчуждения моральных ценностей от их реальных носителей.

Социально-нравственный критицизм софистов переходил, как мы видели, в разрушительный индивидуализм, нигилизм. Но не только. Он дополнялся также идеей природного единства всех людей. Платон влагает в уста Гиппия следующие слова: «Мужи, присутствующие здесь... я считаю, что вы все по природе, а не по закону являетесь родными, близкими (**друг другу**) согражданами. Ибо подобное родственно подобному по природе, закон же, будучи тираном людей, часто действует насильственно против природы» (46, *2*, 32). Следует подчеркнуть исключительную важность для этики высказанной здесь идеи равенства людей как предпосылки и основы морального общения. Надо заметить, что антисоциальные установки софистов и в индивидуалистическом и в космополитическом вариантах не столько были обобщением исторических тенденций общественных нравов, сколько логическими следствиями их этического релятивизма и социального критицизма.

Итак, софисты положили начало этике как философской

дисциплине. Все последующее развитие европейской этической мысли, в том числе ее сократовско-платоновской ветви, было стимулировано их просветительской деятельностью. При этом значение софистов не ограничивается тем, что они указали на общественный, человеческий характер морали и в самом общем виде обозначили предмет этики. Они вместе с тем задали научно плодотворное и социально прогрессивное направление зарождающейся этике – ориентировали ее на критическое отношение к принятым в обществе моральным образцам поведения, на изучение моральных ценностей в их соотнесенности с конкретными историческими условиями и интересами индивидов. Их уничтожающая критика морального догматизма и этический релятивизм наполнены глубоким гуманистическим смыслом.

2. ДЕМОКРИТ

Осмысление этических взглядов Демокрита (ок. 460 до н. э. – год смерти неизв.), а также определение их места в истории этики наталкивается на одну трудность. Отдельные дошедшие до нас этические фрагменты философа (подлинность которых до настоящего времени остается предметом спора) содержат явные противоречия. По вопросам, которые были основным предметом идейной полемики в этике V в. до н. э., в этих фрагментах встречаются прямо взаимоисключающие суждения. С одной стороны, Демокрит выдвигает тезис, позволяющий говорить о натуралистической (даже гедонистической) ориентированности его этики: «...ведь удовольствие и неудовольствие образуют границу между полезным и вредным» (51, 153–154). С другой стороны, он интеллектуализирует моральные мотивы и высказывает убеждение в существовании общих этических определений: «Для всех людей одно и то же благо и одна и та же истина. Приятно же одному одно, другому – другое» (51, 155). Столь же противоречив Демокрит по вопросу о нравственной ценности государства. У него есть утверждение, из которого с очевидностью следует, что моральная личность – это примерный гражданин города-государства: «Интересы государства до́лжно ставить выше всего прочего, и до́лжно заботиться, чтобы оно хорошо управлялось. Чтобы содействовать этому, не следует бороться против справедливости и для своей [личной] пользы применять насилие против общего блага. Ибо хорошо управляемое

государство есть величайший оплот: в нем все заключается и, когда оно сохраняется, все цело, а погибает оно, с ним вместе и все гибнет» (51, 167 – 168). И у него же моральный образ действий связывается с эмансипацией от законов: «Законы он (Демокрит) называл дурной выдумкой и говорил: «Не следует мудрецу повиноваться законам, но [должно] жить свободно»» (51, 170 – 171).

Многозначностью этики Демокрита объясняется тот факт, что она имеет точки соприкосновения со многими, в том числе резко полемизир вавшими между собой, этическими теориями античности. С предшественниками, в том числе его основными философскими противниками – пифагорейцами, Демокрита роднит идея о гармонии, соразмерности, к которой должен стремиться в своем поведении человек и которая служит критерием ценности этого поведения. С Сократом его объединяет признание огромной роли разума и определение цели жизни как достижения счастья; вполне по-сократовски звучит высказывание Демокрита, что причиной ошибок является незнание лучшего. Встречаем мы у Демокрита и положения о том, что совершающий несправедливость несчастнее несправедливо страдающего, что лучшему свойственно управлять, что государство выше индивидуальности, – словом, идеи, которые специфичны для этики Платона. Много общего у него также с Аристотелем, прежде всего высокая оценка дружбы и характеристика добродетели как середины между двумя порочными крайностями. У Демокрита можно вычитать мысли, которые традиционно признаются типично стоическими, в частности космополитические мотивы, сведение счастья к внутренней самоудовлетворенности. О его идейном родстве с Эпикуром и говорить не приходится; последний в этике, как и в философии в целом, – ученик и продолжатель Демокрита.

В историко-философской литературе выдвигались различные интерпретации этики Демокрита. Начнем с того, что ряд авторов (например, Аристотель, Б. Рассел) вообще отрицают наличие у Демокрита самостоятельной этики. Близко к ним примыкают те (Э. Целлер, С. Н. Трубецкой, Г. Лангербрек), которые сводят этику Демокрита к практическому морализированию и противоречивость его суждений представляют просто как эклектичность. Широко распространены односторонние истолкования, которые не учитывают всей совокупности высказываний философа и в сущности упрощают его взгляды. Для одних (например, для Г. Лауэ) он

чистый гедонист, для других (Э. Радлов, Л. И. Аксельрод-Ортодокс), напротив, суть его этики состоит в преодолении страстей властью разума, в ней даже усматриваются аскетические мотивы. Существует мнение (А. О. Маковельский), что сохранившиеся фрагменты Демокрита дают большой материал для утверждения, что «его этика насквозь индивидуалистична» (174, 56). В то же время нельзя считать безосновательным взгляд (В. Ф. Асмус), согласно которому «устой этики Демокрита – мысль, что свободный грек – не изолированная от общества единица, а гражданин города-государства (полиса)» (101, 164).

Наконец, особо следует сказать о попытках осмыслить этику Демокрита в ее противоречивой целостности. С точки зрения С. Я. Лурье, Демокрит, «хотя бы временно, допускал существование двух этик: одной – для широких народных масс... другой – для мудрецов...» (172, 268). Такое объяснение представляется привлекательным, ибо позволяет состыковать друг с другом ряд противоречивых фрагментов (например, о примате общегосударственного блага и о допустимости попрания законов со стороны мудреца). Тем не менее оно кажется нам маловероятным, ибо не согласуется с политической позицией философа, который был выразителем интересов рабовладельческой демократии, не соответствует «демократизму» его атомистической онтологии. Оно сближает этику Демокрита с этикой пифагорейцев, а между тем евдемонистическое по существу учение Демокрита было антиподом пифагорейства. Кроме того, идея двух этик, облегчая понимание нескольких противоречивых фрагментов Демокрита, затрудняет осмысление основной направленности его этических воззрений, а именно их евдемонистической сущности. Ведь Демокрит выводит свою этику из стремления к удовольствиям и счастью, которое присуще всем людям.


Демокрит

Следует также отметить взгляд (В. Виндельбанд, П. Наторп), выделяющий в этике Демокрита кажущуюся евдемонию и подлинную, совпадающие с непосредственно-чувственным и интеллектуально-содержательным отношением к миру. Такое мнение является прямым следствием ошибочного сближения гносеологии Демокрита с гносеологией элеатов, противопоставлявших изменчивость кажущегося постоянству единого. Кроме того, при этом не учитывается, что

Демокрит исходит из разграничения природы и человеческих законов (см. 108, 176), которое получило развернутое обоснование у софистов. Поскольку нравственность относится ко второй природе человека, к области культуры, философ не мог придавать ей природно-субстанционального смысла. Утверждение П. Наторпа о том, что, по мнению Демокрита, «изменчивые субъективные различия приятного и неприятного должно сводить к неизменным объективным различиям блага и зла» (258, 92), противоречит общему подходу Демокрита к социальным проблемам и его высказываниям, в которых утверждается релятивность нравственных понятий. Демокрит говорит: «...от чего мы получаем добро, от того же самого мы можем получить и зло, а также средство избежать зла» (51, 156).

Попробуем теперь выявить историческое своеобразие этики Демокрита и обозначить то принципиальное направление в понимании морали, которое связано с именем великого древнегреческого материалиста и вполне может быть обозначено как линия Демокрита в этике.

Основной целью и движущим мотивом человеческой жизни является, с точки зрения Демокрита, хорошее расположение духа, или евтюмия. Это состояние, по свидетельству Диогена Лаэртского, обозначается философом еще как «уравновешенность», «гармония», «безмятежность», «невозмутимость», «неизумляемость», «тишина», «незнание страха», «благое состояние». «Цель жизни, – говорит Демокрит, – «хорошее расположение духа» (евтюмия), которое не тождественно с удовольствием, как некоторые, не поняв как следует, истолковали, но такое состояние, при котором душа живет безмятежно и спокойно, не возмущаемая никаким страхом, ни боязнью демонов, ни какой-либо другой страстью» (51, 154). Не подчинение всеобщему (принцип традиционной полисной морали, получивший обоснование у Гераклита и других философов), а благо индивида, его самоудовлетворенность – вот что является исходным пунктом и непосредственным содержанием этики Демокрита. Этика совпадает с антропологией, с изучением особенностей и требований человеческой природы.

Первый существенный признак индивида состоит в его способности различения удовольствия и неудовольствия, что позволяет ему провести границу между полезным и вредным. Достижение хорошего состояния духа предстает как довольно простая и самоочевидная задача: к удоволь-

ствиям надо стремиться, а неудовольствий избегать. Сама естественная природа индивида задает направление его деятельности.

Однако мир человеческих влечений весьма сложен и многообразен. Слишком сильное стремление к чему-нибудь одному, замечает Демокрит, оказывается формой ущемления всего остального. Встает задача гармонически уравновешенного удовлетворения разных стремлений. Кроме того, удовольствия (например, в вине) идут рука об руку с неудовольствиями, сопряжены с последующими, часто мучительными страданиями. Прежде чем стремиться к удовольствиям, надо, следовательно, взвешивать их последствия. Таким образом, то, что первоначально было выдвинуто в качестве критерия блага, а именно стремление к удовольствиям, само нуждается в критерии. Счастье (а счастьем он называет хорошее расположение духа, благое состояние, гармонию, симметрию и невозмутимость духа) предполагает и возникает «из [правильного] разграничения и различения удовольствий...» (51, 157). Как же достичь этой правильности?

Прежде всего следует, по мнению Демокрита, различать телесные и духовные удовольствия и отдавать предпочтение последним. Телесная красота, за которой не скрывается ум, есть нечто скотоподобное. Достоинство человека заключается не в состоянии тела, а в направлении его характера. «Предпочитающий душевные блага избирает божественную часть. Предпочитающий же блага телесного сосуда избирает человеческое» (51, 155). Однако Демокрит далек от свойственного пифагорейцам противопоставления души и тела как добра и зла. У него речь идет не о ценностной альтернативе, а о ценностной иерархии. Тело вовсе не является темницей души. Оно зависит от души, несет на себе ее отблеск. Известен фрагмент сочинений философа, в котором говорится, что тело могло бы привлечь душу к суду за испытанные им в жизни боль и муки (см. 51, 159). Душа ответственна за тело точно так же, как владелец ответствен за состояние своего инструмента.

Следующее условие достижения хорошего расположения духа – соблюдение меры как в телесных, так и в душевных движениях, удовольствиях. «Прекрасна надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравятся», – пишет Демокрит (51, 160). Излишек и недостаток в чем бы то ни было имеют тенденцию переходить друг в друга и служат причиной сильных душевных потрясений, внутренней смуты, бес-

покойства, дисгармонии. В этой связи Демокрит дает весьма полезный практический совет сравнивать свою жизнь с жизнью не тех, кто живет лучше, а тех, кто живет хуже; такой образ мыслей поможет избежать зависти, соперничества, вражды. Но как найти меру в удовольствиях? Решающее слово здесь принадлежит познающему разуму. Для Демокрита жить невоздержанно и жить неразумно суть одно и то же. Только рассудительный муж может бороться со своим сердцем. Глупцы не умеют наслаждаться жизнью и даже тогда, когда живут долго, не испытывают от нее радости. Разум задает меру страстям, обуздывает их, он распознает и отделяет приятные и длительные удовольствия от временных, преходящих, обремененных последующими страданиями. Кроме того, разум сам по себе является нравственной ценностью. Вполне можно согласиться с В. Ф. Асмусом, что «этика Демокрита клонится к идеалу созерцательного блаженства и созерцательного самоудовлетворения» (101, 71).

Заметим, что в рассуждениях Демокрита обнаруживается логическая ошибка. Он начинает с утверждения, что критерием блага и зла является различие между удовольствием и неудовольствием, а затем делает обратный вывод, что меру удовольствий задают наши разумные представления о благе и зле. Следствие становится причиной. Теоретическое обоснование попадает в заколдованный круг.

Исходным пунктом этики Демокрита является живой, чувствующий индивид в непосредственности его желаний и жизненных связей. Деятельность реального индивида, направленная на удовлетворение его потребностей, приходит, однако, в противоречие с интересами общества. Именно этот факт фиксирует Демокрит, когда говорит о сложности мира влечений, о переходе удовольствий в страдания, о столкновении различных удовольствий и т. д. Называя телесные удовольствия животными, предостерегая от соперничества, которое имеет следствием вражду и зависть, призывая к умеренности, говоря, что слово мудрости важнее золота, Демокрит по существу показывает, как согласовать непосредственные желания индивида с внешними ценностными образцами. Как бы то ни было, индивид не может беспрепятственно развернуть свою эмпирическую сущность. Он оказывается перед необходимостью умерить свои страсти под давлением общепринятых представлений. Демокрит говорит, что прекрасное достигается путем изучения и ценой больших

усилий, дурное же усваивается само собой. Это высказывание, на наш взгляд, связывает нравственный образ действий с необходимостью ограничения спонтанных проявлений личности, а функцию такого ограничения Демокрит приписывает разуму.

Таким образом, противоречивость этики Демокрита является следствием и отражением противоречивости морального бытия индивида классового общества. Тому, что в теории выступает как подмена одного масштаба оценки (удовольствия суть критерий благоразумия) другим (благоразумие суть критерий удовольствий), в реальной жизни соответствует процесс невольного превращения конкретного индивида, создающего моральные ценности, в пленника самих этих моральных ценностей, получивших отчужденную самостоятельную форму существования.

Демокрит фиксирует расхождение между разумом, задающим нормы, и живыми чувствами, склонностями. Он исходит из убеждения, что конфронтация разума и чувств может быть снята воспитанием. «Учение перестраивает человека, природа же, перестраивая, делает [человека], и нет никакой разницы, быть ли таковым, вылепленным от природы, или от времени и учения быть преобразованным [в такой вид]» (51, 172).

Суть воспитания, по Демокриту, состоит в том, чтобы присущую человеку возможность самому созидать свою природу использовать для усвоения принятых в обществе норм благоразумия. Добро и зло не являются качествами естественных объектов. Само по себе всё является добром, благом. Вещи приобретают признаки хорошего и дурного в зависимости от того, как ими пользуются. Тело, например, само по себе не дурно, но оно может стать таковым, если его разрушать чрезмерными удовольствиями. «Боги, – говорит Демокрит, – дают людям все доброе как в древние времена, так и теперь. Напротив, всего того, что дурно, вредно и бесполезно, ни раньше, ни теперь боги не давали и не дают людям, но люди сами впадают в это вследствие слепоты ума и безрассудства» (51, 156). Задача, следовательно, состоит в том, чтобы требования разума, его суждения о полезном и дурном стали потребностями индивида, чтобы дух научился черпать наслаждения в самом себе, а это и есть содержание нравственности, добродетельного поведения человека

Демокрит, таким образом, утверждает моральную автономность индивида. Он акцентирует внимание на личностном

характере моральных механизмов, подчеркивает огромную роль субъективной мотивации. Он вводит в этику понятия стыда и долга как внутренних регуляторов поведения: «Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо более стыдиться самого себя, чем других» (51, 157); «Не из страха, но из чувства долга должно воздерживаться от дурных поступков» (51, 158).

Сказанное вовсе не означает, будто Демокрит сводит нравственность к внутренней мотивации. Альтернатива добродетельных мотивов и порочных поступков как неизбежный факт нравственного бытия индивидов формулируется этикой значительно позже, в развитом виде – только в Новое время. Она определенно отсутствует у Демокрита, который говорил, что мудрость включает в себя три момента: «...[дар] хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо делать» (51, 163). Высказываний, выдержанных в таком духе, у него много. Более того, Демокрит подчеркивает решающую роль поступков. По его мнению, хороший поступок нельзя запятнать дурной речью, точно так же как дурное действие обелить хорошей речью (см. 51, 164). Пафос этики Демокрита состоял не в том, чтобы противопоставлять намерения поступкам, а в том, чтобы обосновать моральную суверенность личности, ее право и обязанность самой решать, в чем состоит доброе и полезное.

Кроме того, признание моральной суверенности, автономности личности у Демокрита вовсе не тождественно воинственному индивидуализму софистов. Совсем напротив, стыд и долг, с точки зрения Демокрита, являются общественными стражами в индивиде, они опосредствуют влияние разума на склонности. Их задача как раз состоит в том, чтобы придать действенность требованиям общественного благоразумия. «Лучшим с точки зрения добродетели будет тот, кто побуждается к ней внутренним влечением и словесным убеждением, чем тот, кто [побуждается к ней] законом и силою». Демокрит следующим образом аргументирует свой тезис: «Ибо тот, кого удерживает от несправедливого [поступка] закон, способен тайно грешить, а тому, кто приводится к исполнению долга силою убеждения, не свойственно ни тайно, ни явно совершать что-нибудь преступное. Поэтому-то всякий, кто поступает правильно, с разумением и с сознанием, тот вместе с тем бывает мужественным и прямолинейным» (51, 157).

Сознание долга, сила внутреннего убеждения ориентируют

на следование закону, подкрепляют веру в него. Они удерживают от проступка даже более надежно, чем внешнее принуждение. «Если бы дети не принуждались к труду, – гласит один из фрагментов Демокрита, – то они не научились бы ни грамоте, ни музыке, ни гимнастике, ни тому, что наиболее укрепляет добродетель, – стыду. Ибо по преимуществу от этих занятий обычно рождается стыд» (51, 173). Иначе говоря, стыд является продуктом культуры, одним из важнейших механизмов общественного воспитания. Общественно санкционированные формы деятельности (грамота, музыка и т. д.) являются в то же время внутренними границами стыда, как и долга. Если законы, господствующие представления о справедливом, принятые стандарты благоразумия являются нитями, тянущимися от общества к индивиду, то чувства долга и стыда представляют собой силы, направленные от индивида к обществу. Долг и стыд – это как бы мост между голосом рассудка, выражающим общественно санкционированную точку зрения, и движениями чувств, фиксирующими сугубо индивидуальные склонности и интересы. Они призваны преобразовать нормы благоразумия во столь же интимно-личностное, каковыми являются непосредственные склонности. Словом, долг и стыд суть важнейшие механизмы, через которые общественные отношения проникают в индивидов и становятся содержанием их жизнедеятельности.

Рассмотрим теперь внешне взаимоисключающие суждения Демокрита о государстве и законах. С одной стороны, Демокрит ставит интересы государства превыше всего, а с другой – говорит, что мудрецу не следует повиноваться законам. Суть дела, на наш взгляд, состоит в следующем. Мудрецу не следует повиноваться законам, поскольку он несет законы в себе, как бы непосредственно сам из себя реализует ту истину, которая заложена в законах. Оснований для такого вывода Демокрит дает вполне достаточно. «Закон стремится помочь жизни людей, но он может этого достигнуть только тогда, когда сами граждане желают жить счастливо: для повинующихся закону закон – только свидетельство их собственной добродетели» (172, 361). «Законы не мешали бы каждому жить, как ему угодно, если бы один не вредил другому. Зависть полагает начало раздору среди людей» (51, 170). Мудрец Демокрита – это добродетельная личность, воплощенное благоразумие. А так как существует внутреннее соответствие между моральными добродетелями и обще-

ственными нормами, законами, то для мудреца нормы и законы излишни. Мудрец выше законов. Он разворачивает свою сущность в другой, более высокой сфере – моральной. Законы и государство являются внешней средой, условием бытия индивида, они не затрагивают сокровенной сути личности. Ведь, говоря словами Демокрита, законы призваны нейтрализовать неразумное стремление индивидов через посредство насилия над другими добиться своей выгоды, т. е. сдержать действия тех, кто не понимает, в чем состоит их собственное счастье. Мудрец же знает, что такое счастье и каков путь к нему. Для него поэтому законы излишни, как для повзрослевшего человека излишними становятся родительские предостережения.

Существует мнение, что «этика Демокрита, подобно этике Сократа, была ярким выражением отрицательных, разрушающих сторон культуры греческой эпохи», что нравственность у них носит «противообщественный характер», ибо «переносится почти всецело в субъект» (96, 8;9). Думать так – значит отойти от позиций конкретно-исторического анализа. Во-первых, у Демокрита, как и у Сократа, берущий на себя всю полноту нравственной ответственности субъект не противопоставляет себя обществу, государству, а, наоборот, стремится задать их существованию более совершенную основу. Этика как бы возвышается над правом. Верно подчеркивает А. Н. Чанышев, что для Демокрита «право хуже морали» (224, 200). Во-вторых, субъективное обоснование является одним из специфических моментов морали как способа социальной регуляции. В-третьих, этическое учение, санкционирующее право индивида на удовлетворение своих интересов, потребностей, притязаний на наслаждение и счастье, вовсе не служит обоснованию асоциальности его жизненной позиции. Такое учение может в себе заключать (а в условиях классового общества чаще всего и заключало) революционно-критический и гуманистический заряд.

Демокрит, на наш взгляд, исходит из убеждения, что основой единства индивида и общества является не общество, а индивид. Это было формой критики намечающегося отчуждения общественных институтов от личности. Философ отрицает мораль как нечто стоящее над человеком. Для него она имеет смысл, ценность лишь в той мере, в какой служит человеку. «Тот, у кого хорошее состояние духа, – говорит Демокрит, – всегда стремится к справедливым и законным делам, и поэтому он и наяву и во сне бывает радостен, здо-

ров и беззаботен. А тот, кто не соблюдает справедливости и не исполняет своих обязанностей, тому причиняет неудовольствие воспоминание о собственных дурных поступках, и он находится в состоянии [постоянного] страха и самоосуждения» (51, 155 – 156). Законность и справедливость (а справедливость для Демокрита тождественна исполнению долга) не имеют самоцельного значения. Они являются одним из условий полноты человеческого бытия, важным средством достижения хорошего состояния духа, и только в этом состоит их этическая ценность.

Понимание морали Демокритом предопределило и структуру его этики. В ней можно выделить учение о высшем благе и учение о добродетелях. Добродетели, или нравственно справедливая деятельность, – это способ достижения высшего блага, конечной цели жизни. Высшее благо тождественно счастью индивида, которое понимается Демокритом как хорошее состояние духа, самоудовлетворенность. Позицию Демокрита можно сформулировать так: не человек существует для морали, а мораль существует для человека.

Таким образом, у Демокрита мы находим идею о том, что мораль не самостоятельная сущность, не особый надындивидуальный фетиш, а одна из форм бытия и самоутверждения индивида. Тем самым была заложена гуманистическая и материалистическая ориентация европейской этики. Именно в противовес и в борьбе с этой демокритовской линией в этике складывается воинствующая идеалистическая моральная теория, общий подход к которой наметил Сократ, а непосредственно развил его ученик Платон.

3. СОКРАТ

Сократ (ок. 470 – 399 до н. э.) – первый в истории этики моралист-просветитель. Софисты переориентировали философию с изучения природы на изучение человека, бытие которого они понимали все еще достаточно разносторонне. Сократ делает предметом рассмотрения именно моральное бытие человека; предметом философии уже является ценностное содержание жизни – вопросы блага и добродетели, добра и зла, пользы и счастья. Вся культурно-просветительная деятельность, деятельность познающего разума, по мнению Сократа, должна быть направлена на нравственное самосовершенствование личности. Сократ, таким образом, впервые в истории этики абсолютизирует мораль. Правда, это еще не

чистое абстрактное морализирование, противопоставляющее мораль предметно-практической деятельности, – такое морализирование возникает позже и отражает более развитые формы социальных антагонизмов. Сократ не отрывает моральность (добродетельность) личности от многообразия ее деятельности (семейной, гражданской, военной, индивидуально-телесной и т. д.), а видит в ней ведущее, смыслообразующее начало человеческого бытия.

Сократ рассматривает мораль как глубочайшую основу всей человеческой культуры. Он высказывает твердое убеждение в существовании общих определений морали, постижение которых является гарантией добродетельности личности. В этом его отличие и от софистов и от Демокрита. Он обозначил ту линию в этике, сторонники которой не моральные принципы выводили из жизни, а жизнь подводили под моральные принципы. С его именем связано начало идеалистической этики, хотя, конечно, у него этический идеализм еще не принял завершенной формы. Сократ остается на почве реальной жизни с ее противоречиями, подвижностью, незавершенностью. Для него социальная ответственность является неотъемлемой, существенной характеристикой индивида, не менее важной, чем его стремление к морально суверенному образу мыслей и действий.

Сократ не оставил письменного наследия, его взгляды дошли до нас в изложении его современников и учеников. Есть, однако, еще один не менее важный источник его этического мировоззрения – это дошедшие до нас рассказы о жизни самого философа. Сократ жил так, как проповедовал. Факты его биографии имеют силу этических аргументов. Судьба мыслителя является зримым воплощением того человеческого идеала, который он теоретически обосновывал. Сократовская форма философствования прямо связана с этической сущностью его мировоззрения. Оставляя в стороне вопрос об индивидуально-психологическом основании сократовского опыта, заметим: объективно он выражает ту истину, что действительные моральные ценности существуют не только и не столько в вербальной форме, сколько в виде живого примера – в конкретных поступках, в непосредственном общении с другими людьми. Тем самым выявлялось своеобразие морали как ценностного отношения к миру, реального самоосуществления личности. Это открытие, как и необычность формы, в которой оно было сделано, также составляет важную заслугу Сократа.

Жизнь. О жизни Сократа можно сказать, что она в решающей мере явилась его собственным творением. По словам Сократа, ему с детства сопутствовал внутренний голос – некий демон, ангел-хранитель, удерживавший его от совершения определенных поступков (см. 58, *1,* 100). Речь в данном случае фактически идет о внутреннем обосновании поведения. Сократ признавался, что всегда следовал предостережениям своего демона и вообще взял за твердое правило действовать в соответствии с глубоко продуманным убеждением.

Это стремление всегда оставаться самим собой наиболее очевидно сказалось в выборе философом жизненного пути. Сократ усвоил от своего отца – скульптора Софрониска искусство ваяния (ему впоследствии даже приписывали некоторые скульптуры Акрополя). Однако он не пошел по дороге отца. Не обнаружил он интереса и к другим родам общественной деятельности. Сократ сам придумал себе профессию – вести этические беседы с гражданами, побуждая их к поискам нравственной истины и к самосовершенствованию. Он видит свое жизненное назначение в том, чтобы пробуждать афинян от нравственной спячки, и сравнивает себя с оводом, подгоняющим благородного, но обленившегося от тучности коня. «Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, – говорит он, обращаясь к согражданам, – чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно» (58, *1,* 100). Сократ честно выполнял падавшие на его долю как гражданина обязанности (он занимал выборные должности, участвовал в нескольких кампаниях Пелопоннесской войны, имел семью и т. д.). Однако своим настоящим делом он считал нравственные диалоги и только им отдавался безраздельно. Он был готов вести беседы с любым человеком – государственным деятелем, сапожником, философом, поэтом, моряком. Словом, он делал то, что сам считал нужным делать.


Сократ

Сократ понимал, что своей деятельностью, направленной против господствовавших мнений и предрассудков, он обрекает себя на преследования со стороны государства, а может быть и на смерть. Примеры Анаксагора и Протагора, изгнанных из Афин по обвинению в безбожии, были весьма наглядны. Но свои представления о справедливом и несправедливом Сократ ставил выше всех других соображений

и даже жизни. «...Нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен» (58, *1*, 101). Эти честные и трезвые слова Сократа, обращенные к афинянам в день суда над ним, свидетельствуют, что его нравственная миссия, его образ жизни находились в противоречии с реальными общественными нравами, задавали человеческому существованию совершенно новые, окрашенные в трагические тона ценностные ориентиры.

Для Сократа характерно глубоко продуманное, рационально взвешенное следование собственным моральным принципам. Рассказывают, что один известный физиогномист увидел во внешности Сократа знаки чувственной натуры; когда он высказал свое мнение в кругу хорошо знавших Сократа людей, те подняли его на смех. Однако Сократ остановил их, заявив, что действительно в нем сильно чувственное начало, но он его обуздал, стал господином своих страстей. Он развил в себе необычайные нравственные, духовные силы не благодаря природе, а вопреки ей.

Всей своей жизнью Сократ демонстрировал, что для него добродетель превыше всего. Он был, например, единственным членом суда, возражавшим против смертного приговора победоносным стратегам, которые выиграли битву при Аргинусах и были осуждены за то, что не похоронили погибших. Та духовная сила, которая заставляла Сократа укрощать свои страсти, подниматься над телесными потребностями, не останавливаясь даже перед риском потери самой жизни, была одновременно силой, которая связывала его со своими согражданами. Он – сын Афин, и благо афинян для него превыше всего. Сократ не освобождает себя от законов и традиций, которые его внешне связывают с согражданами (он чтит богов, отмечает празднества, соблюдает ритуалы, выполняет привычные для свободнорожденного обязанности и во всем ведет себя как примерный гражданин). Но он считает, что внешние связи должны быть дополнены внутренним убеждением. В укреплении моральной, духовной общности состоит, с его точки зрения, благо Афин. И Сократ делает все, чтобы способствовать духовно-нравственному

пробуждению своего города. Он за общее благо, но в том виде, в каком сам его понимает.

Отношение Сократа к согражданам и друзьям отличается уважительностью и подлинной гуманностью. Так, во время военных кампаний он не только проявил мужество, но и спас чужие жизни – Алкивиада и Ксенофонта. Но прежде всего человеколюбие Сократа проявилось в его беседах, характере их ведения. Сократовский стиль и в настоящее время может считаться образцом ведения научных дискуссий и дружеских бесед. Главное достоинство сократовской беседы – предельная сосредоточенность на предмете обсуждения. Но не только это; насколько Сократ беспощаден, ироничен, дерзок в отношении мнения, которое, с его точки зрения, является ложным, настолько же он почтителен, серьезен, уважителен по отношению к человеку, который это мнение отстаивает. Сократ всегда находит для собеседника добрые слова, отмечает его способности и заслуги. В отношении же себя он предельно скромен. Какое-либо выпячивание своей личности ему абсолютно чуждо. Он без устали высмеивает присущее его согражданам бахвальство и сам начисто лишен этого недостатка. Сократ демократичен. Будучи уверен в значительности своей нравственно-просветительской миссии, он тем не менее не претендует на то, чтобы учить кого-то. Слушателей своих он никогда не называет учениками: они его друзья.

Смерь Сократа стала историческим явлением в значительной степени вследствие обстоятельств, ей сопутствовавших, в которых с особой эстетически завершенной ясностью обнаружилась ценностная основа личности философа. Трое сограждан – поэт Мелет, владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон – выдвинули против философа следующее обвинение: «Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев» (58, *1,* 91). В качестве наказания обвинители требовали смерти.

По поводу обвинения следует согласиться, что в нем не было наговора. Сократ и в самом деле учил молодежь руководствоваться авторитетом своего собственного разума. Он «портил» ее, ибо фактически подрывал традиционные устои воспитания, основанные на почитании внешнего авторитета. У Сократа, как уже отмечалось, был свой демон, и в этом смысле можно было утверждать, что он вводил «знамения каких-то новых гениев». Хотя Сократ в отличие от софистов прямо не подрывал авторитета религии, законов, родителей,

тем не менее провозглашаемые им принципы добродетельной жизни фактически находились в явном противоречии с традиционными установками. Сократ преступал устоявшиеся законы народной жизни. Тем не менее он считал, что его деятельность – благо для Афин, и сожалел, что ни его обвинители, ни остальные сограждане не видели этого. И обвинители Сократа, и сам он осознавали, что речь идет о столкновении различных принципов, различных жизнепониманий.

Однако не обвинение само по себе явилось причиной сурового наказания. Решающую роль здесь сыграло поведение Сократа на суде. Его судило отделение (в составе более 500 человек) особого суда, разбиравшего дела о политических и государственных преступлениях. Суд устанавливал виновность подсудимого и сам же определял меру наказания. Сначала Сократа признали виновным незначительным большинством голосов. Ничто не предвещало смертного приговора, хотя обвинители и требовали этого. Друзья философа были уверены, что все закончится денежным штрафом или в крайнем случае изгнанием. Но Сократ, как говорится, сам все испортил.

Дело в том, что после определения вины и перед вынесением приговора слово еще раз предоставлялось подсудимому. Он сам должен был определить себе меру наказания. Обычно в таких случаях подсудимый определял себе максимальную меру наказания, демонстрируя тем самым раскаяние и безусловное признание справедливости обвинения. Он стремился воздействовать на суд психологически, разжалобить его. Этого как раз Сократ и не стал делать. Он продолжал настаивать, что его деятельность справедлива и необходима для Афин и за нее следует наградить, а не наказывать. Более того, если судьи отпустят его на свободу, говорил Сократ, он будет продолжать заниматься тем же.

Сократ как бы сознательно создает ситуацию, обнажающую социальную суть конфликта – столкновение принципов внутренней убежденности и внешнего авторитета. Он сознательно нейтрализовал все возможные побочные воздействия на суд, создал даже некий отрицательный фон, чтобы его судили именно за то сокровенно сократовское, что в нем есть, за то, что его отличает от обвинителей, от большинства афинян. Он как бы боялся, что ему, старому и незлобному человеку, сделают снисхождение, и потому изо всех сил старался, чтобы его судьба как индивида ни в коем случае не была от-

делена от судьбы его убеждений. Он внутренне не принимал ситуацию, когда могут сказать: сам-то Сократ неплох, но плохо то, чему он учит. Здесь, вероятнее всего, заключается разгадка той ставящей исследователей в тупик резкости суждений, «драчливости», которой отличаются речи Сократа в суде от других его бесед. Сократ поставил суд в положение, исключающее возможность морального компромисса: и Мелета с товарищами ублажить, признав справедливость обвинения, и Сократа освободить от смертного наказания; остаться верным традициям города и помягче обойтись с человеком, который их подрывает. Надо было выбирать. И суд выбрал – высказался за смертный приговор, причем теперь проголосовали еще 80 человек сверх тех, которые раньше признали Сократа виновным. Впоследствии афиняне сожалели о случившемся, а обвинители Сократа, судя по преданию, получили заслуженное возмездие.

Судьба подвергла Сократа еще одному искушению. Приговор пришелся на такое время, когда был послан корабль с дарами на остров Делос. По существовавшей традиции до возвращения корабля приговор не мог быть приведен в исполнение. Сократ должен был ждать еще 30 дней. Друзья предлагали ему бежать. Однако он отказался, заявив, что в этом случае он спас бы себе жизнь, но не получил бы права жить согласно своим убеждениям. Сократ не хочет изменять своему сокровенному принципу, который он в защитительной речи на суде сформулировал так: «...мне смерть, попросту говоря, нипочем, а вот воздерживаться от всего несправедливого и нечестивого – это для меня всё» (58, *1*, 102). Сократ не мыслил себя вне связи со своими согражданами; он никогда не выступал против послушания законам, а только стремился к тому, чтобы они были разумными. Сократ в «Критоне» говорит, что он всегда был свободным гражданином Афин и находил порядки города справедливыми и он не оставил этот город, хотя имел возможность сделать это. Так неужели теперь, когда законы повернулись против Сократа, должен он восстать против них и изменить своему жизненному принципу? Дождавшись положенного часа, 70-летний Сократ спокойно осушил кубок с ядом и умер.

Характеризуя своеобразие личности Сократа, В. Йегер пишет: «Сократ – последний гражданин в смысле древней полисной Греции. Он же одновременно является воплощением и высшей точкой новой формы духовно-нравственной

индивидуальности. Оба момента были объединены в нем без компромисса» (251, *2*, 128). Здесь точно схвачена противоречивая сущность сократовского идеала, который запечатлен в биографии философа, завершившейся открытым конфликтом с обществом. Позиция Сократа на суде кажется в высшей степени непоследовательной: с одной стороны, он категорически настаивает на своей правоте, глубоко убежден в ошибочности и вредности той позиции, которую занимает общество и которую, в частности, защищают его выборные судьи, и ни при каких условиях, ни на йоту не согласен жертвовать священным правилом поступать в соответствии с собственными убеждениями; с другой стороны, он демонстрирует глубокое уважение, искреннее почтение к своим заблуждающимся согражданам, к принявшему ошибочное решение суду, к непонимающему собственного блага афинскому обществу, он признает безусловный примат общества и его законов, подчинение даже неправому решению суда является для него более важным, чем сама жизнь. Но именно в этой кажущейся непоследовательности весь секрет, все нравственное значение необычной судьбы Сократа, его жизнеутверждающей гибели. Своей смертью он отстаивает право, даже обязанность индивида иметь собственные убеждения и одновременно доказывает, что эти убеждения должны выражать общее благо.

Отношение Сократа к своим согражданам можно сравнить с отношением отца к неразумным детям, который постоянно ругает детей и в то же время делает всё для их блага. Кстати, философ сам говорит в речи на суде, что относится к согражданам «как отец или старший брат» (58, *1*, 100). В другом месте платоновский Сократ, предрекающий себе смертный приговор, сравнивает судей с детьми: «...судить меня будут так, как дети судили бы врача...» (58, *1*, 358). Он не против Афин и афинян: они для него всё. Он против образа жизни, который их недостоин. Своим примером Сократ показывает, что ценностное содержание жизни выше самой жизни. При этом он возвышает не только духовное над телесным, но и социальное над индивидуальным.

Учение. Насколько Сократ был тщателен в создании основного произведения – своей биографии, настолько же он был беспечен, равнодушен в отношении изложения своих взглядов. Из этого вряд ли правомерно заключать, будто Сократ является проповедником морали, но не ее теоретиком (см. 254, 294 – 295). Основными источниками о жизни и уче-

нии Сократа являются сочинения его учеников – Платона (427 – 347 до н. э.) и Ксенофонта (ок. 430 – 450 гг. – V в. до н. э.), в которых, однако, не столько рассматриваются теоретические взгляды философа, сколько воссоздается в целом его образ. Главное затруднение для исследователя этического мировоззрения Сократа состоит в том, что Ксенофонт и Платон противоречат друг другу и по существу дают разную интерпретацию взглядов своего учителя. В истории философии отдавалось предпочтение то одному источнику (к примеру, Гегель считал, что большей фактической достоверностью и исторической ценностью обладают свидетельства Ксенофонта), то другому (Б. Рассел полагал, что только Платон понял философскую суть сократовского учения), но в общем и целом считается несомненным, что и тот и другой изображают исторического Сократа, отталкиваясь от своих впечатлений и своего понимания его мировоззрения и деятельности. Необходимо считаться с обоими источниками. Что же касается заключающихся между ними противоречий, то они вряд ли объясняются только субъективными особенностями интерпретаторов.

Само это разночтение является историческим фактом, который скорее всего отражает противоречивую суть учения Сократа. Доказательством тому помимо всего прочего может служить то, что в последующем развитии этика Сократа дает толчок к возникновению ряда резко полемизировавших между собой школ, каждая из которых претендовала на аутентичное толкование взглядов учителя.

Можно выделить ряд несомненно сократовских тезисов, относительно которых основные источники единодушны и которые позволяют не только реконструировать содержание этики Сократа, но и в какой-то степени понять саму противоречивость источников.

Первым несомненным положением этики Сократа является признание традиционной для античного общественного сознания связи понятий блага и добродетели с понятиями пользы и счастья. Все люди, констатирует Сократ, стремятся к удовольствиям и пользе. И когда Сократ говорит в споре с Протагором, что «благо – не что иное, как удовольствие, и зло – не что иное, как *страдание* (курсив наш. – *Авт.*) (58, *1*, 244), то он в сущности приписывает удовольствиям то же значение исходного критерия человеческого поведения, которое они имели у Демокрита.

Что все люди стремятся к удовольствиям и избегают

страданий – это самоочевидно. Но что конкретно для них является удовольствием и страданием – это довольно сложный вопрос. Сократ устанавливает (в данном пункте ход его мыслей опять-таки полностью совпадает с логикой демокритовской этики), что разным людям приятно разное, даже одному и тому же человеку не всегда приятно одно и то же. Люди часто заблуждаются, делая выбор между удовольствием и страданием, стремятся к одному, но приходят к другому. Следовательно, весь вопрос в том, чтобы сделать правильный выбор. ««Раз у нас выходит, – спрашивает Сократ собеседника, – что благополучие нашей жизни зависит от правильного выбора между удовольствием и страданием, между обильным и незначительным, бóльшим и меньшим, далеким и близким, то не выступает ли тут на первое место измерение, поскольку оно рассматривает, чтó больше, чтó меньше, а чтó между собою равно?»

– Да, это неизбежно.

– А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание» (58, *1*, 246 – 247). Так исходное евдемонистическое утверждение преобразуется в специфически сократовский тезис, согласно которому добродетель есть знание. Сведение добродетели к знанию в контексте сократовской этики имеет совершенно особый смысл.

Прежде всего оно означает требование сознательного и ответственного отношения индивида к ценностному содержанию своей жизни. Отождествление добродетели со знанием, рассмотрение разума в качестве силы, движущей поведением человека, есть форма утверждения моральной суверенности индивида. Мораль является, согласно Сократу, продуктом размышления. Это означает, что нормы, авторитет которых традиционно основывался на представлении о них как о божественных установлениях, воле предков и т. п., теперь должны были быть оправданы перед разумом, получить обоснование в самом субъекте. «...Я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим» (58, *1*, 119). Эти слова Сократа ясно показывают, что, с его точки зрения, добродетельность предполагает способность руководствоваться сознательно усвоенным убеждением и противостоять ложному мнению других, кто бы они ни были и сколько бы их ни было. Не внешнего осуждения надо бояться, а иного: «...лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком – с со-

бою самим» (там же). Один из основных, решающих мотивов этики Сократа, один из важнейших смыслов его ключевого положения «Добродетель есть знание» – моральная эмансипация личности. Совершенно точен Гегель, когда говорит: «...центральным пунктом всего всемирно-исторического поворота, составляющего сократовский принцип, является то, что место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов и что субъект взял на себя акт принятия решения» (19, *10*, 69).

Моральные убеждения только тогда приобретают непоколебимую власть над личностью, когда они осознаются ею как истинные. Только став знанием, добродетель оказывается добродетелью. Сократ фиксирует в качестве типичного, повсеместного факта эпохи разрыв между фактическими нравами и моральным сознанием. Политическая целесообразность плохо гармонирует с моральными мотивами, и это, как уже упоминалось, объясняет Сократову устраненность от активной общественной деятельности. В экономической жизни добродетель заслонена жаждой денег. В житейской повседневности господствует культ удовольствий. Человеческое существование отмечено разъедающей двойственностью: Сократ вопрошает того, в ком «нет добродетели, а он только говорит, что она есть...» (58, *1*, 99). Сократ не просто фиксирует разрыв между нравами и моральным сознанием. Он решительно становится на точку зрения морального сознания и задается вопросом: почему все признают абсолютную ценность добродетели, а на деле ей не следуют?

Это, полагает философ, происходит оттого, что люди не знают добродетели. Как раз тот факт, что люди далеки в своем поведении от добродетели, является несомненным доказательством того, что они ее не знают. По свидетельству Ксенофонта, «между мудростью и нравственностью Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным и нравственным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его» (38, 119). Знание тогда есть знание, когда оно безусловно истинно. Поэтому человеку не дано знать (знать именно в сократовском смысле слова) природу – это знание доступно одному богу. Единственное, что человек может знать, есть он сам, его благо. Согласно Сократу, девиз «Познай самого себя» является в такой же мере возвышением человека, в какой и обозначением границ доступ-

ного ему знания: знание о благе человека практически достижимо, ведь оно выражает самое сокровенное для человека. Мораль есть прежде всего ценностный смысл поступков, поведения. Без этого признака – практической осуществленности – моральное знание (или, что одно и то же, моральную истину) невозможно отличить от благих помыслов, ложных мнений. Сказать, что человек знает добродетель, но не следует ей, – значит допустить, что он действует не как человек, попирает себя, свою пользу. А это невозможно.

Сократ сформулировал парадоксальный тезис, согласно которому человек, сознательно творящий зло, если бы это было возможно, лучше того, кто совершает зло несознательно. Тот, кто сознательно нацелен на зло, рассуждает Сократ, по крайней мере знает, чем оно отличается от добра, следовательно, знает, в чем состоит добродетель, и в принципе способен быть добродетельным. Тот же, кто непреднамеренно совершает зло, тот вообще не имеет понятия о добродетели и совершенно не способен к добродетельным действиям. Этот парадокс (намеренное зло лучше ненамеренного) становится предметом логического упражнения. Намеренного зла на самом деле не может быть. Это – противоречие определения, «жареный лед». Полагать, что человек сознательно отказывается от добра и выбирает зло, – значит допустить, что он сознательно вредит себе. Идея намеренного зла несовместима с исходным основанием Сократовой этики, согласно которой благо тождественно удовольствиям, пользе. Поэтому-то Сократ, утверждая, что сознательное зло, или несправедливость, лучше несознательного, тут же добавляет: «Если это вообще возможно». С точки зрения Сократа, только добро может быть осуществлено сознательно. Все дело в том, чтобы знать, что́ есть добро.

Сократ убежден в существовании общих нравственных понятий. Его формулу «Добродетель есть знание» следует понимать в прямом смысле, а именно: добродетель имеет общую, выходящую за рамки данного индивида природу. Все добродетели являются разновидностями знания (мужество представляет собой знание того, чего бояться, чего нет, как вести себя в опасных ситуациях; справедливость есть знание того, как вести себя по отношению к законам, и т. д.). Духовная активность личности должна поэтому быть направлена исключительно на поиск адекватных этических знаний, ибо знание решает все дело. Добродетель в сущности одна – знание, и все сводится к нему, притом в такой степени, что

человек не может, например, быть одновременно справедливым и немужественным или умеренным и несправедливым. Этические поиски ориентированы поэтому на открытие основы основ всех добродетелей, понятия добра вообще. Нужно найти моральную формулу, понятие добродетели, и это сделает человека моральным а одновременно и счастливым.

Мораль оказывается, следовательно, результатом познания, приобретающим самоцельное значение. Если в исходном пункте этика Сократа евдемонистична, то по сути она моралистична, а именно: мораль уже не подчиняется стремлению к счастью, а становится его основной предпосылкой. «Людей достойных и честных – и мужчин, и женщин – я зову счастливыми, несправедливых и дурных – несчастными» (58, *1*, 289). Так говорит Сократ. Для него следование добродетели, честность и справедливость и есть действительное счастье и действительная польза человека. Если раньше мы сказали, что сведéние добродетели к знанию было равносильно обоснованию моральной суверенности личности, то теперь в этой формуле следует подчеркнуть противоположный аспект – осознание Сократом морали в качестве силы, стоящей над личностью, задающей смысл ее деятельности. Для понимания природы индивида, полагает Сократ, важно не то, что дано естественно (стремление к удовольствиям, пользе, счастью), а то, что привносится культурой, – нравственные взгляды. Это был важный шаг в познании сущности человека. Итак, добродетель есть знание. Что же знает сам Сократ? Какое конкретн понимание добродетели он утверждает? Человека, который хочет найти ответ на этот вопрос в речах Сократа, ждет разочарование.

Сократ без устали ищет общие понятия мужества, справедливости и т. д., на это направлены все его беседы, но они не приводят к положительному итогу. «...Я и сам путаюсь, и других запутываю», – говорит он (58, *1*, 383).

Беседы Сократа проходят по одному плану. Сократ, во-первых, расшатывает привычные представления о предмете спора, обнаруживает в них противоречия, показывает, что собеседник фактически думает не так, как говорит, и, отказавшись от исходных представлений как ложных, надуманных, они вместе приходят к новому определению, которое, по мнению Сократа, ранее содержалось в сознании собеседника, но в скрытом, смутном виде. Во-вторых, полученное общее определение вновь подвергается проверке, со-

поставляется с живой конкретностью человеческой действительности и не выдерживает такого испытания. Собеседник убеждается, что новая почва так же зыбка, как и прежняя, он теряется, сердится, приходит в полное замешательство.

Метод Сократа призван способствовать исправлению морального сознания, которое часто дает искаженное представление о действительных ценностных установках. Когда Сократ, отталкиваясь от частных случаев, индуктивным путем приходит к общему определению, когда он, отбрасывая привычные представления, обращается к более глубоким пластам сознания, он фактически фиксирует различия между действительными ценностными установками личности, ее реальными мотивами и осознанной мотивировкой, вербально сформулированными целями поведения. Это различие между мотивами и мотивировкой, ценностями и оценкой, тем, что человек есть на самом деле, и тем, что он думает о себе, является исключительно важной особенностью морального поведения. Для того чтобы возможно полнее актуализировать реальные мотивы и ценности, привести жизненные установки в соответствие с осознанными суждениями и оценками, необходимы критическая саморефлексия, постоянное сопоставление общих нравственных представлений личности с действительными фактами ее поведения. В этом смысле скрытые за методом вопросов и ответов испытания являются специфической формой морального размышления, призванного предохранять от самообмана, в который склонны впадать реальные моральные индивиды.

В качестве примера сократовской манеры собеседования и иллюстрации той мысли, что вопросно-ответный метод – диалектические поиски общих определений – имеет этический подтекст, рассмотрим платоновский диалог «Гиппий больший». В завязке диалога дается представление о характерах участников предстоящего спора – софиста Гиппия и Сократа, показывается противоположность их нравственных позиций. Гиппий принадлежит к тем, кто хочет пользоваться славой у большинства: он измеряет мудрость количеством заработанных в ходе обучения денег и потому считает себя самым мудрым. Его рассуждения противоречивы: он рекомендует себя наилучшим учителем добродетели и тут же признается, что менее всего имел успех в Лакедемоне, где добродетель пользуется наибольшим почетом. Гиппий заносчив, крайне самоуверен. Сократ, напротив, предельно скромен; его не интересует собственное положение

и житейские выгоды, словно вовсе лишенный страстей, личного начала вообще, он интересуется только истиной. Сократ иронизирует над успехами софистов, которые используют мудрость, чтобы заработать много денег, и противопоставляет им наивную простоту древних мудрецов (в частности, Анаксагора), которые отличались беспечностью в отношении к деньгам. Он признает высокие личные достоинства собеседника, но каждый раз тщательно перепроверяет его суждения; его интересует только истина, и он так определяет свое место в споре: «...я буду тебе возражать, чтобы получше выучиться» (58, *1*, 159).

После предварительных рассуждений о том, чему учат Гиппий и другие софисты, обозначается тема беседы – понятие прекрасного. Сократ формулирует вопрос: «Что же это такое – прекрасное?» Гиппий не понимает смысла вопроса, он полагает, будто речь идет о том, что прекрасно, и дает такой ответ: «Прекрасное – это прекрасная девушка». Возражая на это, Сократ довольно легко доказывает, что с таким же успехом можно было бы прекрасное назвать прекрасной кобылицей, прекрасной лирой, даже прекрасным горшком. Далее обнаруживается, что каждая из этих вещей, будучи прекрасной, является в то же время безобразной; красота вещей относительна: даже самый прекрасный горшок безобразен по сравнению с прекрасной девушкой. Даже самая прекрасная девушка безобразна по сравнению с богами. Сократ подводит Гиппия к выводу: прекрасное нельзя сводить к отдельным его проявлениям, необходимо выяснить, что оно есть само по себе, какова его сущность. Последовательно отвергается понимание прекрасного как подходящего, пригодного, полезного, приятного для слуха и зрения.

Духовно измотанный Гиппий в конце концов раздражается и обрывает беседу следующими словами: «Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части. Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей, красивой речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей – спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распростившись со всеми этими словесными безделками...» (58, *1*, 185). Сократ своей интеллектуальной дотошностью «режет по живому»: он покушается на то, что дорого большинству, – на желание «спасти

самого себя, свои деньги, друзей». Он стремится знать само прекрасное, причем полагает, что даже безрезультатный спор все же принес пользу, доказав истинность пословицы: «Прекрасное – трудно» (58, *1*, 186). За различием интеллектуальных ориентаций собеседников, таким образом, скрыто различие нравственных позиций.

Все беседы Сократа подводят к выводу, что добродетель есть знание и что никто не владеет этим знанием. Следовательно, надо неустанно искать нравственную истину. Ибо знать, что́ есть хорошее, – это значит уже быть хорошим. Познание оказывается вместе с тем путем нравственного возвышения личности.

Поиски моральной истины привели Сократа к ряду важных для человеческой жизнедеятельности выводов. Во-первых, поскольку мораль есть мера человечности всякого дела, постольку признается, что человек лучше и важнее того, что он делает. Сократ призывает «не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом...» (58, *1*, 106). Отсюда следует, во-вторых, что душа важнее тела. «Ведь я только и делаю, – говорит Сократ о себе, – что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше: я говорю, что не от денег рождается добродетель, а от добродетели бывают у людей и деньги, и все прочие блага как в частной жизни, так и в общественной» (58, *1*, 99), В-третьих, сократовский образ жизни предполагает признание примата общего блага перед индивидуальным. Про себя философ говорит: «...меня бог поставил в строй...» (58, *1*, 97). И во имя божественного предназначения он «пренебрег всем тем, о чем заботится большинство, – корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях...» (58, *1*, 106). Сократ является убежденным моралистом: он стремится подчинить жизнедеятельность индивидов нравственным мотивам и полагает, что для этого достаточно преобразовать их способ мышления. В. Виндельбанд, раскрывая моралистический пафос философии Сократа, пишет: «...но в том-то и заключалось глубочайшее убеждение Сократа, что, если люди в серьезном обмене мыслей сумеют вскрыть самообман и поверхностные привычки своих ходячих представлений, все они натолкнутся на одно общее зерно: нравственный разум» (116, 59).

Этическое мировоззрение Сократа отличается необычайной внутренней напряженностью. Он говорит, что добродетель есть знание, и в то же время свою мудрость видит в осознании того, что он ничего не знает. Он глубоко убежден в существовании общих нравственных понятий, но все его беседы направлены на дискредитацию общепринятых нравственных представлений. Он говорит, что добродетель сама по себе есть нечто прекрасное, и утверждает, что власть добродетели над человеком объясняется ее полезностью. Он верит в очищающую силу разума, знаний и совершенно не стремится придать своим взглядам научную форму, предпочитая систематизированному изложению непосредственную беседу и личный пример. Он признает необходимость подчинения законам, почитания богов, послушания родителям и одновременно обосновывает моральную суверенность личности. В этике Сократа переплелись различные идейные мотивы, сталкиваются различные этические ус ановки.

Деятельность Сократа протекает в переходную эпоху истории. Начавшееся на заключительной стадии первобытного общества становление индивида в качестве личности завершается в рабовладельческих демократиях. Именно в недрах рабовладельческой демократии, расцвет которой застает Сократ, формируются социальные и индивидуально-психологические механизмы, позволяющие и требующие от личности самостоятельного, ориентированного на собственные интересы и представления, образа действий. В то же время классический полис все еще представляет собой такую форму общности, которая стягивает людей воедино не только экономически, политически, но и социально-психологически. Личность обособляется, но не противостоит полису, рассматривает себя в качестве выразителя общего блага. Как говорит К. Маркс, Сократ «оказывается столь же субстанциальным индивидом, как и прежние философы, но в форме субъективности...» (1, *40*, 57). Именно это взаимно отрицающее единство субстанциальности и субъективности составляет специфический колорит этики Сократа.

Противоположные тенденции мировоззрения Сократа послужили исходным пунктом различных этических школ, получивших название сократических*. Киренаики истолковы-

* Об элидо-эритрийской школе в целом мало сведений. Что касается мегарской школы, то ее представители развивали тезис Сократа о том, что добродетель едина. Евклид, считающийся основателем мегарской школы, утверждал, что «существует одно только благо», ко-

вали учение Сократа в духе гедонизма (от греч. hedonē – удовольствие); киники, напротив, акцентировали внимание на идее враждебности морали . чувственно-телесным стремлениям. И те и другие развили индивидуалистическую этику. Платон развил систему объективно-идеалистической этики.

4. СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

Киренаики. Основателем этой школы является происходивший родом из Кирен ученик Сократа Аристипп (ум. после 366 г. до н. э.). Сведения о его жизни скудны. О выполнении им каких-либо гражданских или политических обязанностей не сообщается. Напротив, Ксенофонт говорит, что Аристипп считал себя свободным от таковых, заявляя, что он везде иностранец. В свидетельствах древних авторов Аристипп предстает то при дворе царя Дионисия, то на пиру, то в общении с Платоном, то в беседе со слугой и т. д. и неизменно как человек, который умел наслаждаться, не становясь при этом рабом наслаждений. Аристипп мог приспособиться к любым обстоятельствам и лицам, не теряя в то же время своей независимости. Отмечается его остроумие, а также полная свобода от предрассудков и условностей, в том числе нравственных. Так, например, передают, что однажды Дионисий плюнул в него, а он стерпел; когда же его упрекнули в отсутствии гордости, Аристипп ответил, что рыбаки терпят морские брызги, чтобы поймать мелкую рыбешку, почему же ему не стерпеть брызги слюны, чтобы поймать большую рыбу (см. 35, 113). Аристипп был первым из учеников Сократа, бравшим, подобно софистам, за свою преподавательскую деятельность плату; в свое время он как ученик предложил деньги Сократу, но тот от них отказался. Аристипп и по существу испытал влияние софистов.

Аристипп считает, что ощущения не имеют познавательного содержания, а только свидетельствуют о состоянии субъекта. Человек подобен осажденному городу, т. е. знает достоверно только то, что происходит внутри его самого. Из этого гносеологического постулата Аристипп делает вывод о необходимости субъективного обоснования практического

торое лишь именуется по-разному – разумом, богом и т. д., «а противоположное благу он отрицал, заявляя, что оно не существует» (35, 125). Эта школа интересна объективно-идеалистической интерпретацией этики Сократа, которую мы находим также у Платона.

действования. Поскольку ощущения не дают адекватного отражения внешнего мира и, следовательно, мы не знаем законов этого мира, то единственным критерием поведения могут служить субъективные состояния индивида.

Ощущения Аристипп характеризует как движения, которые подразделяются на легкие (удовольствия) и бурные (неудовольствия); есть еще среднее состояние – отсутствие удовольствия и неудовольствия. Удовольствие есть благо, т. е. то, к чему надо стремиться. Неудовольствие или страдание есть зло, т. е. то, чего надо избегать. Отсутствие удовольствия и страдания не является ни благом, ни злом. Аристиппа называют родоначальником этического гедонизма. Это верно. Следует только добавить, что он не только основоположник, но и единственный в истории европейской этики до конца последовательный представитель этого направления. Стремление к удовольствиям не только исходный пункт, но и существенное содержание этики Аристиппа. Идея, согласно которой различие между удовольствием и страданием (наслаждением и болью) является критерием различения между благом и злом, встречается у многих; однако только Аристипп стремится реализовать данную идею со всей логической последовательностью.


Аристипп

С точки зрения Аристиппа, качество удовольствия не зависит от способа его удовлетворения; «наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами...» (35, 119). Удовольствия могут быть измерены только их интенсивностью, и потому подлинными удовольствиями являются лишь телесные, которые имеют преимущество перед духовными. Под удовольствием следует понимать положительное состояние; освобождение от боли само по себе нельзя считать удовольствием. Далее, удовольствие есть нечто наличное, относящееся к настоящему: ни воспоминание о благе, ни ожидание блага не вызывают в индивиде удовольствие – одно забылось, другого еще нет (см. 35, 119). Наконец, с точки зрения Аристиппа, не следует смешивать удовольствие – отдельное ощущение, которое и является целью деятельности, – со счастьем, представляющим собой сумму разных ощущений; «к частным наслаждениям следует стремиться ради них самих, а к счастью – не ради него самого, но ради частных наслаждений» (там же).

Удовольствие, таким образом, закончено в себе: для его

понимания нет нужды выходить за его пределы. Однако удовольствия часто сопряжены со страданиями, и наоборот. Нет человека, который бы только наслаждался или, напротив, только страдал. И мудрец, говорит Аристипп, не испытывает одних удовольствий, как и жизнь глупца не является сплошным страданием. Возникающие в эмпирической деятельности противоречия индивид может решить с помощью разума, образования, философии.

Как и Сократ, Аристипп обращается к знаниям как к средству преодоления реальных жизненных противоречий. Но в отличие от Сократа он считает это средство лишь вспомогательным. Знания имеют ценность постольку, поскольку позволяют более полно наслаждаться. Как питание и гимнастика полезны лишь тогда, когда в этом соблюдается мера, говорит Аристипп, так и знание полезно лишь в той степени, в какой способствует цели деятельности – достижению приятных ощущений. Умственная деятельность сама по себе самостоятельного значения не имеет. Когда кто-то предложил Аристиппу решить трудную задачу, он ответил: «Зачем, глупец, хочешь ты распутать узел, который, даже запутанный, доставляет нам столько хлопот?» (35, 113).

Каким же образом философия, образование в целом выполняют свою роль? Для Аристиппа важна не познавательная сущность знания – проникновение в причинно-следственные связи бытия, а прежде всего его культурно-воспитательная, социально-критическая функция. Философия и образование способствуют осознанию подлинной цели человеческой деятельности – стремления к удовольствиям – и освобождают от тех социальных условностей, которые препятствуют достижению этой цели. Рассказывают, что, когда слуга Аристиппа, несший мешок с деньгами, пожаловался на тяжесть, тот ответил: «Выбрось лишнее и неси сколько можешь» (35, 116). В жизнеописаниях Диогена Лаэртского передается еще такой эпизод. Аристипп просил у царя Дионисия о чем-то за своего друга, тот отклонил просьбу. Аристипп, умоляя, бросился в ноги царю. Тогда кто-то из присутствовавших засмеялся, Аристипп же ответил: «Не я виноват, а Дионисий, у которого уши на ногах растут» (там же). По мнению киренаиков, «мудрец чужд зависти, любви и суеверия, ибо эти чувства порождаются пустою мнительностью, но ему знакомы горе и страх, которые порождаются естественно» (35, 120).

Сильная сторона этики Аристиппа состоит в том, что он

утверждает живого единичного индивида, полностью властвующего над своим существованием. Философ полагает, что абстрактные нравственные нормы, соображения стыда и приличий должны подчиняться человеческой потребности в наслаждении. Вместе с тем он рассматривает человека как изолированное биопсихическое существо. У последователей Аристиппа – Феодора Безбожника (330 – 270 до н. э.) и Гегесия (ок. 320 – 280 до н. э.) антисоциальные мотивы усилились, в особенности у последнего, который нравственно оправдывал самоубийство и получил у современников прозвище Учителя Смерти.

Пафос этики киренаиков состоял в проповеди самоутверждения конкретного человеческого индивида: отвергнув мораль как отчужденную надындивидуальную силу, киренаики провозглашали в качестве высшей моральной ценности самоё жизнь человека в ее позитивных чувственных проявлениях. Однако последовательное проведение гедонистического принципа обернулось совершенно противоположным результатом: благо индивида признается неосуществимым, жизнеутверждение сменяется жизнеотрицанием. Это было следствием и одновременно доказательством того, что в рамках натуралистически ориентированной этики невозможно обоснование моральной суверенности личности, осмысление морали как реальной формы межчеловеческого общения.

Киники. Если сведение морали к эмпирическому бытию природного индивида является ошибочным, то, может быть, следует рассматривать ее в полной изолированности и противопоставленности этому бытию? Эту возможность исследовала другая сократическая школа – киники.

Ее основателем является Антисфен (ок. 450 – ок. 360 до н. э.), который слушал сперва Горгия, затем стал учеником и другом Сократа, а после смерти учителя основал в гимнасии для незаконнорожденных (сам Антисфен тоже был неполноправным гражданином Афин) в Киносарге свою школу, известную под именем кинической. Сам термин «киники» происходит или от названия гимнасия, или от греческого слова kyon – «собаки»: собачьим, согласно ряду источников, именовали образ жизни киников их враги. Антисфен был убежденным противником Платона, тот, впрочем, тоже резко критиковал Антисфена.

Многочисленные сочинения Антисфена не сохранились. Диоген Лаэртский передает его взгляды следующим образом: «Человека можно научить добродетели. Благородство

и добродетель – одно и то же. Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым; для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы. Добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний. Мудрец ни в чем и ни в ком не нуждается, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит ему» (35, 218). Антисфен исходит из идеи Сократа об автономности морали, о том, что добродетель сама по себе является счастьем, и вносит в эту идею по меньшей мере два уточнения. Во-первых, в отличие от Сократа, который связывал добродетельную жизнь с активностью мышления, познанием, Антисфен связывает добродетель с волей и действием. Человек, достигший господства над собой, рассуждает он, не станет учиться читать и писать. Для добродетели всегда все предпосылки налицо, ибо она сама есть предпосылка всего. Задача состоит только в том, чтобы практиковать ее, т. е. выработать сократовскую силу воли. Во-вторых, согласно Антисфену, добродетель свободна от каких-либо внешних зависимостей. Не случайно на вопрос о том, что дает ему философия, он ответил: «Умение беседовать с самим собой» (35, 216). Таким образом, из этого рассуждения следует, что оптимальным отношением к социальным институтам является полная независимость от них.



Антисфен

Антисфен отвергает любую возможность конкретизации добродетели. «Добродетель и для мужчины, и для женщины одна. Добро прекрасно, зло безобразно» (35, 218) – к этим двум утверждениям в сущности сводится вся этика Антисфена, так что в позитивном плане о добродетели можно сказать только то, что она тождественна себе.

Киники старались убедить людей в своей правоте прежде всего наглядным воплощением своих представлений о должном образе жизни. Наиболее ярко это продемонстрировал ученик Антисфена Диоген Синопский (ум. ок. 330 – 320 до н. э.) – одна из популярных фигур в истории философии. Диоген известен полным пренебрежением к цивилизованным формам существования. Во многом он кажется анекдотичной фигурой, однако лишь на первый взгляд. Его чудачества являются особой формой философствования. Диогену приписывают много сочинений, в том числе ряд трагедий, но все его работы затеряны. Все свидетельства сходятся в том, что он был высокообразованным человеком и философом по

призванию. В круг его общения входили, например, Платон и другие знаменитые философы.

Диоген уподоблял себя учителю пения, который нарочно берет на тон выше, чтобы «ученики поняли, в каком тоне нужно петь им самим» (35, 225). В чем состоял этот тон? Диоген свел к минимуму телесные потребности. Среди немногочисленных предметов (плащ, служивший ему и одеждой и подстилкой, ложка и т. п.) у него была также кружка для питья. Но, увидев раз, как мальчик пьет воду из ладошек, Диоген выбросил кружку (см. 35, 225). Жил он, как известно, в пустой глиняной бочке.

«Знатное происхождение, славу и прочее подобное он высмеивал, обзывая все это прикрасами порока» (35, 236–237). Отвергал он и нормы приличия: ел и другие телесные потребности удовлетворял прилюдно, на площади. Диоген не считал себя связанным законами города и на вопрос, откуда он, отвечал: «Я – гражданин мира» (35, 233).



Диоген

Социально-нравственный смысл киинического образа жизни довольно точно передают следующие два высказывания, приписываемые Диогену: «Он говорил, что люди соревнуются, кто кого столкнет пинком в канаву...» (35, 222). «...Природа была для него ценнее, чем обычай» (35, 236). Аскетические мотивы звучали и в проповедях Сократа, но они у него были подчинены собственно нравственным целям: распущенность осуждалась по той причине, что человек невоздержанный, не обузданный в своих желаниях, не способен к общению. У киников аскетизм из средства превратился в цель.

Словом, Диоген стремится доказать, что человеческий индивид может найти удовлетворение в себе и не нуждается ни в чем внешнем – ни в других людях, ни в предписываемых социальными нормами способах поведения. Известно, что Александр Македонский после беседы с Диогеном сказал, что, не будь он Александром, он хотел бы стать Диогеном. Это замечание, на наш взгляд, можно понять так, что, изолируясь от мира, человек обретает внутреннее самоудовлетворение, которое можно сравнить с удовлетворением монарха, подчинившего себе весь мир.

Диогеновское презрение к установлениям культуры вело на деле к тому, что он фактически вел низменный образ жизни, довольствуясь удовлетворением элементарных те-

лесных потребностей. Его образ жизни современники не без основания называли собачьим. Мы видели, что киренаики, провозгласив благом телесные удовольствия, в конце концов пришли к вполне киническому выводу о равнодушии к жизни и даже желательности смерти. Теперь мы можем констатировать, что киники, начав с идеи безразличия к жизни, полного отрицания чувственных наслаждений, пришли к идеалу киренаиков – культу элементарных телесных удовольствий. Так крайности переходят друг в друга, доказывая тем самым, что они есть крайности. Киники, как и киренаики, сводили фактически богатство морального бытия индивидов к одному из его моментов.

Насколько важна для этики идея внутренней свободы личности, настолько же ошибочен, бесперспективен предлагавшийся киниками путь ее достижения. То, что они предлагают, есть бегство. Но по вполне точному замечанию Гегеля, свобода вовсе не состоит в бегстве. Как в прозаических житейских ситуациях бегство часто является не признаком силы, а, напротив, свидетельством слабости, так и в философском понимании свободы как бегства от мира следует видеть не выражение бесконечного могущества человека, а обоснование его абсолютного бессилия. Платон назвал Диогена безумствующим Сократом (см. 35, 230). И в самом деле, киники кажутся людьми, потерявшими ориентировку. Им недоставало как раз того, что в полной мере содержала этика Сократа, – чувства реальности, понимания человека как существа природного и социального, как существа, ищущего своего счастья и стремящегося к взаимопониманию с другими людьми, с обществом.

Глава III

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ АНТИЧНОЙ ЭТИКИ



Философов второй половины V в. греческой античности объединяло общее убеждение в нравственной суверенности личности; человек, полагали они, достоин счастья и способен собственными силами достичь его. Но как только вопрос приобретал более конкретный вид и нужно было ответить, в чем непосредственно состоит эта суверенность, на какие внутренние силы должен опереться человек и как строить свои взаимоотношения с другими людьми, что есть добродетельность, их мнения очень сильно расходились. Софисты в своем индивидуализме доходили до крайних антисоциальных форм, в этике Демокрита евдемонизм переходил в идеал созерцательного блаженства, Сократ пытался найти новые основания полисной морали, киренаики утверждали безудержный культ удовольствий, киники были заклятыми врагами наслаждений. Эти нормативные программы, за различием которых было скрыто действительное расхождение интересов в обществе, прежде всего конфликт между общеполисными интересами и частными интересами частных лиц, страдали или односторонностью, или известной эклектичностью. В них не было найдено органического синтеза разнонаправленных сил в человеке и обществе: воли и разума, удовольствий и долга, общественного блага и частной выгоды; не желая приносить противоречивое многообразие действительности в жертву теоретической последовательности, философы часто ставили рядом утверждения, которые никак не могли «ужиться» друг с другом.

А между тем для общественного процветания в форме полисной организации жизни было крайне необходимо выработать нормативное единство, сформулировать некий бесспорный образец добродетельного человека и общества. Собственно, уже Демокрит и Сократ стремились к этому, но

в их взгляде на мир и человека было еще много трезвости, здравого смысла, в нем не было той интеллектуальной самоуверенности и идеологического пристрастия, которые позволяют совершать насилие над фактами и объединять в идеальной конструкции то, что на самом деле разъединено. Поэтому-то Демокрит, говоривший, что для всех существует одно благо и одна истина, одновременно утверждал, что различие между удовольствием и страданием является основой поведения, границей между полезным и вредным, а Сократ, столь высоко ценивший добродетель и справедливость, считал вполне естественным, нравственно оправданным, что человеческие действия утилитарно ориентированы.

Задачу превращения расходящихся и даже взаимоотрицающих идей в цельные системы, обоснования такого нравственного образца человека и общества, который тождествен разумности и имеет общеобязательную, принудительную силу для всех свободных граждан, взяли на себя Платон и его гениальный ученик Аристотель.

1. ПЛАТОН

Общественное сознание древнего грека эпохи Сократа уже выработало многие моральные представления (благо, справедливость, добродетель, мужество и т. д.), которым придавался наивысший ценностный статус. Они считались приоритетными по сравнению с другими целями деятельности – богатством, профессиональным мастерством, общественным почетом и т. д. Однако степень действенности этих представлений была ничтожной, их фактическая роль в системе реальных мотивов реальных людей находилась в вопиющем противоречии с их исключительно высокими претензиями; они носили как бы внешний, парадный характер. В действительном поведении люди ставили на первое место совсем иное, чем в сознании, – жажду удовольствий, житейскую выгоду, политический выигрыш и другие цели, достижение которых неизбежно сталкивало их с другими людьми и не гарантировало искомого счастья. Сложилась парадоксальная ситуация: то, как люди поступали на деле, не вело их к счастью, к которому они более всего стремились; а тем, что могло бы их привести к счастью, они не руководствовались на деле. Сократ задумался над этим противоречием, наличие которого к тому времени было фактом очевидным и общепризнанным: «Люди большей частью... утверждают, будто

многие, зная, что лучше всего, не хотят так поступать, хотя бы у них и была к тому возможность, а поступают иначе» (58, *1*, 241). При этом он смотрит на разрыв между моральным сознанием и фактическим поведением самодовольных афинян от имени морального сознания, под углом зрения того, чтобы придать действенность тем понятиям, высшую ценность которых, на словах по крайней мере, никто не оспаривает. Отсюда – его враждебность к софистам, отнюдь не склонным абсолютизировать моральные понятия и низводившим их до служебной роли по отношению к эмпирически обоснованным и утилитарно окрашенным целям. Став на путь моралиста, Сократ неизбежно приходит к просветительству; он выдвигает положение, что люди не соблюдают моральных понятий по той причине, что они их не знают. Прийти к такому выводу было тем более легко, что моральная терминология в ее повседневном «бытии» и в самом деле имеет приблизительное, расплывчатое содержание; надо думать, современный военачальник при определении мужества столкнулся бы с не меньшими трудностями, чем афинские полководцы, вопрошаемые Сократом в диалоге «Лахес». Во всяком случае многие моральные термины, ставшие исходным пунктом осмысления понятия вообще как высшей формы научного знания, сами до сих пор не имеют строгого понятийного статуса.



Платон

Сократ пришел к заключению, что моральные понятия несводимы к своим единичным проявлениям, в реальном, вещном мире им нет прямого, непосредственного соответствия. Сократ видел в действительности прекрасные вещи, справедливые поступки, но он не видел в ней аналогов прекрасного и справедливого самих по себе. Платон постулировал существование таких аналогов в виде самостоятельного изначального царства неких идеальных сущностей. Он предположил, что за невидимыми пределами чувственного мира, в «умном месте» находится особый класс предметов, идей, своеобразным отражением которых как раз и являются общие понятия. Идеализм Платона явился прямым продолжением морализирующего интеллектуализма Сократа, уже по замыслу он имеет несомненную этическую нацеленность: ведь найти истинное знание добродетели (а именно на это претендует теория идей) – значит стать добродетельным. Иллюстрацией и доказательством того, что Платон как этик вы-

растает из Сократа, является диалог «Горгий», относимый исследователями обычно к переходному периоду творчества философа. В нем воспроизводятся еще идеи Сократа и одновременно формулируется новое, уже сугубо платоновское положение: лучше терпеть несправедливость, чем совершать ее, хотя и то и другое плохо (см. 58, *1*, 292).

Софиста Пола – основного оппонента Сократа в диалоге – раздражает тезис, будто несправедливые не могут быть счастливы, и вытекающее отсюда следствие, что лучше испытать несправедливость, чем сотворить ее. Эти утверждения ему кажутся дикими, несуразными, как если бы кто стал говорить, что дождь льет не с неба, а бьет из-под земли. Пол ссылается на пример властителя Македонии Архелая, который родился от рабыни и сам был рабом, но в результате целой цепи преступлений, в том числе убийств дяди и двух братьев, узурпировал власть и стал одним из самых счастливых среди людей. Каждый из афинян, полагает Пол, захотел бы поменяться своим положением с Архелаем. И уж конечно, если бы ему самому предстояло выбрать, он предпочел бы стать Архелаем, чем одной из его жертв. Это – очевидности жизни, аксиомы нравов. Сократ как будто бы явно не оспаривает взглядов Пола, но строгий логический анализ, проведенный в соответствии с истинами морального сознания, приводит к противоположному выводу: лучше терпеть несправедливость, чем чинить ее (см. 58, *1*, 296).

И он формулирует следующую цепь рассуждений, каждый раз получая подтверждение Пола: 1) причинять несправедливость безобразнее, чем терпеть ее; 2) безобразное тождественно страданию и злу; 3) причинять несправедливость безобразнее, так как это приносит или зло, или страдание, или то и другое вместе; 4) второе и третье отпадают, так как причинение несправедливости не сопряжено со страданиями для того, кто ее причиняет, остается зло; 5) причинять несправедливость есть большее зло, чем терпеть ее; 6) никто не станет предпочитать большее зло и безобразие меньшему злу и безобразию; 7) «Сократ. Стало быть, я верно говорил, что ни я, ни ты и вообще никто из людей не предпочел бы чинить несправедливость, чем терпеть, потому что чинить ее – хуже.

Пол. Видимо, так» (58, *1*, 296).

Следовательно, логика морального сознания (не выдуманная, а реальная) приводит к совершенно иным, противоположным выводам, чем логика нравов. Платон вслед за Со-

кратом самым серьезным образом относится к логике морального сознания, только ее считая действительной; только через нее, по его мнению, все прочее приобретает ценность для человека. Он не согласен с софистами, которые старались приспособить моральное сознание к нравам. Платон называет красноречие софистов угодничеством по отношению к душе, оно полезно, пожалуй, только тем, кто собирается поступать несправедливо (см. 58, *1*, 305); оно попросту прикрывает испорченные нравы. Сам Платон считает, что «не казаться хорошим до́лжно человеку, но быть хорошим...» (58, *1*, 364). Здесь же, в «Горгии», Платон фиксирует противоречие между ростом внешнего благополучия и падением нравов: те, кто считаются благодетелями Афин, – Фемистокл, Кимон, Перикл – на самом деле принесли ему бедствия; они «набили город гаванями, верфями, стенами, податными взносами и прочим вздором, забыв о воздержности и справедливости», и «он раздулся в гнойную опухоль» (58, *1*, 354). Поэтому не случаен вопрос Каллика, другого софиста, участника спора: «Ведь если ты серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что человеческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?» (58, *1*, 305).

Платон как раз это и делает: он, на наш взгляд, и в самом деле переворачивает все вверх дном, он хочет реформировать реальную действительность межчеловеческих отношений в соответствии с моральным долженствованием. Он руководствуется логикой: от идеи к действительности, от должного к сущему. Но чтобы такое переворачивание выглядело правдоподобно, как если бы уже перевернутый мир приводился вновь в нормальное положение, а предлагаемая им перестройка человеческого общежития выглядела законным актом, он постулирует (уже не в «Горгии», а в других произведениях) существование другого мира – мира идей, первообразов наших моральных понятий.

Мир идеальных сущностей – это не просто иной мир по сравнению с чувственно фиксируемым земным бытием, отличающийся от него, как причина от следствия, оригинал от копии, неизменная абсолютная основа от текучей, преходящей формы единичных явлений. Они противостоят друг другу также в ценностном отношении: потустороннее царство идей божественно, мудро, совершенно, и оно возвышается над неполноценным, призрачным миром чувственных объектов. Как пишет Диоген Лаэртский (см. 35, 154), идея

(idea) Платона – это не только всеобщее, род (genus), начало (archē), причина (aition), но и образ (eidos), образец (paradeigma).

Этическая направленность идеализма Платона выражается также в том, что верховное место в мире идей занимает благо; оно подобно солнцу, составляет подлинный творческий и организующий принцип. «Идея блага... причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она – сама владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет действовать сознательно как в частной, так и в общественной жизни» (58, *3(1)*, 324). Благо в античном общественном сознании понимается как естественная самоочевидная цель деятельности, свидетельствующая о том, что деятельность направлена на счастье, блаженство самого действующего субъекта. Евдемонистическая ориентированность поведения, стремление человека к счастью – это своего рода аксиома, которая в полной мере признается и Платоном: «...счастливые счастливы потому, что обладают благом» (58, *2*, 135), спрашивать же, почему люди хотят быть счастливыми, совершенно излишне.

Мир идей выступает у Платона в качестве идеального мира, становится целевой установкой земного бытия. Задача человека состоит в приближении к подлинному миру – миру идей, где властвует благо. «Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда» (58, *2*, 270). Мир идей – истинное, подлинное бытие – отличается от низменного реального мира, как всеобщее (неизменное, бессмертное) от единичного (изменчивого, смертного), духовное от телесного.

Познание мира идей для человека затруднительно, ибо оно предполагает ограничение телесных удовольствий. Устами Сократа Платон говорит в сочинении «Федон»: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и

в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим» (58, *2*, 24–25). Если, согласно Сократу, человек находится в рабстве у телесных удовольствий по той причине, что не знает истинной добродетели, то, по мысли Платона, он потому и не знает истинной добродетели, что отягощен телесными и эгоистическими желаниями. Так интеллектуализм оказывается связанным с аскетизмом. Платон даже называет тело темницей, оковами души. Конечно, его аскетизм иной, чем позднейшее христианское самоуничижение индивида. Он вписан в целом в оптимистическое, человекоутверждающее мировосприятие; аскетизм у Платона не является самоцелью, он – предпосылка духовного возвышения и социального сплочения индивидов. Платон, как многие мыслители до и после него, полагал, что умерщвление страстей снимает причины раздоров в обществе.

Единственная связь, единственный мостик, который открывает путь человеку в идеальный мир, – разумная душа. Платон исходит из орфико-пифагорейского учения о первоначальном бестелесном существовании душ, которые могут на какой-то срок вселяться в тела человека, животных, растений. Душа человека существовала до бытия в человеке и будет существовать после. Она подобна божественному, бессмертному, единообразному, неразложимому, умопостигаемому и постоянному (см. 58, *2*, 45). Подлинная сущность души – это разум, в силу чего занебесное бытие и является ее подлинной отчизной. Однако она имеет также неразумную часть, которая в свою очередь подразделяется на яростную и вожделеющую (при этом яростная становится союзницей разума в борьбе против низменных вожделений). Душа подобна колеснице, управляемой возничим – разумом и запряженной двумя крылатыми конями. Возничий, несясь в круговом движении по небу, стремится заглянуть в занебесную область, но нетерпеливые кони не дают ему этой возможности. Они спешат, рвут, а так как и другие души стремятся к тому же, начинается свалка, они «топчут друг друга, напирают, пытаясь опередить одна другую» (58, *2*, 183–184). В этом смятении возничий уже теряет управление, многие кони калечатся, у них ломаются крылья. Если, несясь по небесному своду, души недостаточно заглядывают в занебесье, то они тяжелеют и устремляются вниз, а повстречав на пути

тела, вселяются в них; они дают жизнь телам, и таким образом возникает смертное.

Душа обрекается на земное существование на срок по крайней мере в 10 тысяч лет (ибо она не может окрылиться раньше) и лишь в редких случаях – на 3 тысячи лет, если за это время она трижды изберет образ жизни мудреца. Падение душ на землю оказывается в то же время «грехопадением», рождение человека – торжеством зла. Правда, это не абсолютная победа зла, душа сохраняет возможность (в этом отличие платонистской трактовки вопроса от христианского учения о грехопадении), опираясь на силы разума, вернуться на небосвод, но тем не менее теперь, с вхождением в тело, борьба разума с вожделением происходит на новом, более низком и менее благоприятном для разума уровне. Души вселяются в разных людей в зависимости от их достоинств – того, сколько они видели в занебесье. Только лучшая попадает «в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви», а худшая попадает в тело тирана (58, *2*, 184). К слову, заметим, что ненависть Платона к тиранам, связанная с его политическими убеждениями, подкрепляется и этическими доводами: тиранизм есть высшее проявление безнравственности, поскольку тиран пользуется практически неограниченными возможностями для удовлетворения своих эгоистических желаний, дурных прихотей; безнравственные вообще не умеют сдерживать себя, они – самодуры, тиран же – законченный самодур. По завершении своей жизни в первом воплощении души подвергаются суду, одни из них в порядке наказания заключаются в подземные темницы, другие поднимаются в некую область неба. На тысячный год являются те и другие, чтобы выбрать себе новый удел. Человеческая душа при этом может получить и жизнь животного: «...кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству... перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных», а те, кто преуспели в гражданской добродетели, рассудительности и справедливости, «окажутся в общительной и смирной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев...» (58, *2*, 47; 48).

Будучи отягощенной неразумной частью, которая смыкается с телом и становится его рабом, душа забывает о своем первоначальном существовании в подлинном мире идей. Поэтому познание выступает как воспоминание. Идея познания-воспоминания («ведь искать и познавать – это как

раз и значит припоминать». – 58, *1*, 384 – 385) как бы суммирует два сократовских тезиса: «Добродетель есть знание» и «Познай самого себя». По смыслу первого тезиса добродетельная личность должна выйти за свои собственные пределы, в область всеобщего, а по смыслу второго – сосредоточиться на самой себе. В памяти человеческой души, считает Платон, еще с периода ее бестелесного заоблачного существования как бы заложены идеи блага, красоты, соразмерности, справедливости и т. д. Речь идет о том лишь, чтобы актуализировать эту память, припомнить то, что уже было видено, но оказалось забытым. Для этого человек как раз должен самоуглубиться, «как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» (58, *2*, 26).

Припоминая все совершенное, чему она была приобщена в мире идей, душа одновременно приходит в состояние необычайного возбуждения и страстно тянется к этому прекрасному миру, стремится вырваться из смертных оков. «При высшем напряжении познания душа желает исступить из тела» (224, 260). Познание-припоминание оказывается одновременно и нравственным очищением.

Этим совпадением нравственного возвышения и познания определяется человеческое благо. Вообще благо, согласно Платону, есть «то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то» (58, *3(1)*, 70). Оно есть цель стремления: «...у всех действий цель одна – благо...» (58, *1*, 330). Благо, взятое в нравственном аспекте, или благо в собственном смысле слова, характеризуется тем, что оно является «наисовершеннейшим», «довлеет себе» (58, *3(1)*, 22). «...Все познающее охотится за ним, стремится к нему...» (58, *3(1)*, 23). В содержательном плане оно определяется Платоном как единство истины, добра и красоты: «...если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной...» (58, *3(1)*, 83).

Как может человек приобщиться к этому благу? В соответствии со структурой своей души он может это сделать или через посредство разумения, или через посредство удовольствий, или через посредство синтеза того и другого. В «Филебе», где по преимуществу обсуждается проблема блага, Платон приходит к выводу, что ни удовольствия, ни разумение не соответствуют искомому критерию, согласно

которому благо самодостаточно. Благо человеческое надо искать в их сочетании. «Перед нами, – рассуждает Платон устами Сократа, – точно перед виночерпиями, текут две струи; одну из них – струю удовольствия – можно сравнить с медом, другая – струя разумения, – отрезвляющая и без примеси вина, походит на суровую и здоровую воду. Вот ихто и нужно постараться смешать как можно лучше» (58, *3(1)*, 79). Какова формула этой чудесной смеси?

Прежде всего есть два вида разумения (знания) и два вида удовольствий. Существует разум, а соответственно знание, направленное «на то, что не возникает и не погибает, но вечно пребывает тождественным и неизменным»; другой вид знания имеет своим предметом «возникающее и погибающее» (там же). Они неравнозначны: первое более истинно и подлинно, чем второе. Оба входят в структуру добродетели. Что касается удовольствий, то к первому виду относятся такие, которые можно назвать истинными, чистыми, хорошими. Их особенность в том, что они соразмерны, не связаны со страданиями, беспечальны: недостаток в них незаметен, восполнение заметно и приятно. Они несильные. Это – удовольствия, вызываемые красивыми очертаниями (геометрическими пропорциями), красками, звуками, запахами, занятиями наукой (если это не сопряжено с неприятной жаждой познания), а также с рассудительностью и другими добродетелями. Удовольствия второго вида (гнев, тоска, гордость, страх и тому подобные чувства) характеризуются безмерностью, вносят волнение в душу и всегда сопряжены со страданиями. Словом, есть удовольствия от нежных и ясных звуков, а есть удовольствия от щекотания (см. 58, *3(1)*, 64 – 66). Между ними нет ничего общего. Только первого вида удовольствия входят в благо, но и они занимают в его структуре последнее место. «На первом месте стоит некоторым образом все относящееся к мере, умеренности и своевременности и все то, что подобно этому принадлежит вечности», на втором – «прекрасное, совершенное», на третьем – «ум и разумение», на четвертом – знания, искусства, правильные мнения, на пятом – «те удовольствия, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями самой души...» (58, *3(1)*, 85). Решающая роль в достижении блага принадлежит разуму. И важнейший признак того, что человек на правильном пути, – любовь к истине, стремление все делать ради нее, ради познания самого прекрасного.

В сочинениях Платона блага в самом общем виде разделяются на два класса: душевные и земные, или божественные и человеческие. При этом «человеческие зависят от божественных» (58, *3(1)*, 93). Земные блага расчленяются на телесные и имущественные. Получается три вида благ, выделенных еще Сократом, призывавшим, как мы помним, заботиться прежде всего и главным образом «не о теле и не о деньгах, но о душе...» (58, *1*, 99). Этот взгляд воспроизводится Платоном в «Горгии», где, в частности, говорится, что «для трех этих вещей – имущества, тела и души» существуют «три вида испорченности: бедность, болезнь, несправедливость» (58, *1*, 299). Душевные блага в свою очередь также конкретизируются в соответствии со структурой души: «...в человеке все зависит от души, а в самой душе – от разума, если только душа хочет быть благою...» (58, *1*, 396). В итоге получается иерархическая система благ, где внешние блага подчиняются телесным, телесные – душевным, душевные – интеллектуальным. В этой пирамиде благ разум, как полагает Платон, потому является все стягивающей к себе вершиной, что только он, еще со времен бестелесного существования на небе видевший идеальные сущности, истинные потусторонние образцы, может быть носителем всеобщего, отцом соразмерности, законности, порядка, справедливости.

Содержание своей нравственно-познавательной установки Платон раскрывает через образ Эрота в диалоге «Пир». Эрот – сын бога богатства По́роса и нищенки Пени́и, зачатый на празднике рождения Афродиты. Как и мать, он беден, груб, неопрятен, разут и бездомен, не выходит из нужды. В то же время «он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист» (58, *2*, 133). Он не бессмертен и не смертен, он не мудрец и не невежа. Он находится посредине. Он философ, который любит прекрасное и тянется к мудрости. Эрот – это любящее начало. Платон устами Сократа определяет возвышающую человека любовь как «стремление к вечному обладанию благом», а поскольку это предполагает бессмертие, то «стремление и к бессмертию» (58, *2*, 138). Доступное человеку бессмертие есть рождение, творчество, «все, что вызывает переход из небытия в бытие...» (58, *2*, 135). Чтобы реализовать любовь к вечному

обладанию благом, нужно «родиться в прекрасном как телесно, так и духовно» (58, *2*, 137). Смертное не может сохраниться иначе, как оставляя «новое свое подобие» (58, *2*, 139). Телесная любовь, зачатие и рождение также являются проявлением бессмертного начала в смертном существе. Однако более высокой и специфичной для человека формой творческой любви является любовь духовная.

Платон описывает ряд последовательных стадий любви к прекрасному. Она начинается с любви к прекрасному телу. Отсюда – любовь ко всем прекрасным телам. Следующая ступень состоит в понимании того, что красота души выше, чем красота тела. Полюбив красоту нравов и обычаев, собственно душевных качеств, человек осознает ничтожность телесной красоты. От красоты нравов путь лежит к красоте наук, что позволяет приблизиться к красоте во всем ее многообразии, пока человек не узрит прекрасное само по себе. «Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (58, *2*, 142).

Общая целевая, нравственно-познавательная установка человека состоит, таким образом, в постижении совершенства мира идей, в постоянном умирании; истинные философы «заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью» (58, *2*, 21).

Индивидуальная этика Платона, которая является этикой самосовершенствования, самовозвышения личности, дополняется у него социальной этикой, в основе которой лежит принцип безусловного подчинения граждан интересам государства.

«Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству. . так в том, что́ больше, вероятно, и справедливость принимает бо́льшие размеры и ее легче там изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке...» (58, *3(1)*, 144). Это рассуждение Платона содержит одно из самых глубоких и плодотворных этико-социологических обобщений – идею единства человека и госу-

дарства (общества). Понимание человека как части полиса – общее убеждение античной мысли. Однако только у Платона это понимание становится законченной концепцией, основанной на признании полного совпадения структур индивидуальной психики, морального сознания и государственного устройства. «...В государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково... как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц» (58, *3(1)*, 236). Государство – это человек больших размеров, и, наоборот, человек – государство малых размеров. Основой единства человека и города-государства является структура души, характер изначально присущих человеческому индивиду способностей. Если же брать реальные взаимоотношения человека и государства, то здесь Платон отдает приоритет государству, которое в его идеальном виде является не просто внешним условием существования индивидов или актуализацией сущностных сил индивида, а единственной нравственно организованной формой земного бытия.

Земная красота при всей своей блеклости пробуждает в душе воспоминания о ее небесном оригинале. Государство – это по замыслу Платона сознательное усиление, планомерная концентрация красоты и справедливости, наиболее полно способствующая таким воспоминаниям. Оно является результатом, известным воплощением соразмерности идеального бытия и в то же время необходимым условием восхождения к нему. Социально организованное управление нравственной жизнью необходимо: государство компенсирует слабость отдельных индивидов; оно уравновешивает качественные различия душ путем своеобразного обмена способностями. Природа человека слаба, поэтому людям нужны законы, правильно организованная государственная жизнь, без них они уподобятся диким животным. Души, как уже отмечалось, имеют разные качества в зависимости от запаса воспоминаний о созерцании занебесной красоты. Государство ценно тем, что оно позволяет людям, в ком разумное начало выражено слабо и само по себе не способно обуздать низменные вожделения, приобщиться к мудрости тех, кому досталась более совершенная душа. Правильная организация государства совершенно необходима человеку для приобщения к благу. Вообще-то говоря, «ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания. Не может разум быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править

всем, если только по своей природе подлинно свободен. Но в наше время этого нигде не встретишь, разве что только в малых размерах. Поэтому надо принять то, что после разума находится на втором месте, – закон и порядок, которые охватывают своим взором многое, но не могут охватить всего» (58, *3(2)*, 366).

У Платона социальная этика является продолжением, дополнением и конкретизацией этики личности, хотя на первый взгляд они явно противоречат друг другу. Это сугубо важный момент, ибо существует традиция, пытающаяся отделить Платона – автора учения о потустороннем идеальном мире от Платона – социального утописта и реформатора-неудачника. Именно так ставит вопрос В. Соловьев, раскрывая драматизм жизни Платона: смерть Сократа приводит Платона к убеждению, что мир, в котором убивают праведников, не может быть подлинным; он усматривает смысл жизни в ином мире, а в образе Священного Эрота показывает путь к нему; но затем бессильно отказывается от этой задачи и приходит к апологии государства, законов, которые как раз были причиной гибели учителя (см. 207, 239 – 240). Трудно сказать, насколько точен В. Соловьев психологически. Здесь возможно и иное объяснение: законы и государство, которые убили Сократа, не могут считаться совершенными и нуждаются в коренной перестройке по идеальному образцу. Важнее, однако, не психологическая, а содержательная сторона дела, состоящая в том, что социально-нравственные фантазии Платона органически связаны с его философскими фантазиями. Этическая концепция Платона, согласно которой мораль возвышается над реальными индивидами в качестве их абстрактно-идеальной сущности, является лишь философской апологией классово организованного общества, его государства, противостоящего живым эмпирическим индивидам в качестве враждебной и грозной силы.

Государство представляет собой, согласно Платону, иерархически организованное, четко очерченное единство трех функций: законодательства, или управления, защиты от врагов, заботы о единичном (материального обеспечения). Соответственно этому в нем должны быть три класса граждан: правители, воины, земледельцы и ремесленники. Каждому классу или сословию присуща своя добродетель. Правителям свойственна мудрость, позволяющая им думать и управлять государством как целым, подчинять его благу интересы всех отдельных частей. Это совершенные стражи, стражи госу-

дарства как такового. Они не лишены также мужества, но это уже специфическое качество следующего, второго по рангу, сословия стражей в собственном смысле слова, т. е. воинов. Они должны прежде всего обладать правильным мнением о том, чего следует бояться, а чего нет. Мнение же это задается законодателями-правителями. Воинам присуща также рассудительность, способность повиноваться, ибо они не могут выполнять успешно свои функции без убеждения, что правители должны править. Однако рассудительность, умеренность – это главная добродетель третьего, низшего сословия.

Кроме названных трех добродетелей есть еще одна, самая важная, которая свойственна государству в целом и делает возможным само его существование. Это – справедливость [1], суть которой состоит в том, что каждое сословие должно ограничиваться выполнением своей функции и довольствоваться своим четко обозначенным в общей иерархии местом, не выходя за пределы отведенной ему сферы деятельности. Печься о благе государства в соответствии со своими способностями, «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие – это и есть справедливость...» (58, *3(1)*, 224).

Если у стражей родятся дети с низкими способностями (с примесью меди или железа, как говорит Платон), то их без всякой жалости следует включить в число ремесленников или земледельцев. И наоборот, если в низшем сословии родятся дети с высокими задатками (с примесью золота или серебра), то их надо со всем почетом переводить в число стражей. Первостепенное значение в успешном функционировании государства имеет образ жизни каждого сословия, который в случае воинов и правителей описывается очень детально. Вычленим нравственную суть предлагаемого Платоном образца идеального жизнеустройства.

Самая характерная особенность этого государства-образца состоит в полном исключении свободы и индивидуальности. Платоновское идеальное государство – это такая казарма, которая не снилась никаким вульгаризаторам социализма. Представители привилегированного сословия стражей (а философы тоже выходят из стражей) не имеют ничего личностного. Они и живут и едят сообща. У них нет семей, они не знают своих детей. Более того, с женщинами они сходятся,

[1] В «Законах» Платон дает несколько иной порядок четырех добродетелей (см. 58, *3(1)*, 93).

имея в виду прежде всего государственное благо (все подстраивается так, чтобы лучшие сходились с лучшими и тем самым поддерживалась порода). Заранее определено и известно, что они будут читать, какую музыку будут слушать и т. д. Это формирует у них единые удовольствия и скорби. Еретической является сама мысль о личных вкусах и иных проявлениях индивидуальности. Индивид ценен только как момент единого отлаженного механизма. В этих целях у философов и воинов упраздняется также частная собственность (она допускается лишь в третьем сословии, которого Платон почти не удостоивает вниманием), ибо она разъединяет людей, разрушает государственное единство. Платон, следовательно, отрицает частную собственность вовсе не как источник социального неравенства, классового угнетения в обществе. Напротив, в этом-то качестве он ее оставляет. Она становится у него базисной основой бытия земледельцев и ремесленников, гарантирующей привилегированное, господствующее положение воинов и правителей. Частная собственность не устраивает Платона в той мере, в какой она вносит раздоры в среду стражей, ослабляет их, а тем самым ставит под угрозу саму классовую структуру государственной жизни.

Другая особенность платоновского образца социально справедливой жизни – его резко выраженная авторитарность. В идеальном государстве все решают правители-мудрецы. Они решают вопрос о принадлежности людей к определенным сословиям, о спаривании мужчин и женщин, проводят строжайшую ревизию и цензуру искусства и т. д. Они – мозг государства; для остальных сословий этот орган фактически излишен. У Платона, к примеру, вполне допускается целенаправленное манипулирование сознанием граждан путем насаждения ложных, но выгодных с точки зрения целостности государства идей – наподобие мифа, согласно которому боги вылепили людей в недрах земли неравными, примешав к одним золота, к другим – серебра, к третьим – меди или железа.

Аргументация Платона, призванная обосновать управляющую роль мудрецов, показывает органическую связь его социально-утопической конструкции с учением об идеях. Мудрецы-философы – это люди, богато одаренные от природы, с хорошей памятью, соразмерностью и тонкостью духовного склада, развившие прирожденные способности до высокой добродетели в условиях правильно организованного

воспитания; они обладают уживчивым нравом и склонностью к справедливости, для них даже смерть не является чем-то ужасным; им свойственны любовь к истине и ненависть ко лжи; для них характерны страстное влечение к знаниям и способность к созерцанию, охватывающему все время и всякое благо; они постигают «и то, что вечно тождественно самому себе» (58, *3(1)*, 285). В отличие от них остальные блуждают в мире разнообразных вещей, и поэтому философы не находят понимания у толпы и у тех, кто стремится угодить толпе. Философы потому могут и обязаны стать правителями, что они способны заглянуть в идеальную сферу, подняться до созерцания красоты самой по себе, вечно тождественного и упорядоченного и, следовательно, только они способны привносить в государство небесную гармонию. Именно их приобщенность к потустороннему миру делает их властителями в мире посюстороннем.

Еще одна характерная и зловещая черта платоновского идеального государства состоит в том, что в нем все, взятые в отдельности, сами по себе, в какой-то мере несчастны. «Сейчас, – говорит платоновский Сократ, – мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы было счастливо все в целом...» (58, *3(1)*, 207). Идеальный индивид Платона должен руководствоваться не собственным благом, а благом государства, он становится хорошим гражданином только в качестве абстрактной единицы, ценой разрушения собственной конкретности. Поэтому он не может быть полностью счастливым. Деятельность всех сословий внутри государства неизбежно выступает как жертва. Не является исключением даже сословие правителей. Сами философы, достигшие заоблачных высей, хотели бы (и это для них было бы лучше) остаться там, наверху, вечно философствовать. Однако они во имя блага целого вновь низвергаются вниз, в земную пещеру. Они не хотят править (и в этом, замечает, между прочим, Платон, залог того, что они будут править мудро), но вынуждены делать это.

Чудовищный в своей антигуманности образ идеального государства Платона в основе является реалистическим; он выражает типичную для классовой цивилизации враждебность прогресса интересам реальных индивидов и во многом предвосхищает практику военно-бюрократических государств империалистической эпохи. И это, конечно, не про-

видческий дар, а в значительной степени результат теоретической последовательности. «Прекрасный город» Платона является социально-исторической проекцией его этического идеализма. Полное искоренение субъективности, индивидуальности вытекает из трактовки социально-нравственного идеала как совокупности абстрактных надмировых принципов, из исходной идеалистической установки этики Платона. Авторитарность и жесткая иерархизированность социальной структуры прямо связаны с отождествлением нравственного совершенствования с познанием: обладатели знания становятся верховно-диктаторским сословием. Тот факт, что гармония государственного целого вырастает из несчастий составляющих его индивидов, вполне согласуется с основной нормативной установкой этики Платона, согласно которой «за могилою он (философ. – *Авт.*) найдет блаженство» (58, *2*, 65) и потому взирает туда, готовится отойти в «счастливые края блаженных» (58, *2*, 90), где его ожидает благо и счастье.

Социальные и этические идеи Платона, сформулированные в «Государстве», были развиты, детализированы и уточнены в «Законах» – последнем произведении философа. Здесь ослаблена непосредственная связь с теорией идей и соответственно не столь сильно подчеркивается роль философов, допускаются компромиссы в отношении частной собственности, а самое главное – усилены консервативные и реакционно-полицейские черты идеального государства, в котором репрессивное начало уже абсолютно преобладает над нравственным. Достаточно сказать, например, что одна из тюрем называется софронистерием (58, *3(2)*, 406)[1]. Многие исследователи в этой связи полагают, что в «Законах» Платон отступает от «Государства», деградирует, изменяет сам себе, обнаруживает старческую немощь. Однако, на наш взгляд, более прав А. Ф. Лосев, который видит в «Законах» логическое завершение абсолютного идеализма Платона: «Раз благие и прекрасные идеи вечны и нерушимы, все должно быть идеальным до последней мелочи, хочешь ли ты того или не хочешь. Обязательно пляши, исполняя этот вечный закон, и обязательно воспевай законодательство. А если не будешь петь и плясать, плати штраф, подвергайся избиению, уезжай в ссылку, а всего лучше отправляйся на

[1] Этимологически название тюрьмы совпадает с обозначением одной из четырех кардинальных добродетелей, а именно с умеренностью или благоразумием (sōphrosynē).

тот свет... Действительно, реализма здесь гораздо больше, чем в «Государстве». Но только реализм этот надо находить не в ослаблении предыдущей абсолютистской утопии, а, наоборот, в конкретизации учения, изложенного в «Государстве», – конкретизации, сводящейся к тому, чтобы сделать все абсолютистские выводы из тех общих принципов, которые были даны в «Государстве»» (58, *3(2)*, 597).

Теория морали Платона, таким образом, явилась существенной вехой философской этики, оказавшей сильное, хотя и противоречивое, воздействие на все ее последующее развитие.

Платон впервые дал сознательное идеалистическое обоснование морали и тем самым мировоззренчески закрепил моралистический подход к действительности, исходящий из первичности моральных мотивов по отношению ко всем другим мотивам поведения человека. Теория идей возникла в ходе поиска объективных аналогов форм морального сознания, что способствовало формированию исторического предрассудка, будто мораль может получить адекватное теоретическое объяснение только в рамках идеалистической философии. Впрочем, надо заметить, что обосновать (оправдать, санкционировать) моральное сознание в той исторической форме и специфических функциях, которые оно как составная часть господствующей идеологии приобрело в классовом обществе, действительно можно было только на базе идеалистического искажения реального соотношения бытия и сознания.

Философско-этическая концепция Платона явилась продуктом общественного разделения труда, в ней получил отражение и санкцию тот коренной для всех классовых обществ факт, что духовное производство оторвалось от материального и стало средоточием общественной связи между людьми. Ее вообще невозможно правильно понять, если не учитывать также, что она нацелена против начавшегося процесса моральной деградации общества. Прежде чем Платон перенес мораль на небеса, она уже была в значительной степени вытеснена из повседневной жизни и государственно-политической практики. В реальной жизни, по словам философа, «все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый с самим собой» (58, *3(2)*, 87). Эту ситуацию он стремится преодолеть в своей системе.

Этика Платона явилась одной из форм осознания эксплуататорским классом своей роли в обществе, теоретическо-

го обоснования ее положения как класса не только господствующего, но и призванного управлять обществом. В этом отношении многозначительна критика Платоном тирана, который использует все выгоды, преимущества своего положения, но не признает сопряженных с этим положением обязанностей и ограничений.

Платон соединяет самосовершенствование личности с идеей долга. К мысли Сократа, что человек должен руководствоваться убеждениями, которые он по глубоком размышлении признает наилучшими, Платон добавил, что эти убеждения должны быть объективно наилучшими, соответствующими единому божественному образцу. При этом он попытался всесторонне обосновать ту важную истину, что человек становится нравственным существом по мере того, как выходит за границы своего частного бытия, умеет взглянуть на себя в свете целого, всего общества, наполнить свою индивидуальную жизнедеятельность общезначимым общественным содержанием. Для него приоритет духовных стремлений перед чувственно-телесными означает в то же время приоритет общественного перед частноутилитарным.

Сосредоточив пристальное внимание на социально-нравственной сфере, Платон высказал много плодотворного о целях человеческой деятельности, добродетелях индивида, соотношении блага личности и блага государства, о справедливости и других важных проблемах, которые не только подготовили, но и прямо легли в основу этики Аристотеля, были в ней систематизированы и рационализированы (освобождены от мифопоэтической формы и религиозно-идеалистического обоснования).

2. АРИСТОТЕЛЬ

Своей вершины античная этика достигает в творчестве Аристотеля, который вводит сам термин «этика» и дает наиболее глубокое для своего времени, всестороннее и систематическое понимание этики как учения о добродетелях, добродетельной личности. Его этические сочинения, и прежде всего главное из них – «Никомахова этика», являются своеобразной энциклопедией нравов и ценностных установок рабовладельческого общества в его полисной форме.

Предмет и задачи этики. Аристотелю (384 – 322 до н. э.) принадлежит первая и, на наш взгляд, самая совершенная систематизация этики. Он обозначил предмет и отличи-

тельные признаки этики как науки. Он же дал ей имя. Слово «этика», введенное Аристотелем в качестве термина, обозначающего определенную отрасль знания, восходит к древнегреческому слову ethos, которое первоначально, еще во времена Гомера, означало привычное место обитания (человеческое жилище, логово зверей), а впоследствии приобрело новый смысл: обычай, нрав, характер, образ мыслей. Античная философия пользовалась этим термином для обозначения устойчивого характера того или иного явления (например, Гераклит говорит об этосе человека, Эмпедокл – об этосе первоэлементов). Отталкиваясь от значения этоса как характера (нрава, темперамента), Аристотель говорит об этических добродетелях (т. е. добродетелях, относящихся к характеру человека, его этосу) и отличает их от дианоэтических (мыслительных) добродетелей (добродетелей разума). Наука, которая изучает этические добродетели, их роль в достижении счастья, исследует, какой характер, какой нрав человека является наилучшим, была названа Аристотелем этикой. В «Политике» он ссылается на свое сочинение «Этика» (см. 8, 405); об этическом он говорит также как о составной части политики (см. ММ 1181 а 24)[1]. Термин «этика» содержится в названиях всех трех работ философа («Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика»), которые посвящены проблемам морали[2]. Слово «моральный», а возможно, и термин «мораль» – латинские эквиваленты греческих терминов «этический», «этика» – также возникли в рамках философской традиции.


Аристотель

Выбор термина для отца логической науки не был, конечно, искусственной процедурой. Он имеет отношение к существу дела. Обратившись к слову «этос», Аристотель связывает добродетель с формируемыми в результате общения нравами, обычаями, привычками; он недвусмысленно полемизирует с традицией Сократа – Платона, согласно которой источником и основанием добродетели является знание, правильное понимание. «...Отождествляя добродетели с наука-

[1] Здесь и далее при ссылках на этические сочинения Аристотеля: EN – «Никомахова этика»; EE – «Евдемова этика»; ММ – «Большая этика». Работы цитируются по изданиям 8 и 82.

[2] Об этических сочинениях Аристотеля, спорах вокруг их подлинности см. нашу работу «Этика Аристотеля» (130), которая легла в основу данной главы.

ми, – читаем мы в «Большой этике», – Сократ упраздняет внеразумную (alogon) часть души, а вместе с нею и страсть (pathos) и нрав» (MM 1182 a 21 – 24). И далее о Платоне: «Платон смешал и связал добродетель со своим учением о высшем благе и поступил неправильно: это благо не имеет отношения к добродетели как таковой. Ведя речь о бытии и об истине, он не имел оснований говорить о добродетели, поскольку они не имеют с нею ничего общего» (MM 1182 a 25 – 30). Нравственность и в самом деле существенно отличается от познания, представляет собой другой срез отношения к действительности. Аристотель вполне прав, подчеркивая ее практически-поведенческую ориентированность.

Различия между наукой и нравственностью Аристотель усматривает в следующем. Наука говорит о том, что собой представляют вещи; нравственность учит, как относиться к вещам. Основанием науки в психологическом плане является разум; основание нравственного поведения – разум в его единстве с неразумной частью души. Наука производит знания, обозначает границу между истиной и заблуждением; нравственность есть область ценностей, ее отличительным признаком является различение добра и зла. Знания приобретаются в процессе обучения; нравственные добродетели являются результатом свободного выбора, опыта и привычки. Словом, нравственность касается поведения, притом в той мере, в какой это поведение зависит от самого действующего индивида.

Своим пониманием предмета этики Аристотель решительно порывает с мистическими тенденциями в истолковании морали и человеческого поведения. Характер индивида, считает Аристотель, формируется на основе природных предпосылок и в процессе жизнедеятельности, для его объяснения нет никакой нужды ссылаться на некое потустороннее царство идей.

Своеобразие предмета определяет своеобразие науки о нем, и в отличие от философии этика является практической наукой. Цель этики, говорит Аристотель, «не познание, а поступки» (EN 1095 a 5), она учит тому, как стать добродетельным. Если, к примеру, «все дело астрономии, науки о природе, и геометрии в том, чтобы познать и исследовать природу предметов этой науки, что, разумеется, ничуть не мешает им при случае быть пригодными для самых насущных нужд» (EE 1216 b 10), то этические занятия не ставят своей целью только созерцание. Этическое исследование

существует «не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку...» (EN 1103 a 25 – 30). Разумеется, этика при всех ее отличительных особенностях остается наукой и, подобно любой науке, производит знания. Однако этические знания имеют ценность не сами по себе; они являются формой актуализации практических поведенческих задач и призваны направлять человеческую деятельность. Они переходят в нормы, в требования к поведению. Этика рассматривает нравственность (добродетель) «не просто чтобы знать, что́ она такое, но и чтобы знать, каким путем она достигается...» (MM 1182 a). Она является нормативной наукой, призванной развернуть программу нравственного воспитания. Более того, в этике, согласно рассуждениям Аристотеля, собственно познавательные задачи (знание добродетели самой по себе) подчинены нормативным целям – обоснованию того, как стать добродетельным.

Поскольку цель этики – не обогащение индивида знаниями, а его преобразование, нравственное возвышение, то действенность этического образования определяется не только интеллектуальными возможностями слушателя, но прежде всего уровнем его личностного развития. В этой связи исключительный интерес представляет замечание Аристотеля о том, что для людей неопытных в житейских делах, а также для людей невоздержанных, в частности для юношества, изучение этики принесет мало пользы. Ибо тот, кто не умеет управлять своими страстями, склонностями, тот тем более не сможет управлять ими хорошо, правильно. Ему этические знания останутся чуждыми. Но этика, считает философ, может принести огромную пользу тем, кто обладает жизненным опытом, способен владеть собой, подчинять свои действия определенной цели. Для обильного урожая мало хорошего зерна, надо еще, чтобы оно пало на хорошо вспаханную землю; точно так же для таких «всходов», как добрые поступки, недостаточно одних знаний о добродетели, необходимо, чтобы эти знания нашли себе благодатную почву – стремление, внутреннюю потребность индивида стать добродетельным. Словом, этика в интерпретации Аристотеля является не просто отражением, но одновременно выражением и продолжением реальной нравственной практики.

Специфика предмета политической науки, а следовательно, и этики, которая является частью политики, определяет свойственную ей меру точности и ясности. Реальные формы

проявления благородного и справедливого столь разнообразны, подвержены таким колебаниям, что складывается впечатление об их условном, конвенциональном происхождении. Во всяком случае делается невозможной их конкретная интерпретация средствами науки. Нравственные действия, как и всякие действия, касаются частного, имеют индивидуально-неповторимый облик. А этические знания именно потому, что они знания, имеют общий характер и не могут учесть практически бесконечное разнообразие отдельных действий. Критикуя этический интеллектуализм Сократа, Аристотель замечает, что знание добродетели вообще не дает еще знания добродетели в каждом отдельном случае, подобно тому как врач лечит не человека вообще, а всегда отдельного, единичного индивида. Неопровержимый аргумент. Аристотель ставит вопрос еще более остро. Если бы даже, говорит он, такое знание, касающееся каждого единичного акта добродетельного поведения, и было возможно, оно бы мало способствовало счастью, ибо важно не просто знать, а действовать. Правильное действие всегда является единством рационального и иррационального, наряду со знанием оно еще требует нравственной зрелости склонностей. «Согласно правильному рассуждению поступают тогда, когда внеразумная (alogon) часть души не мешает энергиям ее разумной (logisticon) части...» (MM 1208 a 10; см. также EE 1246 b). В этике поэтому истина обозначается «приблизительно и в общих чертах...» (EN 1094 b 20). Ее выводы являются скорее вероятными, чем точными. Речь идет о том, что этические обобщения касаются общих оснований и общих ориентаций деятельности и не могут направлять многообразие ее отдельных актов. В них ухватывается некая тенденция в мире человеческих поступков, которая пробивает себе путь через многочисленные отклонения, описывается то, что «имеет место лишь в большинстве случаев и при соответствующих предпосылках...» (EN 1094 b 20 – 25).

Более того, этика вместе с политикой является наиболее важной наукой, имеет как бы родовое значение по отношению к другим практическим дисциплинам. Эта особая роль этики объясняется тем, что она рассматривает действия человека с точки зрения их общих оснований, конечных целей. В силу своеобразия своего предмета этика должна оставаться на высоких уровнях абстракции; она не может дать выписанную во всех частностях, деталях схему поведения конкретного индивида. Задача этики не в том, чтобы снабдить челове-

ка шпаргалкой на все случаи жизни, а в том, чтобы помочь ему найти себя, подняться до своего родового назначения.

Высшее благо. Всякая деятельность предпринимается ради какой-либо цели. Во врачебном деле это здоровье, в кораблестроении – судно, в стратегии – победа и т. д. Цель, ради которой предпринимается деятельность, есть благо. Реальное многообразие благ нельзя подвести под одну общую идею. «Все существующее стремится не к одному благу, а каждое к своему собственному» (EE 1218 a).

Различные цели, соответствующие различным видам деятельности, иерархически организованы. Менее общие и важные цели подчинены более общим и важным. Та цель, которая завершает эту иерархию, является в ней конечной, называется высшим благом; все прочие цели подчинены ей, оказываются по отношению к ней средствами. Само же высшее благо всегда остается целью, никогда не может стать средством. Высшее благо – это цель целей. «Если же у того, что мы делаем (ta prakta), существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем (hairoymetha) ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, [наше] стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо (tagathon), т. е. наивысшее благо (to ariston)» (EN 1094 a 20 – 25).

Следуя сложившейся этической традиции и отражая установку общественного сознания своей эпохи, Аристотель характеризует высшее благо как блаженство, евдемонию. Это определение имеет для него значение аксиомы. Оно является очевидным началом этики. Вводя его, Аристотель ограничивается тем, что ссылается на общепринятость: «Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и люди утонченные называют [высшим благом] счастье...» (EN 1095 a 15 – 20).

Блаженство, или, что одно и то же, высшее благо, есть нечто завершенное и самодостаточное. Это не сумма благ, а то, что само по себе делает жизнь желанною. Блаженства не может быть больше или меньше, оно тождественно самоудовлетворенности. К нему люди стремятся ради него самого. Блаженство, кроме того, не может быть предметом похвалы, ибо похвала предполагает оценку с точки зрения более высокого критерия, а блаженство заслуживает безусловного уважения. Ведь счастье не нуждается для своего оправдания в чем-то другом, свою награду оно несет в самом

себе. Аристотель демистифицирует понятие счастья, которое традиционно связывалось с покровительством добрых гениев. У него счастье – это целиком и полностью факт человеческой жизни, притом такой факт, который решающим образом зависит от самого действующего индивида.

Блаженство в сущности есть не что иное, как совершенная деятельность, или, говоря по-другому, деятельность, сообразная с добродетелью, а если добродетелей несколько, то с самой лучшей добродетелью. Здесь следует отметить, что понятие добродетели в античности, в том числе во времена Аристотеля, еще не имело специфически морального смысла – делание добра другому человеку. Оно означало просто добротность, соответствие некоей вещи, явления своему назначению. В этом смысле говорилось, например, о добродетели коня, плотника, глаза и т. д. «В самом общем смысле добродетель – это наилучшее состояние (hexis)» (ММ 1185 а 35). Добродетельным считалось все, «что имело преимущественную значимость для индивида или вещи, будь то практического, нравственного, интеллектуального или физического свойства» (262, *1,* 295). Поэтому выражения «совершенная деятельность» и «деятельность, сообразная с добродетелью» означали одно и то же.

Блаженство нуждается также в некоторых внешних предпосылках, как, например, благородство происхождения. К таким предпосылкам относятся также удачливость, богатство, общественный почет, красота, наличие друзей и другие факторы, способствующие хорошим поступкам. Превратностям судьбы и другим внешним обстоятельствам в любом случае не так легко нарушить человеческое счастье, ибо блаженный – это тот, кто поступает наилучшим образом при данных обстоятельствах. Только постоянные удары судьбы, великие и многочисленные несчастья, подобные тем, что обрушились на троянского царя Приама, могут стать неодолимым препятствием на пути к блаженству. Причем, согласно Аристотелю, для счастья нужна как полнота добродетели, так и полнота жизни. Одна ласточка, говорит Аристотель, не делает весны, точно так же мы не назовем счастливым человека, если он прожил счастливо всего лишь один день или другое короткое время; счастливым можно назвать «того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни...» (EN 1101 а 10 – 15). Философ вполне справедливо замечает, что его понимание

счастья обобщает точки зрения, высказанные по этому вопросу ранее. Счастье понималось одними как добродетель, другими как рассудительность, третьими как мудрость, четвертыми как все эти характеристики, соединенные с удовольствиями. Некоторые включали в это понятие также внешнее благополучие. По мнению Аристотеля, все отмеченные здесь моменты по-своему рациональны; они в той или иной форме входят в определение блаженства как деятельности, сообразной с добродетелью.

Предшествующая философия поставила еще один важный вопрос: «...понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души (hexis) или деятельность?» (EN 1098 b 33). Аристотель решительно высказывается в пользу деятельности. Хорошее качество может бездействовать в человеке, как, например, у спящих (половина жизни счастливых и несчастных, говорит философ, ничем не отличается друг от друга, ибо хорошее и дурное менее всего обнаруживаются во время сна). Как на Олимпийских играх награждаются не самые сильные и красивые, а самые сильные и красивые из тех, кто принимал участие в состязаниях, так и высшее благо раскрывает себя в деятельности, в ходе применения. Высшее благо достижимо, находится в пределах возможностей человека, хотя и представляет собой высшее проявление этих возможностей. Благо не является совершенством вообще, некоей самостоятельно существующей идеей. Его нельзя также считать общей основой разнообразных деятельностей. Критикуя в этом вопросе своего учителя Платона, Аристотель подчеркивает, что если бы даже и существовало единое благо, которое одинаково обнаруживается в разных вещах или имеет самостоятельный статус, то человек не может ни овладеть им, ни осуществить в своих поступках. Следовательно, оно не представляет интереса для этики, которая имеет дело не с благом вообще, а с благом осуществимым, практически достижимым. В этике речь идет о человеческом, или, как говорит Аристотель, «*нашем* высшем благе» (MM 1183 a 20 – 25).

«...Прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» (EN 1099 a 5 – 10). При этом благо не есть то, что приобретается лишь по совершении этих поступков. Оно присутствует в самих поступках. Добродетельные поступки сами есть величайшее удовольствие. И кто не радуется таким поступкам, не испытывает наслаждения при их совершении, тот не может считаться счастливым. Для ари-

стотелевского понимания счастья существенно важно, что «это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие...» (EN 1099 a 20–25).

Высшее благо (блаженство), будучи деятельностью, связано с природой человека. Для определения его сути надо «принять во внимание назначение (ergon) человека» (EN 1097 b 25). Для Аристотеля в сущности деятельность и есть не что иное, как обнаруживающаяся, раскрывающаяся природа живого существа; под практикой, деятельностью он понимает именно актуальное бытие живого существа, процесс перехода его возможностей в действительность. Поэтому, чтобы более конкретно определить блаженство, установить, какая деятельность является более совершенной, в чем заключается добродетель, нужно обратиться к природе человека, а именно выявить ее специфику, отличие от природы других живых существ.

Аристотель ясно сформулировал тезис, согласно которому этика является продолжением психологии, а добродетели следует выводить из природы человека. Эта мысль очень важна для понимания исторических судеб этики, в ней выражена коренная методологическая установка многообразных натуралистических концепций морали. Натурализм в домарксистской этике нельзя оценить однозначно. Он, несомненно, имел прогрессивное значение, ибо ориентировал этические исследования на объективное изучение фактов человеческой жизнедеятельности, на эмпирическое обоснование нравственности; он предохранял от идеалистических и религиозных мистификаций в теории и бесплодного морализирования на практике. Однако этический натурализм был одновременно и слабостью этики. Сведение морали к биопсихической природе человека, которая понималась как изначально присущий индивиду неизменный абстракт, обрекало этику на метафизическую ограниченность, внеисторизм и, как правило, сочеталось с индивидуалистическими нормативными выводами. Правда, надо заметить, что методология натурализма выявила свою специфическую суть, а вместе с тем и узость значительно позже. Аристотеля же было бы неправильно упрекать в теоретической и нормативной односторонности натуралистического толка. Для него общественный статус человека столь же несомненен, как и его природная предзаданность (о соотношении этих двух характеристик человека мы будем говорить чуть позже). Ему чужды также индивидуалистические жизненные установки.

В целом натурализм в течение длительного периода, вплоть до Нового времени, был наиболее типичной эмпирической тенденцией в этике. Натурализм в этике существовал и до Аристотеля. Однако Аристотель впервые сформулировал его как принцип построения теории. В этом смысле он не только дал первую систематизацию этического знания, но и на многие века определил основной путь его развития.

Анализ природы человеческого индивида показывает, что он разумен, вернее, разумно деятелен. В этом его специфика, отличие от других живых существ. «...Назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения...» (EN 1098 a 5 – 10). Определение Аристотеля согласуется с традиционным представлением, согласно которому из трех видов благ – внешних, относящихся к телу и относящихся к душе – наилучшими благами, или благами в собственном смысле слова, являются относящиеся к душе. Но что представляет собой душа человека?

Она имеет сложное строение. Душа включает неразумную часть, которая в свою очередь подразделяется на: а) растительную, совершенно непричастную к разуму, не имеющую «доли» в человеческой добродетели (она наиболее полно обнаруживается во время сна), и б) стремящуюся (гневливую, вожделеющую), причастную к добродетели, но лишь постольку, поскольку повинуется разуму и направляется правильными суждениями.

Второй, подлинно человеческой частью души является разум. Эта вторая, обладающая суждениями часть души также бывает двоякой: «...с одной стороны, она [обладает им] в собственном смысле и сама по себе, а с другой – это нечто, слушающееся [суждения, как ребенок] отца» (EN 1103 a). Соответственно этому происходит разделение добродетелей: «...одни добродетели мы называем мыслительными (dianoētikai), а другие – нравственными (ethikai); мудрость, сообразительность и рассудительность – это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие – нравственные...» (EN 1103 a 5). Как мы уже отмечали, собственным предметом этики являются нравственные добродетели, которые ведут хотя и ко второй по рангу, но тем не менее к совершенно необходимой и существенной части блаженства.

Нравственные добродетели. Нравственные добродетели возникают как результат взаимодействия разумной и неразумной частей души. Речь идет об отношении разума к стремящейся, аффективной части души. Добродетели являются

специфической мерой человеческого бытия. Животные и боги не причастны к ним, так как первым для этого недостает разума, а вторые лишены аффектов. Животные ниже добродетелей, боги выше их. Самая существенная характеристика нравственной добродетели состоит в следующем: «...добродетель – это способность поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий, а порочность – это ее противоположность» (EN 1104 b 25–30).

Мало сказать, что внеразумные стремления вместе с разумом входят в состав этических добродетелей. Существенное значение имеет их конкретное соотношение, которое является оптимальным тогда, когда разум и чувства созвучны друг другу. Склонности, аффекты составляют основу этических добродетелей, а разум – их управляющее начало. При этом склонности нельзя истолковывать как пассивный и малозначащий элемент; они представляют деятельно-стимулирующее начало. Добродетель, пишет Аристотель, возникает тогда, когда верно направленный разум согласуется с движением чувств, а движение чувств согласно с разумом. Движения чувств имеют относительную самостоятельность, им свойственна своя собственная добродетель. Более того, «скорее верно направленное движение чувств (pathos ey diakeimenon), а не разум служит началом (archcēi) добродетели» (MM 1206 b 25–30). Если, скажем, чувства направлены верно, то разум, как правило, тоже следует за ними и помогает совершать прекрасные дела. Если же, напротив, источником добродетельного поведения является разум, то чувства не всегда охотно следуют за ним, а часто и вовсе противятся. Словом, от чувств, склонностей легче прийти к добродетели, чем от разума. Наиболее совершенным путем добродетельного поведения является такой, когда импульсы к нему идут с обоих полюсов, когда верно направленный разум встречается с верно направленными чувствами.

Таким образом, внутреннее расчленение души на разумную и неразумную имеет исключительно важное значение для понимания своеобразия нравственных добродетелей. Более того, сама нравственная задача возникает только потому, что природа человека реализуется не спонтанно: актуализация природных возможностей индивида опосредствована знаниями, сознательными целями, намерениями, т. е. разумом. Иными словами, добродетели являются прижизненными приобретениями человеческого индивида. Актуализация своего назначения становится для индивида созна-

тельным и управляемым актом. Этические добродетели как раз призваны придать этому процессу наиболее совершенный вид.

Аристотель различает следующие роды душевных движений: страсти, движения чувств (гнев, страх, радость, зависть и т. д.) – все, чему сопутствует удовольствие и страдание; причины существования чувств, страстей; приобретенные свойства, устои души, которые определяют наше отношение к чувствам, страстям. Добродетели не подходят ни под понятие чувств, ни под понятие их причины, они суть приобретенные состояния души. «...Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе...» (EN 1103 a 20 – 25). Они не возникают помимо природы, ибо, прежде чем дать правильное направление определенным склонностям, должны существовать сами склонности. Если бы, например, не было таких аффектов, как страх и гнев, то не могла бы существовать и такая добродетель, как мужество. Словом, природа дает для добродетелей определенный материал в виде чувств, страстей.

В этом смысле нельзя полностью согласиться с мнением (его, в частности, в своей «Истории философии» высказывает Гегель. – См. 19. *10,* 300), будто природная обусловленность добродетели, по Аристотелю, состоит в наличии у человека спонтанного влечения к добру. На самом деле Аристотель подчеркивает, что страсти сами по себе не являются ни добродетелями, ни пороками (см. EN 1105 b 30), что они в нравственном отношении нейтральны, лишены ценностной определенности. Более того, согласно Аристотелю, то, к чему нас сильнее тянет определенная естественная склонность, более далеко отстоит от добродетельной середины, и поэтому преимущественные усилия надо направлять на борьбу, преодоление именно этой крайности. Так, от природы мы более склонны к удовольствиям. Для достижения умеренности надо прежде всего избегать невоздержности; в этом смысле бесстрастие лучше (см. EN 1109 a 15 – 20).

Воспитание нравственного предстает как преодоление природного именно по той причине, что изначально-природные склонности противоречивы; формирование добродетелей отнюдь не является только или хотя бы даже по преимуществу интеллектуально-образовательной задачей. Этическая добродетель «рождается привычкой (ex ethoys), откуда и получила название: от *этос* при небольшом изменении [буквы]» (EN 1103 a 17). Она есть свойство и результат пове-

дения, практического опыта общения. Люди становятся справедливыми, на деле действуя справедливо, мужественными, поступая мужественно. Устои души, ее приобретенные состояния есть результат практической деятельности. Поэтому многое зависит от того, к чему люди с самого начала приучаются, какие привычки прививаются им с детства. В этом смысле добродетель действительно предстает как нечто непосредственное, но это, если можно так выразиться, опосредствованная непосредственность, которая является результатом правильно организованной деятельности, разумности бытия индивидов.

Так как добродетель является функцией практической деятельности, она каждый раз индивидуализирована: «...поступок связан с частными [обстоятельствами]» (EN 1141 b 15 – 20). Или, говоря по-другому, добродетельность в каждом отдельном случае имеет свою собственную меру, определить которую невозможно без соответствующих навыков, привычки, без такта, сформировавшегося в живом опыте общения. Чтобы добиться этого и в каждой ситуации находить меру добродетельности, необходимо в страстях и действиях добиваться середины. Речь идет об известном аристотелевском принципе середины, которая, как и известное, упоминавшееся в первой главе нравственное правило, получила в истории название золотой. Что здесь имеется в виду?

Существуют каждый раз как бы три душевных состояния, два из которых порочны – одно в силу избытка, другое в силу недостатка. И только третье, расположенное между этими двумя крайними точками, является похвальным. «...Как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает» (EN 1107 a 5). Мужество – середина страха и безумной отваги; щедрость – середина скупости и расточительности и т. д. «Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает» (EN 1106 b 25 – 30).

Речь идет не о среднем арифметическом. В таком случае моральный опыт свелся бы к простой бухгалтерии. Середина, по мнению Аристотеля, тождественна совершенству; ошибаться можно различно, а действовать правильно только одним путем. Добродетели суть середины, если их рассматривать с точки зрения сущности, но по своему совершенству

и значению их можно назвать крайностями, т. е. они представляют собой крайнее совершенство. В избытке и недостатке самих по себе нет середины. Так и в середине нет избытка и недостатка. Словом, речь идет о том, чтобы в каждом отдельном действии достигать того единственного, в этом смысле крайнего, предельного совершенства, которое свойственно этому действию.

Мнения по вопросу о значении принципа середины в теории Аристотеля высказывались самые разные. Одни исследователи считали данный принцип решающим для понимания не только этики, но даже и всей аристотелевской философии (см. 255, 88 – 89), другие, напротив, отрицали за ним сколько-нибудь существенное значение (см. 99, 113).

Добродетельное действие должно быть намеренным, сознательно взвешенным, или, как мы бы сегодня сказали, свободным; ему должно соответствовать особое душевное состояние. Рассмотрим этот вопрос чуть подробнее. Прежде всего Аристотель различает действие непроизвольное и произвольное. Под непроизвольным он фактически понимает поступок, совершаемый помимо воли индивида, причина которого находится вне действующего лица. Таковы действия подневольные, возникающие в результате однозначной внешней необходимости (например, прямого насилия), а также действия по неведению. Речь идет не о невежестве и не об отсутствии таких знаний, которые доступны человеку, а именно о неведении.

Аристотель отличает действия «по неведению» от действий «в неведении». Так, пьяный совершает дурные поступки в неведении, т. е. не сознавая, что делает. Но это сознательно избранная несознательность. Злоупотребляя алкоголем, человек ведал, чем это может грозить, и в данном случае речь идет о порочном поведении, за которое индивид несет полную ответственность. Поступок по неведению имеет место тогда, когда остаются неизвестными некоторые частные или случайные обстоятельства, которые помимо воли действующего лица изменяют сознательно задаваемый смысл поступка (когда, скажем, желая обхватить кого-то руками, сбивают его с ног или нечаянно выстреливают из ружья и т. д.). Установление того, является ли действие непроизвольным, представляет порой, в особенности когда речь идет о действиях по неведению, весьма трудную задачу, решить которую можно только задним числом. Непроизвольные действия, которые совершены по неведению и при-

вели к нежелательным результатам, сопряжены с последующими страданиями и раскаянием.

Особо рассматривает Аристотель так называемые смешанные действия; они совершаются индивидом в условиях крайне ограниченного выбора. Таковы, например, действия человека, который идет на постыдный поступок, чтобы спасти родителей или детей, попавших в руки злодея, или во время бури выбрасывает имущество за борт. Эти поступки кажутся произвольными, но по сути они непроизвольны: ведь, если бы не жесткие обстоятельства, человек сам не избрал бы для себя такой доли.

«Если непроизвольное совершается подневольно и по неведению, то произвольное – это, по-видимому, то, источник чего – в самом деятеле, причем знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» (EN 1111 a 20 – 25). К ним Аристотель относит также действия, совершенные в ярости или по влечению, ибо и то и другое свойственно человеку. Добродетельное поведение связано с произвольностью. Однако это не значит, что все произвольные действия (которые свойственны и детям и животным) суть добродетельные. Так, например, внезапные действия, совершенные по влечению или в яростном порыве, являются произвольными, но их нельзя назвать добродетельными; для этого они еще должны быть сознательно избранными. Аристотель вводит дальнейшее уточнение, связанное с понятием преднамеренности.

Он отличает преднамеренность от желания. Преднамеренность в отличие от желания (например, желание бессмертия) не имеет дела с невозможным; преднамеренность направлена на то, что находится в нашей власти, а желание не всегда (например, желание победы тому или иному атлету); преднамеренность касается средств (нельзя сказать: «Я намереваюсь быть здоровым или блаженным»), а желание – целей. Следовательно, хотя преднамеренность есть нечто произвольное, тем не менее произвольное преднамеренности не тождественно.

Для уяснения содержания понятия преднамеренности важно сопоставить его также с мнением. Здесь, как и при сравнении с желанием, отличительный признак преднамеренности усматривается Аристотелем в том, что она направлена на то, что в нашей власти и что нам известно, тогда как мнение может простираться на всё: и на невозможное, и на то, что неизвестно. Кстати, Аристотель замечает, что лучшие

намерения и лучшие мнения встречаются не у одних и тех же людей. Некоторые имеют наилучшие мнения, но делают весьма порочный выбор.

Существенный признак преднамеренности состоит в том, что ей предшествует предварительное взвешивание мотивов, выбор; это то, о чем заранее принято решение. Предметом сознательного решения является не всё вообще, и не все обстоятельства человеческой жизни, а только то, совершение чего находится во власти выбирающего. И не просто то, что во власти человека, а то, что совершается не всегда одинаковым образом, исход чего сам по себе неясен и существенно зависит от позиции, которую займет выбирающий.

Проводя различие в сфере причинности, Аристотель выделяет «природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека» (EN 1112 a 30). Последняя сфера причинных отношений как раз и является областью нравственно ответственных действий, областью нравственных решений. «Предмет решения и предмет выбора одно и то же, только предмет выбора уже заранее строго определен, ибо сознательно выбирают то, что одобрено по принятии решения...» (EN 1113 a). Преднамеренность, собственно говоря, и есть выбор человека в результате сознательно принятого решения.

Поскольку преднамеренность является рационально взвешенным решением индивида, то может создаться впечатление, будто Аристотель признает только сознательные механизмы нравственного поведения. В действительности это не так. Намерение, согласно Аристотелю, является лишь одним из моментов (хотя и очень важным) в субъективно-психологической детерминации нравственного действия. Оно касается только средств. Но действия, как известно, не могут состоять из одних средств, они должны содержать в себе и цели. Цели, или, как бы мы сегодня сказали, мотивы, общая ценностная основа нравственных действий, согласно Аристотелю, совпадают со стремлением человека к счастью, высшему благу. Намеренность действий является способом реализации, осуществления этой цели.

Понятие преднамеренности выражает также такое соотношение мотивов человеческого действия, такую степень саморегуляции, когда господствующее место по отношению к склонностям занимает практический разум. Если в понятии произвольного действия подчеркивается тот момент, что источник действия – воля действующего индивида, то понятие

преднамеренности выражает господство разума над аффектами. Этические добродетели начинаются тогда, когда не простое стремление к удовольствию, а уравновешивающий разум становится направляющим началом поведения.

Принятием решений, поступками руководит рассчитывающая часть души и ее важнейшая способность – рассудительность (разумность). «...Рассудительностью необходимо является [душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ» (EN 1140 b 20). Речь идет об особой мыслительной способности, органически связанной с нравственным образом действий. Рассудительность – нечто иное, чем мудрость, которая является добродетелью научной (познавательной) части души: «...мудрость направлена на вещи доказуемые и неизменные, разумность же – не на них, а на вещи изменчивые» (MM 1197 a 35). Добродетельный человек есть в то же время человек разумный, рассудительный.

Рассудительность отличается от изобретательности. Изобретательность состоит вообще в умении находить средства для достижения определенной цели. Если эта цель дурна, порочна, то изобретательность оборачивается изворотливостью, становится силой, умножающей зло. В том случае, когда цель прекрасна, изобретательность предстает как рассудительность. Следовательно, рассудительность органически связана и с самого начала направлена на нравственные цели, на поиск оптимальных путей к человеческому благу: «...быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно» (EN 1144 b).

Рассудительный человек неизбежно должен быть и совестливым, добрым. Под совестью Аристотель понимает суд, оценку доброго человека. Изначальная нацеленность человека на благо, наличие в нем некоего внутреннего зрения («ока души»), позволяющего отличать благо от зла, является необходимой предпосылкой успеха рационально взвешивающей, выбирающей деятельности ума. Дело в том, что рассудительность (практический ум) имеет дело не только с общим; направленная на поступки, она всегда связана с частным. Поступок в своем живом, индивидуальном проявлении не является простым следствием общего правила, он уникален, сопряжен с особыми, неповторимыми обстоятельствами. Совесть, сама внутренняя нацеленность на нравственно возвышенное позволяет возвысить изобретательность до уровня рассудительности. Нравственное начало, совесть – это гаран-

тия того, что изобретательность не деградирует в изворотливость.

Подчеркивая специфику подключения разума к нравственному выбору, Аристотель вводит одно уточнение. Добродетель есть склад души, согласный с верным суждением. Но не только. Она есть склад души, причастный к верному суждению. Согласие с верным суждением может быть и внешним, автоматическим, по привычке. Причастность же предполагает внутреннее отношение. Выводы разума должны быть сознательно приняты, освоены личностью, получить ее нравственную санкцию. Нравственный выбор составляют, по Аристотелю, «стремящийся ум» и «осмысленное стремление» (EN 1139 b 5). Каждое из этих двух начал выполняет свою особую роль. Они соотносятся как цель и средства. «...Как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели» (EN 1145 a 5).

Завершая общий анализ этических добродетелей, Аристотель дает следующее определение: «Итак, в связи с добродетелями мы сказали в общих чертах об их родовом понятии, а именно что они состоят в обладании серединой и что это [нравственные] устои, [или склады души]; о том также, что, чем они порождаются, в том ⟨и⟩ сами деятельны (praktikai); о том, что добродетели зависят от нас и что они произвольны и, [наконец], что [они действуют] так, как предписано верным суждением» (EN 1114 b 25 – 30).

Отдельные добродетели. Дав развернутый анализ добродетельности как особого состояния, склада души, Аристотель рассматривает ее конкретные проявления. Он выделяет десять нравственных добродетелей (мужество, благоразумие, щедрость, великолепие, величавость, честолюбие, ровность, правдивость, дружелюбие, любезность), каждая из которых становится предметом всестороннего, тщательного изучения.

Мужество состоит в способности безбоязненно встречать достойную смерть и все то, что непосредственно грозит смертью. Оно проявляется и формируется на войне, в битве. Речь идет о безбоязненности, проистекающей из нравственных причин. Мужественный человек страдания, боль и даже смерть предпочитает бесчестному, позорному поступку. Аристотель подчеркивает, что мужественный человек может отчаяться и негодовать, когда сталкивается с нелепой

смертью (во время бури или при болезни), но и в этом случае он остается безбоязненным. Нельзя отнести к мужеству смелость, которая обнаруживается в гневе, проистекает из жажды мести или из самонадеянности. Из форм безбоязненности, не связанных с участием в битве, более всего под понятие мужества подходят гражданское мужество, ибо оно вдохновляется, как правило, прекрасными идеями и целями, и мужество в ярости, так как и ярость бывает связана со стремлением к прекрасному.

Крайностями мужества являются страх и безумная отвага. Тот, в ком недостает мужества и кто более подвержен страху, называется трусом. Тот, в ком избыток отваги, кто бездумно отважен, именуется смельчаком. «...Мужество – это обладание серединой в отношении к внушающему страх и придающему отвагу...» (EN 1116 a 10). Но оно не одинаково относится к своим крайностям и отстоит дальше от страха, чем от отваги. Желающий стать мужественным должен прежде всего научиться переносить боль и страдания. Поскольку мужество ближе к отваге, то особенно важно научиться отличать действительно мужественного человека от безоглядного смельчака. Мужественный решителен в деле, но спокоен в ожидании. Смельчак хвастлив и полон решимости в преддверии опасного дела, но пасует, когда сталкивается с самой опасностью.

Благоразумие (умеренность) представляет середину в отношении к удовольствиям (см. EN 1117 b 25). И не ко всем удовольствиям, а только телесным. И среди телесных только к таким, которые общи у человека с животными и именуются обычно низменными, скотскими. Скажем, чрезмерное наслаждение запахом роз или пением птиц никто не назовет неумеренностью. А вот избыток в еде, питье, любовных утехах вполне заслуживает этого названия.

Избыток в наслаждении является распущенностью. Его недостаток не имеет соответствующего названия и заключается в бесстрастии. Благоразумие ближе к своему недостатку, чем к избытку. А отклонения от благоразумия, как правило, бывают в сторону излишества. Путь к благоразумию состоит в том, чтобы не давать воли распущенности. Распущенность более произвольна, искусственна, чем трусость, и поэтому более заслуживает порицания. Благоразумие предполагает немногочисленность и умеренность влечений, когда они следуют верному суждению, подобно тому как ребенок повинуется предписаниям воспитателя.

Щедрость – середина в отношении к даянию и приобретению имущества, но ближе она к даянию (см. EN 1119 b21). Это не просто привычка легко расставаться со своим имуществом. Щедрость – это даяние, осуществляемое во имя добрых дел и по отношению к тому, кто этого заслуживает, притом в надлежащих размерах и в надлежащее время. Щедрый человек добродетель ценит гораздо более высоко, чем богатство.

Противоположностями щедрости являются скупость и мотовство. Мотовство, как избыточная щедрость, неразборчивое расходование денег (пускание их на ветер), кажется, менее заслуживает порицания. Но следует иметь в виду, что моты обычно неразборчивы в средствах при приобретении богатства и в большинстве случаев являются людьми распущенными. Тем не менее в большей степени щедрости противостоит скупость, ибо этот порок встречается чаще, от него труднее избавиться. Скупость также толкает к незаконным приобретениям, хотя существует и такой род скупцов, которые действуют по правилу: чужого не возьму, но и своего не дам.

Великолепие как добродетель также обнаруживается в отношении к имуществу. В этом оно схоже с щедростью, но в отличие от последнего великолепие связано с весьма большими тратами. Кроме того, эти траты подчинены красоте, величию предприятия (см. EN 1122 a 20), направлены на почитание богов, на общественные дела (устройство хора, постройка общественного здания и т. д.). В частных делах великолепие обнаруживается эпизодически (свадьба, встреча редких гостей и т. д.). Великолепие, согласно Аристотелю, свойственно людям богатым, знатным, благородным. Противоположностями великолепия являются мелочность и безвкусная пышность. Мелочный человек, даже потратившись много, может погубить дело из-за мелочи. В случае другой крайности, избытка, человек, напротив, излишне блистает роскошью, безвкусен в богатстве и пышности.

Величавость обнаруживает себя прежде всего по отношению к чести и бесчестью. Величавый считает себя достойным великой чести, он и в самом деле достоин этого. Величавость, говорит Аристотель, является своего рода украшением добродетелей. Это добродетель аристократов, хотя, разумеется, одни только благородство происхождения, богатство и высокое положение в государстве недостаточны для нее. Требуется также формирование соответствующего ду-

шевного склада. Избыток здесь – спесивость, недостаток – приниженность.

Величавость связана с великой честью. Честь же в ее обычных, массовидных проявлениях порождает другую добродетель. Для нее у Аристотеля нет наименования. Она является серединой между честолюбием и нечестолюбием (см. EN 1125 a 35 – 1125 b 25).

Серединное состояние в отношении гнева Аристотель именует ровностью. Крайностями здесь являются безгневность и гневливость. Излишне гневливые люди встречаются чаще, и в общежитии они хуже, чем безгневные. Гневливых философ называет также горячими, желчными, злобными (см. EN 1125 b 27 – 1126 a 28).

Существует также своя добродетель для общения. Условно она может быть названа дружелюбием. Обладатель серединного состояния в общении подобен другу, но без той привязанности, которая свойственна дружбе. Добродетельный в этом отношении человек будет себя вести одинаково со всеми людьми, учитывая, разумеется, их различия и руководствуясь нравственными соображениями. «...Этот [душевный склад] связан с удовольствиями и страданиями, какие бывают при общении» (EN 1126 b 30). Избыток в данном случае – вздорность, вредность. Недостаток – угодничество, а когда угодничество еще сопряжено с желанием собственной выгоды, то получается подхалимство.

Обладание серединой между хвастовством и притворством тоже не имеет названия. Добродетель эту можно охарактеризовать как правдивость. Речь идет не о соблюдении договоров и норм, а о черте характера, проявляющейся в речи и поступках. Притворство по ничтожным поводам называется лицемерием. Иногда оно может быть хвастовством (выставляемая напоказ скромность и т. п.). Правдивому человеку более противоположен хвастун, потому что он хуже притворы (см. EN 1127 a 13 – 1127 b 33).

Наконец, есть своя добродетель для общения в процессе отдыха и развлечений. Ее можно назвать остроумием или любезностью. Крайности здесь – шутовство и неотесанность.

Рассмотрение нравственных добродетелей Аристотель завершает стыдом, который сам по себе не есть добродетель и по своему проявлению напоминает скорее страсть, чем склад души (см. EN 1128 b 10). Стыд тем не менее связан с добродетелью, ибо вызывается нравственными причинами,

страхом бесчестья. Стыд является непроизвольным контрольным механизмом добродетельного поведения.

Нравственные добродетели обеспечивают внутреннюю гармонию различных частей души, достигаемую на основе подчинения влечений разуму: они являются мерой господства человека над самим собой. Добродетели обусловлены и природно и социально, они зависят от опыта общения с другими индивидами, от существующих обычаев и представлений. Добродетели образуют ряд, характеризующий развитие человека как социального существа, углубление степени его свободы. С этой точки зрения представляет интерес классификация аристотелевских нравственных добродетелей, предлагаемая О. Диттрихом (см. 240, *1*, 257 – 261). Он объединил их в три группы. Первую образуют мужество и умеренность, они еще в сильной степени зависят от аффектов. Затем следуют щедрость (наряду с великолепием), честолюбие (наряду с величавостью), ровность, которые свойственны индивиду как гражданину. Последнюю группу добродетелей образуют дружелюбие, правдивость, любезность. Их О. Диттрих именует социальными; они присущи индивиду как субъекту общения.

Каждая из аристотелевских добродетелей имеет свою особую сферу, в которой она возникает и по преимуществу проявляется. Мужество связано с войной, поведением во время битвы, умеренность – с удовлетворением телесных потребностей, щедрость – с областью свободного движения денег и т. д. Нравственные добродетели, следовательно, представляют собой общественную меру поведения в тех или иных сферах общественной жизни.

Справедливость и дружба. Деятельное, опосредствованное разумом осуществление возможностей человека реализуется в полисе с его обычаями, нравами, традициями, принятыми образцами поведения и соответствующими институтами. Человек обретает этическую реальность в полисе и как член полиса (о соотношении добродетельного поведения и полисной организации жизни см. 260). И когда Аристотель говорит, что нравственные добродетели возникают из привычки, он имеет в виду формы поведения, привычные для полиса. Город-государство, во-первых, благодаря разделению функций между индивидами делает возможными различные искусства (ремесла, военное дело и т. д.), существование которых является предпосылкой добродетельного поведения. Нужно владеть искусствами, прежде чем ставить вопрос о том, на-

сколько это владение является совершенным. Чтобы стать хорошим флейтистом, нужно научиться играть на флейте. Во-вторых, полис обеспечивает отделение умственного труда от физического, наличие досуга, сферы свободной деятельности – а это является пространством евдемонии, счастья. Кто заботится о материальном обеспечении государства, не имеет, с точки зрения Аристотеля, ни сил, ни времени для заботы о своем собственном счастье; их назначение в том, чтобы освободить других для благородного и прекрасного.

Таким образом, разумное существо оказывается одновременно полисным существом. Полис – это та единственная реальность, которая позволяет судить о разумной сущности самой человеческой природы. Высшее благо тождественно для определенного лица и для государства. Практика полисной жизни – это для философа нечто меньшее, чем сущность человека, и большее, чем просто внешнее условие его бытия; она является реализацией сущности человеческого индивида, его внутренних возможностей. Человек и полис связаны живыми, неразрывными нитями. Но при этом Аристотель движется не от полиса к человеку, а от человека к полису.

Философ говорит, что этика является политической наукой, подчинена политике. Под политикой Аристотель имеет в виду управление полисом и полисную жизнь вообще. Лучшая политика в его толковании вырастает на этической основе, на основе существующих нравов и обычаев. Вполне можно согласиться с известным западногерманским историком философии И. Риттером, что «политическая теория у Аристотеля является теорией этических институций полиса» (260, 120). Цель самой политики состоит в том, чтобы обеспечивать счастье граждан, такое состояние, которое позволяет им осуществлять свою разумную сущность. Иными словами, цель политики находится в этической сфере. Более того, добродетельность жизни отдельных граждан, обеспечение условий их счастливой жизни являются благодатной почвой для самой политики. Следовательно, тезис Аристотеля о политическом статусе этики следует понимать так, что индивид только как полисное существо является субъектом нравственных добродетелей. Отсюда вытекают обязанности моральной личности по отношению к полису, реализующиеся в двух добродетелях. Это справедливость (правосудность) и дружба (дружественность).

Справедливость Аристотель называет совершенной добродетелью: «...ей дивятся больше, чем «свету вечерней

и утренней звезды»» (EN 1129 b 25 – 30). Она, во-первых, тождественна законности и имеет отношение ко всем нравственным добродетелям, ибо закон заботится и о мужестве, и об умеренности, и о кротости (ровности) и т. д. Во-вторых, она касается отношения человека к другим людям. «...Правосудность сия есть полная добродетель, [взятая], однако, не безотносительно, но в отношении к другому [лицу]» (EN 1129 b 25). Выходит, что она является не отдельной добродетелью, а неким срезом добродетельности вообще; она – «не часть добродетели, а добродетель в целом...» (EN 1130 a 10). В таком широком значении понятие справедливости только намечается Аристотелем, но подробно не рассматривается.

Наряду с этим существует правосудность в узком, специальном значении (см. EN 1130 b 5). Эта частная справедливость в свою очередь расчленяется на два вида: распределительную (пропорциональную) и направительную (уравнивающую). Первый вид связан с распределением имущества, почестей и других принадлежащих всем гражданам благ; их нельзя распределить поровну, а только по достоинству, т. е. с учетом заслуг, подобно тому как если бы в распределении общественного имущества стали руководствоваться пропорциями между взносами отдельных граждан в казну. В уравнивающей справедливости (уравнительном праве) качество лиц уже не принимается во внимание: справедливость состоит в том, чтобы уравнять то, что составляет предмет обмена, такое воздаяние равным в обмене позволяют осуществлять деньги. Сам обмен этот бывает произвольным – купля, продажа, заем и т. д. – и непроизвольным (тайным) – кража, блуд, сводничество и т. д. Справедливость в данном случае есть середина между «больше» и «меньше», в частности между наживой и убытком. Потому-то, говорит Аристотель, при тяжбах обращаются к судье, который «стоит посредине», т. е. является нейтральным, равноудаленным от обеих крайностей. Судей и называют посредниками.

«Правосудность, стало быть, есть то, в силу чего правосудный считается способным поступать правосудно по сознательному выбору и [способным] распределять [блага] между собою и другими, а также между другими [лицами] не так, чтобы больше от достойного избрания [досталось] ему самому, а меньше – ближнему (и наоборот – при [распределении] вредного), но [так, чтобы обе стороны получили] пропорционально равные доли; так же он поступает, [распределяя доли] между другими лицами» (EN 1134 a).

Справедливость, согласно Аристотелю, с одной стороны, связана с равенством: она обнаруживается только в отношениях равно свободных граждан, ее в строгом смысле не может быть в отношениях «господин – раб», «отец – дети». Но с другой стороны, именно это равенство требует учета моральных достоинств и материального состояния вступающих в отношения лиц, и потому оно неизбежно оборачивается неравенством. В этом смысле справедливость является равенством неравных или неравенством равных. Аристотель критикует древние, свойственные, в частности, пифагорейцам представления, согласно которым справедливость сводится к воздаянию равным. Идеи уравнительного равенства на социально дифференцированной почве полиса казались анахронизмом; критикуя их, Аристотель весьма бесхитростно замечает, что если должностное лицо побьет кого-нибудь, то это не значит, что ему надо ответить тем же, и, наоборот, если кто-нибудь побил должностное лицо, то такого человека стоит не только побить, но и строго наказать.

Дружба (дружественность) наряду со справедливостью призвана придать добродетельный характер внутриполисному общению. В каждом общении, говорит Аристотель, есть известного рода справедливость, а значит, и дружба. Будучи однопорядковой со справедливостью, дружба в то же время нечто более высокое, чем справедливость. Справедливость нуждается в дружбе, именно о ней более всего пекутся законодатели, а для друзей справедливость излишня. Дружба есть нечто завершенное в себе. Она есть «не только нечто необходимое, но и нечто нравственно прекрасное...» (EN 1155 a 25 – 30).

Справедливость в какой-то степени отражает интересы полиса как целого. Иное дело – дружба. Она полностью подвластна субъекту. Дружба является необходимым моментом блаженства, выражением добродетельной завершенности личности. Быть другом – это все равно что быть хорошим человеком. Более того, «проявления, [или признаки], дружбы (ta philika) к окружающим, по которым и определяются дружбы, похоже, происходят из отношения к самому себе» (EN 1166 a). Дружба в ее истинном содержании означает такое общение, которое свойственно добродетельной личности, входит в понятие счастья.

Аристотель различает три вида дружбы: ради наслаждения, ради пользы, ради самой себя. Первые два вида дружбы не являются полноценными, они и не являются

дружбой в строгом смысле слова. Здесь цель лежит не в самой дружбе, а вне ее, в той пользе или тех наслаждениях, с которыми она сопряжена. Эти виды дружбы недолговечны, легко распадаются, на них способны также и дурные люди. Совершенной формой дружбы является третий ее вид, или дружба хороших, одинаково добродетельных людей. Здесь на первом месте стоит благо друзей, или сама дружба, а не сопряженные с нею выгоды. Она более долговечна, доверительна, свободна от случайностей.

Самая важная особенность дружбы ради друзей состоит в том, что, будучи свободной от мотивов пользы и наслаждения, она в то же время сама по себе является приятным занятием. Она оказывается такой деятельностью, которая заключает свою цель в себе. Аристотель задается вопросом, кого следует любить больше – себя или ближнего. Он отвергает общепринятое мнение, согласно которому нравственный человек забывает о себе и заботится о других, о прекрасном; факты не согласуются с такой теорией. «...И другом бывают в первую очередь самому себе, и к себе самому в первую очередь следует питать дружескую приязнь» (EN 1168 b 10). Если исходить из опыта большинства людей, которые стремятся приобрести больше богатства, почета, чувственных наслаждений, то тогда слово «себялюб» действительно приобретает негативный смысл. Но есть еще добродетельные люди, которые-то как раз и являются настоящими «себялюбами», ибо они любят разум, т. е. желают для себя не каких-то второстепенных вещей вроде почестей или денег, а самого прекрасного и наилучшего. В этих рассуждениях Аристотеля можно усмотреть зародыш концепции разумного эгоизма: склонности и долг в деятельности добродетельного человека совпадают. Добродетельный является себялюбцем, ибо он готов отдать другу все: деньги, почести, прочие блага, но себе оставляет самое лучшее: нравственную доблесть, ибо делать все ради друга – прекрасно. «...Во всех делах, достойных похвалы, добропорядочный, как мы видим, уделяет себе большую долю нравственной красоты. Вот, стало быть, в каком смысле должно, как сказано, быть себялюбцем, а так, как большинство, не нужно» (EN 1169 a 35). Дружба, завершая ряд добродетелей, ведущих к первой ступени счастья, намечает в то же время переход к высшему счастью.

Блаженство как созерцательная деятельность. Если вообще счастье есть жизнь, сообразная с добродетелью, то высшее и первое счастье есть жизнь, сообразная с важнейшей

добродетелью, которая присуща лучшей части души. Высшее счастье тождественно интеллектуально-созерцательной, теоретической, философской деятельности. В отличие от практического разума, который имеет своим предметом этос, управляет аффектами, теоретический разум довлеет себе, существует в своей собственной стихии. Именно эта чисто созерцательная деятельность наиболее специфична для человека.

Для Аристотеля счастье тождественно свободному расцвету внутренних человеческих сил; оно тем полнее, чем менее зависит от внешних, лежащих вне индивида обстоятельств. Именно с этой точки зрения созерцательная деятельность является наиболее предпочтительной. Чувственный тип жизнедеятельности, в которой целью является наслаждение, вовлекает индивида в беспрерывную погоню за внешними благами (богатством, почестями и т. д.), лишает его самостоятельности. Политическая деятельность также в значительной степени оказывается сферой необходимости. Государственная и военная деятельность лишает досуга; кроме того, они существуют во имя целей, отличных от самой деятельности. Совершенно иное дело – созерцательная деятельность: она самоцельна, ее любят ради нее самой; она является наиболее длительной, непрерывной; она самодостаточна в том смысле, что мудрый сам, без сподвижников может заниматься своим делом; она менее всего зависит от внешних благ. Аристотель подчеркивает, что с точки зрения индивидуальной свободы творчества наука предоставляет более широкие возможности, чем другие типы общественно полезной деятельности.

Всякая деятельность, как известно, сопряжена с наслаждением. Наслаждения, считает Аристотель, завершают деятельность, и их ценностный статус зависит от ценностного статуса самой деятельности. Вместе с тем наслаждения являются стимулами деятельности; без свойственного природе человека стремления к удовольствиям и отвращения от страданий не могла бы состояться никакая деятельность. Этические добродетели как раз призваны умерить наслаждения, придать им совершенный вид, провести границу между удовольствиями и страданиями, подчинить их голосу разума. И хотя в этом отношении нравственно обусловленная деятельность поднимается над природой, в то же время она зависит от нее, ибо всегда сохраняется опасность того, что стремления к наслаждениям могут перелиться через край,

выйти за разумные границы. Созерцательная деятельность порывает эту связь с естественной природой человека. Она сама оказывается источником наслаждений, к тому же наслаждений особых, которые сами по себе являются благом и не могут перейти в противоположность, стать чрезмерными. «...Удовольствия существуют и помимо страдания и влечения, [когда] естество не испытывает нужды, как, например, удовольствия умозрения... удовольствие от умозрения и учения заставляет больше заниматься умозрением и учением» (EN 1153 a 20 – 25).

Свои выводы, в силу которых первая евдемония состоит в созерцательной деятельности, Аристотель обобщает в следующей формулировке: «Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою определенные цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью (spoydēi) и помимо себя самой не ставит никаких целей, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое в свою очередь способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга (to skholastikon) и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, – все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным [и совершенным] счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного» (EN 1177 b 15 – 25).

Аристотель, без сомнения, идеализировал умственно-созерцательную деятельность. Правда, она оказывается у него не такой уж самодостаточной. Так, он признает, что философы, хотя они и наиболее полно воплощают мыслительные (дианоэтические) добродетели, тоже подвержены болезням и другим превратностям природного бытия, нуждаются в благосклонности судьбы, должны обладать внешними благами, по крайней мере «средним достатком». Но теоретическую деятельность нельзя считать «самодостаточной» и по другой причине – она отнюдь не свободна от общественного мнения, политических влияний. Разве не свидетельствует об этом судьба Анаксагора, Протагора, изгнанных из родного города за свои мировоззренческие установки; трагическая судьба Сократа, осужденного на смерть за просветительную деятельность; наконец, судьба самого Аристотеля, который

после смерти Александра Македонского вынужден был покинуть свою вторую родину, не без остроумия заявив при этом, что он не хочет еще раз искушать афинян против философии?! Аристотель понимал, что теоретическая последовательность его рассуждений покупается ценой отступления от жизненной правды. Созданный им образ высшего блаженства в какой-то степени лишается специфического признака человеческого счастья – осуществимости. В конце «Никомаховой этики» он именует разум проявлением божественного в человеке и приходит к заключению: «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное...» (EN 1177 b 25 – 30). Это рассуждение нельзя, разумеется, понимать так, что Аристотель вводит в этику идею бога. Речь о другом: созерцательная деятельность содержит в себе все те признаки счастья, которые обычно приписываются богам. Но и при таком уточнении идеал блаженства выходит за пределы возможностей человека. А это уже противоречит исходным установкам самого мыслителя.

Придав познавательной деятельности высший ценностный статус, Аристотель фактически развернул такую этическую концепцию, согласно которой мораль имеет объективно значимое содержание и не может быть сведена к личностным добродетелям. В этой связи можно указать на ряд моментов. В основе разделения общества на классы, как мы знаем, лежит противоположность умственного и физического труда. В свете этой открытой историческим материализмом истины Аристотелево учение о мыслительных добродетелях и высшей евдемонии раскрывается как способ осознания рабовладельческим классом своих исторических задач. Когда философ говорит, что досуг, являющийся предпосылкой и формой бытия добродетельной личности, требует от индивида целенаправленной упорной работы по духовному самосовершенствованию, что вершиной этого процесса личностного развития является самозабвенное увлечение познавательной деятельностью, то он в сущности формулирует позитивную программу человеческой деятельности. Более того, с этой точки зрения саму идеализацию философского познания можно осмыслить как нормативную установку, как требование к господствующему классу быть верным своему общественному назначению. Ведь, по мнению Аристотеля, подавляющее большинство предпочитает наслаждение и че-

столюбие, следовательно, научно-духовное творчество, эта высшая добродетель в аристотелевском понимании, выступает как долг, оказывается долженствованием.

Аристотель подвергает анализу многообразные виды деятельности и особо из них выделяет ту, которая направлена на производство знаний. Конечно, утверждая высший ценностный статус созерцательной деятельности, Аристотель выражал классовые интересы эксплуататоров, здесь, однако, нам важно подчеркнуть, что он дает содержательное определение добродетельной жизни. Если Сократ не пошел дальше утверждения, что более всего нужно ценить не просто жизнь, но жизнь хорошую, то Аристотель делает шаг вперед и в понятие хорошей жизни вкладывает эмпирически-конкретный смысл. Для Аристотеля хорошая жизнь есть научно-созерцательная жизнь.

Познание требует строгого подчинения логике объекта. Чувства индивидуальны, а разум всеобщ; он раскрывает мир глубинных закономерных связей, выходящих за рамки отдельного субъекта, единичных вещей и имеющих всеобщее значение. Источник добродетельности, поскольку она тождественна познавательной деятельности, выходит за рамки самого человеческого индивида. Более того, познавательная деятельность предполагает, что субъект подчиняет себя таким нормам, следование которым необходимо с точки зрения производства знаний, что он соображения истины ставит выше своей индивидуальности. Точно так же, как это сделал сам Аристотель, когда он отошел от идеализма Платона, заявив при этом, что, хотя идеи ввели «близкие люди», все-таки долг повелевает «ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия – истину чтить выше» (EN 1096 a 10 – 15).

Постижение истины обусловлено практическими потребностями социального и экономического развития, включено в общий процесс функционирования и развития общества. Сама научная деятельность представляет собой определенное общественное отношение. Поэтому сведение блаженства к созерцательной (теоретико-познавательной) деятельности фактически по своему объективному теоретическому смыслу означало признание лежащего вне индивида социального источника нравственности. Человеческий индивид достигает вершины личностного развития по мере того, как он интериоризирует социально-историческую потребность в познава-

тельной деятельности, – таково объективное содержание этической теории Аристотеля в той части, в которой говорится о мыслительных (дианоэтических) добродетелях.

Понятие моральной личности. Хотя в своем учении о мыслительных (дианоэтических) добродетелях Аристотель объективно вплотную подошел к пониманию нравственности как объективно обусловленного общественного отношения, все же в основном он видит в нравственности определенное состояние личности. Его этика является этикой добродетелей. Она содержит глубокое исследование характерных особенностей человека как субъекта нравственности.

С точки зрения Аристотеля, какого-то общезначимого, надындивидуального и в этом смысле объективного критерия различения добра и зла не существует. Мера добродетельного поведения всегда индивидуализирована. Добродетели интерпретируются Аристотелем как искусство правильной жизни, практические навыки. К примеру, какой человек или какой поступок является мужественным? С точки зрения Аристотеля, нельзя дать определенного содержательного ответа на этот вопрос. Тот человек мужествен, «кто выносит, что следует, и ради того, ради чего следует, так, как следует, и тогда, когда следует, и соответственно испытывает страх и проявляет отвагу...» (EN 1115 b 15 – 20). А как узнать, когда и чего следует избегать, страшиться и т. д.? Это прерогатива и привилегия мужественного человека. Применительно к справедливости (правосудности) и умеренности (благоразумности) Аристотель пишет: «...поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» (EN 1105 b 15 – 20).

В «Большой этике» Аристотель задается вопросом, как установить, когда иррациональные склонности направляются разумом, или, говоря по-другому, как индивид может определить, руководствуется он правильным рассуждением или нет. Тогда, когда чувства не мешают разуму, отвечает Аристотель. А как узнать, мешают чувства разуму или нет? В данном вопросе, полагает философ, никаких рекомендаций и правил уже не может быть. Это каждый человек должен чувствовать сам (см. MM 1208 a 30). При этом совесть Аристотель определяет как «правильный суд доброго человека» (EN 1143 a 20). Говоря о границе удовольствий, он отмечает,

что здесь «в каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой...» (EN 1176 a 15 – 20). Словом, получается, что моральная личность имеет критерий в самой себе, она как бы светится изнутри. Во всех своих этических сочинениях Аристотель то и дело возвращается к этому положению и неизменно повторяет, что добродетель нельзя определить иначе как свойство добродетельной личности, что нравственный поступок есть по сути дела поступок нравственного человека. В чем же состоит смысл этого тезиса?

Аристотель исследует один из центральных для этической теории вопросов о всеобщих определениях нравственного поведения и приходит к странному на первый взгляд выводу, что нет вообще определений, а есть их конкретный носитель – моральная личность. Не существует общих неизменных правил, применение которых гарантирует похвальное поведение, добродетель в каждом случае требует со стороны субъекта особого такта. Этот такт не содержит в себе ничего мистического, он является функционирующей на чувственном уровне способностью, формируемой в опыте добродетельного поведения. Один из известных современных исследователей античности – О. Гигон, обративший внимание на связь аристотелевского понятия моральной личности с образом мудреца в последующей этике, подчеркнул, что и это понятие, и этот образ выполняют совершенно определенную функцию – являются «посредствующим звеном между всеобщим и особенным» (245, 95), т. е. той формой, в которой общие нравственные определения приобретают реальность и практическую действенность. «Установленных правил нет в поступках и действиях...» – говорит Аристотель (MM 1189 b 25). Они невозможны как в силу природы нравственных поступков, которые сопряжены с удовольствиями и страданиями, так и в силу того, что эти поступки каждый раз единичны. Наличие в человеке определенных добродетелей, сама моральность, добродетельность личности, заменяет правила. Моральная личность с самого начала ориентирована на моральные поступки, является их гарантией. Этика, как мы видели, начинает с преодоления расхождения между сущим и должным, реальными индивидами и абстрактными нормами. Она пытается снять эту все более углублявшуюся в ходе классового развития раздвоенность нравственного бытия человека. Аристотелевское решение проблемы состоит в том, что мораль объявляется имманентной личности, кон-

кретному общественному человеку. В добродетельной личности снимается моральная раздвоенность, воплощается синтез морали и нравов, должного и сущего.

Добродетельность человека зависит от него самого, но совсем в другом смысле, чем отдельные поступки. Отдельные поступки подконтрольны в полном объеме и в каждом случае. А нравственные устои (состояние, склад души) подконтрольны индивиду только вначале, «постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями» (EN 1114 b 30). Раз сложившись, характер (нравственная определенность) личности становится самостоятельным детерминирующим началом. Характер человека есть его демон, говорил еще Гераклит. И в самом деле, люди являются как бы жертвами своего характера, хотя последний сформировался не без их участия. Человек с дурным характером не может не поступать дурно, даже если он клянется в обратном. Человек с мягким характером останется мягким, даже если вдруг ему захочется стать иным. Но тем не менее человек ответствен за свой характер, так как по крайней мере вначале всё (или очень многое) зависело от него самого. Человек сам направляет свое поведение в то или иное моральное русло. Есть время, когда он решает, идти ли ему по пути добродетели или по пути порока.

Рассматривая господство человека над своим характером, Аристотель обозначает границу, которая отделяет нравственную свободу, с одной стороны, от природной предопределенности, а с другой – от произвола. Человек может выбирать самого себя. Он может это делать или благодаря природе, или вопреки ей. Он может, например, стать достойным, хотя все задатки его будут низменными, как, например, благодаря упорной тренировке можно развить свою левую руку так же, как правую. Однако, раз избрав себя (как личность, как определенный нравственный субъект), человек предопределяет логику своего поведения. Он как бы сам задает себе жесткую детерминацию.

Какое же конкретное содержание имеет понятие добродетельной личности? Все этическое учение Аристотеля является в сущности развернутым ответом на этот вопрос.

Моральный индивид стремится к высшему благу. Он не удовлетворяется стихийным течением жизни и стремится подчинить ее некоей единой цели. Эта цель является пределом и совершенством, но такими пределом и совершенством, которые находятся в рамках возможностей человека

Цель тождественна блаженству, т. е. моральный индивид избирает высшей целью своей деятельности самого себя, максимальное развертывание своих способностей.

Морально совершенная личность не является рабой наслаждений, а подчиняет свои страсти разуму, придает аффектам и действиям разумно уравновешенный вид. В обширной области действий, которые зависят от нее самой, подвластны разуму, она стремится быть хозяином и принимает на себя всю полноту ответственности. Постоянной практикой она вырабатывает в себе особый моральный такт и устойчивую привычку добродетельного поведения. Моральная личность есть добродетельная личность, т. е. такая, деятельность которой во всех ее проявлениях и на всем протяжении жизни является совершенной, которая заботится не о богатстве и почестях, а прежде всего о своих душевных качествах

Стремление к совершенству обретает плоть в определенных добродетелях. Моральная личность уверена, что высшей ценностью является не жизнь сама по себе, а жизнь достойная. Умеренная, щедрая, великолепная, великодушная, в меру честолюбивая, кроткая, любезная, правдивая, общительная без грубости и шутовства моральная личность обнаруживает свою добродетельность также в отношении к согражданам; будучи справедливой, она не стремится к преимуществам лишь для себя. Моральная личность ищет общения с себе подобными, ибо только в таком общении она может формировать, поддерживать и развивать совершенство своего характера; для нее дружба имеет исключительно важное значение, притом дружба не ради наслаждений и пользы, а ради самого друга.

Добродетельность личности формируется в деятельном отношении к миру, в реальном опыте общения. Добродетельный индивид общественно активен, не изолирует себя от многообразных проявлений жизни (войны, гражданских обязанностей, богатств, почета и т. д.), а в каждом из них стремится найти надлежащую меру. Каждая из добродетелей характеризует поведение человека в той или иной сфере общественной и частной жизни.

Классовый характер этической теории Аристотеля. В этических сочинениях Аристотеля нет непосредственной привязки к актуальным для своего времени социально-политическим событиям. Они сугубо академичны, сухи по форме, строги по содержанию, подчинены внутренней логике движения мысли. Может создаться впечатление, что этическая

теория Аристотеля носит надклассовый характер, свободна от идеологических пристрастий. В действительности, конечно, она насквозь классова, является несомненным документом своей эпохи. Аристотель и в этом отношении оказался великим мастером; он не занимается прямой апологией политической власти, существующего режима, а дает опосредствованное отражение классовых интересов. Он переводит эти интересы на язык этики. Этика Аристотеля в сущности своей является слепком с полисных общественных отношений, рассмотренных под углом зрения интересов господствующего класса. В чем это выразилось?

Начнем с того, что для Аристотеля высшее благо связано с деятельностью души, ее лучшей разумной частью. Следовательно, осуществление высшего блага предполагает наличие досуга и с самого начала доступно только тем, кто располагает таким досугом. Только освобожденные от необходимого труда рабовладельцы и свободные граждане полиса могут стать субъектами нравственной деятельности. Рабы и другие трудящиеся остаются за пределами этического исследования. Счастье предполагает досуг (EN 1177 b), несвободные же лишены досуга, они не причастны поэтому к счастью. Аристотель был далек от того, чтобы в отношении «господин – раб», бывшем основой основ как семьи, так и полиса, видеть исторический факт, он считает его природно обусловленным. Он разделял иллюзию едва ли не всех идеологов эксплуататорских классов, стремившихся придать узкоклассовым, конкретно-историческим целям всеобщий характер; развитый полис был для него высшей и вечной формой общественного устройства, а рабство – вполне естественным явлением.

Отражением структуры общественных отношений полиса является также имеющее столь огромное значение для этики учение о свободе воли. Аристотель, как уже отмечалось, произвольными называет действия, причина которых находится в воле субъекта, а непроизвольными – действия, причина которых лежит вне субъекта. Эти характеристики прямо соотнесены с определениями господина и раба. Господин является для себя самоцелью, живет так, как ему хочется, а рабство – это «отсутствие возможности жить так, как хочется» (8, 571). Еще одно свидетельство такого рода. Аристотелевский термин, обозначающий понятие принятия решения (boylēsis), этимологически восходит к эпическому совету старейшин, который выносил на суд народа заранее обдуманное, взвешенное мнение. Аристотель, впервые придавший

этому слову этико-терминологический смысл, прямо ссылается на древнее государственное устройство, упоминаемое Гомером (EN 1113 a 5). Он тем самым указывает на связь индивидуального механизма принятия решения с механизмом функционирования полисной демократии.

Несомненно классовое происхождение аристотелевского набора этических добродетелей, среди которых отсутствуют моральные качества, связанные с участием в материальном производстве, в производительном труде. Аристотель освещает авторитетом науки и возводит в ранг нравственного идеала те только ценности, которые более всего превозносились в кругу свободных от необходимого физического труда эксплуататоров. Вполне прав Г. Гомперц, когда пишет: «Мужество храброго офицера, рассудительность осмотрительного гражданина, щедрость и великолепие знатного гражданина – эти и родственные им добродетели образовали содержание решающего для него (Аристотеля. – *Авт.*) морального опыта» (126, 270).

Заключительный вывод этической теории Аристотеля о совпадении первой, высшей, евдемонии с созерцательно-теоретической деятельностью является несомненной философской идеализацией образа жизни господствующего класса. Такой же идеализацией является вся структура добродетелей, где дианоэтические (мыслительные) занимают верховное место, а этические (нравственные) – только ступень к ним. Наиболее показательно в этом плане соотношение рассудительности и мудрости. Рассудительность (разумность) – добродетель совещательной части разума, она главная в сфере этических (нравственных) добродетелей и первенствует в том, что касается неразумной части души. В то же время она подчинена мудрости. Разъясняя своеобразное положение рассудительности в системе добродетелей, Аристотель уподобляет ее управителю дома. Управитель – «господин всего и всем управляет, однако не первенствует надо всем, а доставляет досуг хозяину, чтобы тому [заботы] о жизненных потребностях не мешали творить прекрасные и приличные ему дела. Подобно этому и разумность, словно управитель у мудрости, доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело, сдерживая страсти и вразумляя (sōphronidzoysa) их» (MM 1198 b 20).

Аристотель исследовал нравственность с такой глубиной и полнотой, с какой это вообще было возможно на современном ему уровне развития науки и социальной практики. Если

классовая обусловленность в значительной степени предопределила недостатки и ограниченность этики Аристотеля, то именно это обстоятельство объясняет и многие ее сильные стороны. Подобно тому как рабовладельческая эпоха явилась необходимым звеном исторического процесса, так и этика Аристотеля, последовательно выражавшая интересы господствовавшего класса той эпохи, стала важным, весьма продуктивным этапом в восходящем движении этической мысли. Это доказывает, насколько этика выигрывает, когда она анализирует реальные формы межчеловеческих отношений, замкнута на конкретно-исторический нравственный опыт.

Глава IV

ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ УПАДКА РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА



Философия эпохи эллинизма, как известно, вновь обращается к изучению природы, возрождая натурфилософские концепции VI – V вв. до н. э. Этот поворот на первый взгляд выглядит как возвращение назад, отказ от софистико-сократической сосредоточенности на человеке. Но только на первый взгляд. В действительности же речь шла об углублении, говоря точнее, о сохранении, спасении в новых условиях представления о человеке как преимущественном и наиболее достойном предмете философии и, в частности, если иметь в виду мораль, как самозаконодательном, самоценном существе. Понимание этики как учения о добродетелях, совершенной личности в этот период не только не было отброшено, но, напротив, усилено, доведено до логического конца. Философы (прежде всего Платон и Аристотель) видели в человеке представителя и основу полиса. Человек, полагали они, своей добродетельностью придает смысл, соразмерность полисным отношениям. Своей разумностью он привносит разум в саму действительность. Возможность создания гармонических социальных отношений – вот в чем усматривалось выражение и доказательство самостоятельности, творческой мощи человека. Классический полис погиб, разрушенный прежде всего внутренними антагонизмами, о чем прозорливо говорил Сократ и чему настойчиво стремились противостоять Платон и Аристотель. На его место пришли военно-бюрократические монархии, поддерживавшие крупное рабовладение и политическое объединение различных народов. Резко усилилось отчуждение индивидов от государства. Общественная ситуация изменилась настолько, что добродетельность личности не могла обнаружиться внешним образом, воплотиться в общественно-политической деятельности. Об этом даже нельзя было фантазировать (ведь и

в социальных утопиях больше надежд и веры, чем разочарования). В этих условиях личность обращается вовнутрь, чтобы в себе, в недрах духа найти те блаженства, покой и соразмерность, удовлетворение творческих притязаний, свободу, которые уже безвозвратно исчезли из общественной практики.

Эти два процесса: переход от маленьких, домашних, уютных, во многом общинно организованных полисов к крупным, бюрократическим политическим конгломератам и самоуглубление личности, ее изоляция от мира, уход в себя – были органически связаны между собой. «...Не будем удивляться тому, что небывалая экспансия иноземных завоеваний и небывалый рост рабовладения с непреодолимой исторической необходимостью приводят к культу изолированной человеческой личности, углубленной в свои собственные переживания и только с большим трудом выходившей из своих глубин на встречу с объективной реальностью мира и жизни» (169, 31). Однако это самоуглубление личности, как рассуждает автор только что приведенных слов А. Ф. Лосев, имело свои границы, ибо античная эпоха не знает опыта абсолютной личности, которая мыслила бы себя вообще независимой от реальности, самодостаточной.

Античная философия считается наивной. Она наивна и в том высоком плодотворном смысле слова, что всерьез принимает достоверность бытия, в частности, если говорить о человеке, ни в коей мере не игнорирует такие факты, как «вещественность», «физичность» его природы, а также связь его с другими людьми, зависимость от них. Человек, образ которого рисуют философы, знает или ощущает, что он находится внутри космоса, сопричастен ему и даже в своенравности и в стремлении к изоляции от мира он должен иметь нить, связывающую его с небосводом вселенной, подобно тому как акробат, совершающий смертельные трюки, привязан к куполу цирка. Так как полис уже не мог быть опорой свободы и счастья человека, философы вновь обратились к природе, чтобы найти эту опору там. Отсюда очевидная ценностная заданность их подхода к природе: они не выводили из природы норму человеческой жизни, а, наоборот, саму природу истолковывали так, чтобы можно было в ней самой найти обоснование внутренней свободы и самодостаточности человека.

Такой сугубо этический подход к природе и в целом своеобразие постановки этических проблем на третьем, за-

ключительном этапе античной философии наиболее полно обнаружились в творчестве великого древнегреческого материалиста, атеиста и просветителя Эпикура.

1. ЭПИКУР

Эпикур (341 – 270 до н. э.) принадлежал к тем философам, которые самой своей жизни придавали достоинство этического аргумента, строя ее в соответствии с духом и выводами проповедуемого ими мировоззрения. В нем рано (с 13 – 14 лет) проснулся интерес к философии. По одним свидетельствам, толчком к этому послужило случайное знакомство с сочинениями Демокрита, по другим – разочарование в учителях литературы, которые не могли объяснить, откуда появился гесиодовский первоначальный хаос. О своем первом учителе философии Нафсифане, который был последователем Демокрита, Эпикур отзывался весьма нелестно, себя он настойчиво называл самоучкой в философии, не выказывая особого почтения даже к Демокриту. Можно предположить, что эта позиция Эпикура связана с этическим идеалом самодовлеющего индивида. Эпикур, согласно которому блаженство индивида состоит в отрешенности от всего, а важнейшим средством его достижения является философия, должен был одновременно доказать, что индивид может сам овладеть философией, оставаясь и в этом отношении независимым от кого бы то ни было другого, в том числе от учителей.

В 32-летнем возрасте Эпикур стал сам учить философии, а в 306 г. основал школу в Афинах в саду, на воротах которого было начертано: «Гость, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие – высшее благо», а при входе посетителя ждали кувшин с водой и лепешка хлеба. В практически-просветительной деятельности Эпикура был один существенно новый момент. Он не просто сам как индивид жил в соответствии со своим учением, а стремился философско-этическому мировоззрению придать достоинство жизнеорганизующего принципа. Эпикур основал общество друзей-единомышленников, объединенных философско-жизненными целями, которое было беспримерным в истории по длительности своего существования и преданности учителю. В течение почти 600 лет ученики сохраняли в неизменном виде мировоззрение Эпикура и благоговейную память о его личности. Это доказывает, что эпикурейская этика отвечала определенным

социальным запросам и настроениям эпохи, имела привлекательное, захватывающее человека содержание.

Умер Эпикур в 72 года. По свидетельству его ученика Гермиппа, «он лег в медную ванну с горячей водой, попросил неразбавленного вина, выпил, пожелал друзьям не забывать его учений и так скончался» (35, 373). Представление о силе духа, ценностных предпочтениях Эпикура может дать его последнее письмо, написанное им накануне смерти другу Идоменею: «Писал я это тебе в блаженный мой и последний мой день. Боли мои от поноса и от мочеиспускания уже так велики, что больше стать не могут; но во всем им противостоит душевная моя радость при воспоминании о беседах, которые были между нами. И по тому, как с малых лет относился ты ко мне и к философии, подобает тебе принять на себя заботу и о Метродоровых детях» (35, 374). Даже невыносимые телесные страдания не властны над Эпикуром, так как он может вспомнить о прекрасных философских беседах с одним другом и позаботиться о детях другого. Свой сад и имущество он завещал друзьям и ученикам.

Эпикур был очень плодовитый писатель, он создал до 300 сочинений, многие из которых, как можно заключить уже из названий («О любви», «О цели жизни», «Об образе жизни» (4 книги), «О справедливом поведении», «Учение о страстях», «О дарах и благодарности» и др.), были посвящены этическим проблемам. Однако до нас они не дошли. Взгляды Эпикура нам в основном известны по трем сохранившимся письмам к его последователям – Геродоту, Пифоклу, Менекею, в которых соответственно излагаются каноника, физика и этика. Кроме того, сохранились собрания изречений Эпикура (можно предположить, что в форме таких заучиваемых наизусть изречений ученики Эпикура усваивали его взгляды), а также отдельные отрывки из его писем и сочинений. Главной частью философии Эпикур считал этику. Поэтому изложение своих гносеологических и физических взглядов он прямо связывает и подчиняет задачам этики.

В историко-философской литературе существует устойчивая традиция натуралистического, гедонистического истолкования этики Эпикура[1]. В общественном сознании понятие эпикуреизма также по преимуществу понимается как культ наслаждений. С искажениями своего учения столкнулся уже

[1] Именно в натуралистическом прочтении этика Эпикура была освоена философией Нового времени (см. 18.34.40). Такой взгляд является также широко распространенным в наши дни (см. 229. 226. 191).

сам Эпикур, который в письме к Менекею как раз опровергает мнение тех, кто по незнанию, непониманию или из вражды рассматривает его учение как апологию удовольствий развратников и чревоугодников. Конечно, превратные толкования этики Эпикура, ее приземление были связаны и с невежеством, и с философской неграмотностью, и даже со злым умыслом (так, стоик Диотим распространял письма развратного содержания, якобы написанные Эпикуром). Но не только. Есть по крайней мере еще одна важная причина. Когда та или иная этическая система и обоснованный в ее рамках нормативный идеал становятся достоянием массового сознания, они уже подчиняются ценностным шаблонам, распространенным в обществе. Одной из самых общих, устойчивых и существенных альтернатив общественных нравов всех классовых эпох (разумеется, со своими особенностями внутри каждой из них) является альтернатива чувственных наслаждений и безусловного долга, человека, который живет в свое удовольствие, и человека, который служит делу. Поэтому в массовом сознании всякая теория, рассматривающая удовольствия в качестве цели жизни, будет неизбежно понята как гедонистическая, как поддержка, оправдание индивидуалистического культа наслаждений, грубых, чувственно ориентированных нравов. Это и случилось с моральным учением Эпикура. А этика, отдающая предпочтение долгу, будет рассматриваться как аргумент в пользу обуздания индивидом своих влечений, подчинения себя делу. Так случилось, например, с этикой Канта. И какие бы убедительные доводы и неопровержимые цитаты ни приводились в доказательство того, что Кант стремился раскрепостить чувства индивида, освободить их от моральных оков, что мотив долга ни в коем случае нельзя понимать как покорность начальству и т. д. и т. п., все это мало поможет делу до тех пор, пока в самих общественных нравах долг противостоит склонностям.


Эпикур

Сведение эпикуреизма к гедонизму было и является, конечно, вульгаризацией и в историко-философском и в нормативном плане; оно не подтверждается ни текстами, ни образом жизни самого Эпикура. Но за этим фактическим искажением скрыто зерно той истины, что этика Эпикура ратовала за благо живого человека, стояла на точке зрения реальных индивидов, а не моральных абстракций. Ни в коей мере не соглашаясь с искажениями эпикуровского морально-

го учения, в то же время следует признать, что, по нашему мнению, только в такой искаженной форме, только с неизбежными при этом издержками оно могло внедриться в широкое общественное сознание и сыграть важную прогрессивную роль не только в истории этики, но и в истории нравственной культуры. Что же делать, если удовольствия людей, занятых тяжелым повседневным трудом, часто лишенных самого необходимого, и в самом деле грубы, вещественны, очень сильно отличаются от удовольствий философов, обладающих всей полнотой досуга? Что же делать, если представители господствующих классов, которые имели огромные возможности для свободного развития, часто не могли постичь тяжесть и ответственность духовного труда и проводили досуг в рафинированных чувственных удовольствиях?!

Внутренний стержень и основной пафос этики Эпикура – обоснование свободы индивида как независимости от всего внешнего. Ключ к пониманию этического мировоззрения Эпикура дает К. Маркс, который пишет: «...Эпикур не интересуется ни «наслаждением», ни чувственной достоверностью, ни чем бы то ни было, кроме свободы духа и его независимости» (1, *40*, 67). «С точки зрения Эпикура, не существует никакого блага, которое находилось бы для человека вне его; единственное благо, которым он обладает по отношению к миру, есть отрицательное движение, заключающееся в том, чтобы быть свободным от мира» (1, *40*, 65 – 66). Обоснование самоцельности человеческого индивида, того, что, во-первых, он независим от чего бы то ни было внешнего и, во-вторых, в этой тождественной внутреннему покою независимости, безмятежности, атараксии (греч. ataraxia – невозмутимость) заключено его подлинное счастье, высший и конечный смысл его бытия, – центральная идея, основа всей философско-этической концепции Эпикура.

Этика Эпикура сходна с этикой киренаиков. Общее между ними состоит в том, что они удовольствие, чувство приятного считают критерием добродетельной жизни. Именно свойственное всему живому, непосредственно, на уровне ощущений фиксируемое различие между удовольствием и страданием указывает индивиду, к чему он должен стремиться, а чего избегать. «...Мы, – пишет Эпикур, – и называем удовольствие началом и концом, [альфой и омегой] счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, прирожденное нам; с него начинаем мы всякий выбор и избега-

ние; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мерилом, о всяком благе» (44, *2*, 595).

Это прославление удовольствий как исходного пункта и конечной цели человеческой жизни как раз дало повод для многочисленных истолкований Эпикура в духе вульгарного гедонизма. Разумеется, если удовольствие считать единственным этическим принципом и понимать его абстрактно, то гедонистические и даже аморалистические выводы из учения Эпикура будут не только вероятными, но и неизбежными. Однако удовольствие не является пустым тождеством, элементарной, далее неразложимой единицей; есть много удовольствий и они разнокачественны, в особенности если брать не психологическую форму, а социальное содержание. Весь вопрос поэтому в том, какое содержание вкладывается в принцип удовольствия и, самое главное, в какой более общий идейный контекст он вписан.

Уже киренаики, как мы видели, дополняли принцип удовольствия принципом благоразумия и пришли к весьма противоречивому требованию разумного наслаждения. Эпикур же идет в этом вопросе намного дальше. Он, так же как киренаики, связывает стремление к удовольствиям с сознательным размышлением, позволяющим правильно оценить удовольствия, а именно определить, не связаны ли они со значительно бóльшими страданиями. «...Всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать. Но должно обо всем этом судить по соразмерении и по рассмотрении полезного и неполезного» (51, 211). Благоразумие, однако, у Эпикура перестает быть простым средством, позволяющим обозначить границу между удовольствием и страданием. Оно само, с его точки зрения, является величайшим благом. «От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо...» (51, 212). Поэтому мудрый человек предпочтет быть с разумом несчастным, чем без разума счастливым. Эти высказывания означают, что сами удовольствия необходимо подвергнуть ценностному анализу с точки зрения разума, потребностей человеческого общежития. Эпикур дает совершенно иное по сравнению с киренаиками истолкование принципа удовольствий, наполняет его по сути дела духовным, нравственным содержанием.

Прежде всего он разделяет удовольствия на три класса. а) естественные и необходимые (элементарные телесные потребности – не голодать, не жаждать, не зябнуть); б) естественные, но не необходимые (например, изысканные яства); в) неестественные и не необходимые (честолюбивые замыслы, стремление к тому, чтобы награждали венками или ставили статуи). Первая группа удовольствий является, по мнению Эпикура, вполне достаточным условием добродетельной жизни. Почему? Характер аргументации здесь имеет в высшей степени важное значение для понимания специфики этической теории Эпикура. Он говорит: «Богатство, требуемое природой, ограничено и легко добывается; а богатство, требуемое пустыми [вздорными] мыслями [мечтами], простирается до бесконечности» (44, *2*, 603). Желания, если брать их в полном объеме, в принципе нельзя насытить, ибо «ничего не достаточно тому, кому достаточное мало...» (44, *2*, 623); стремясь к их удовлетворению, человек попадает под власть обстоятельств, оказывается зависим от многих неподконтрольных ему вещей. В этом случае он не может стать хозяином своей судьбы, подчинить жизнь достижимой цели. Индивид, ставший на этот путь, обречен на конфликты, раздоры с другими людьми, в его душе просыпаются зависть, честолюбие и другие морально-деструктивные мотивы. Естественные и необходимые желания легко удовлетворяются, «все естественное легко добывается»; человек, ограничивающий себя ими, получает независимость от обстоятельств, он застрахован от столкновений с другими людьми. Если киренаики понимали удовольствие как плавное движение, воспринимаемое ощущением (35, 119), то Эпикур добавляет сюда удовольствия покоя – безмятежность, безболезненность, ставя их к тому же намного выше. С его точки зрения, необходимы лишь те желания, неудовлетворение которых ведет к страданию.

Само удовольствие Эпикур определяет негативно, а именно как отсутствие страданий. «Предел величины удовольствий есть устранение всякого страдания» (44, *2*, 601). Возражая вульгаризировавшим его взгляды противникам, Эпикур говорит, что под удовольствиями, составляющими конечную цель, он имеет в виду «свободу от телесных страданий и от душевных тревог» (44, *2*, 597). Позитивное понимание удовольствий означало бы признание того, что живое существо в чем-то ощущает недостаток, ищет «чего-то другого, от чего благо души и тела достигнет полноты» (44, *2*, 595).

Определяя же удовольствие негативно, Эпикур подчеркивает, что человеческий индивид может и должен находить удовлетворение в самом себе.

Итак, удовольствие ценно не само по себе, а постольку и в той мере, в какой оно ведет к счастью, т. е. к безмятежной, лишенной телесных страданий и свободной от душевного беспокойства жизни. Нужно «направлять всякий выбор и избегание к здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни: ведь ради этого мы все делаем – именно чтобы не иметь ни страданий, ни тревог» (там же). Для Эпикура удовольствия – это прежде всего непосредственное свидетельство человеческой индивидуальности; они суть исходный и безусловный признак единичности индивида, направленности его целей на самого себя. И только в таком качестве они являются мерилом всякого блага. Однако удовольствия, противоречивые и многообразные, в такой же мере свидетельствуют о единичности индивида, в какой и о его всесторонней зависимости от окружающего мира. В этом отношении принцип удовольствий и принцип самосредоточенности, обращенной в себя безмятежности индивида находятся в явном противоречии, которое Эпикур старается снять сведением удовольствий к легкодостижимому минимуму и их истолкованием как пассивных состояний. Человеческие влечения, этот своеобразный мост, связывающий индивида с миром, предстают в этике Эпикура как выражение независимости индивида от мира, его самодостаточности.

При этом особо следует заметить, что ограничение удовольствий, их сведение к необходимому минимуму не является у Эпикура обязательным предписанием. «Мы, – говорит он, – стремимся к ограничению желаний не для того, чтобы всегда употреблять пищу дешевую и простую, но чтобы не бояться относительно этого (*т. е.* если придется употреблять такую пищу)» (44, *2*, 635). Умеренность нужна, является благом не сама по себе, а для того, чтобы человек мог чувствовать себя счастливым и в тех случаях, когда у него нет многого, нет возможности роскошествовать. Следовательно, ограничение удовольствий – не самоценный принцип, которому во что бы то ни стало следует подчинять жизнедеятельность. Он не тождествен аскетизму и конечно же не имеет никакого сакрального смысла. Это лишь условие, ведущее к спокойствию, безмятежности индивида, его независимости от внешнего мира и, что для нас особенно важно подчеркнуть, к гармонии межчеловеческих отношений. Здесь, види-

мо, уместно будет привести стих Афинея (близкого к стоицизму врача I в.), свидетельствующий о том, что Эпикуров принцип удовольствий воспринимался в античности и в своем адекватном нравственном содержании, как средство против ссор, брани и войны:

Люди, вы трудитесь тщетно в своей ненасытной корысти,
Вновь и вновь заводя ссоры, и брань, и войну.
Узкий предел положен всему, что дарится природой.
Но бесконечны пути праздных суждений людских.
Слышал мудрец Эпикур, сын Неокла, от Муз эти речи,
Иль их треножник святой бога-пифийца открыл.

(35, 372)

Заметим, что Эпикур ставит духовные удовольствия выше телесных и придает существенное значение удовольствиям, связанным с прошлым и будущим, т. е. с воспоминаниями и надеждами. Тем самым проблема удовольствий переводится на новый уровень (вспомним, что Аристипп придавал значение только телесным удовольствиям и только в их актуальном состоянии), переходит в вопрос о понимании мира, роли философии, образования, культуры.

С точки зрения Эпикура, философско-познавательная деятельность необходима для достижения внутреннего покоя и безмятежного счастья в не меньшей мере, чем правильное понимание удовольствий. «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятий философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени» (44, *2*, 589). «Здоровье души», «счастье» – вот цель, которая оправдывает увлечение философией. В своих письмах к Геродоту и Пифоклу Эпикур настойчиво подчеркивает, что гносеологические и естественнонаучные знания нужны для устранения смятения и страха, успокоения духа и только для этого. Знания не имеют самоценного значения. Эпикур далек от идеала созерцательного блаженства. «Если бы нас нисколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы» (51, 214). Этическая цель – безмятежность души и отсутствие телесных страданий – является превалирующей и тогда, когда речь идет об эстетическом со-

зерцании, вообще всякой духовной деятельности. «Я, – говорит он, – плюю на красоту и на тех, кто попусту [зря] восхищается ею, когда она не доставляет никакого удовольствия» (44, *2*, 649).

Каким же образом философско-познавательная деятельность достигает поставленных перед нею целей? Она освобождает человека от трех страхов.

Во-первых, от страха перед богами. В природе все протекает по собственным имманентным законам, а представление, будто боги или иные сверхъестественные силы вмешиваются в ход природных процессов, является попросту вздорным. Природа необходима, бесконечна и свободна от вмешательства каких-либо потусторонних причин. Познание природы, ее общих принципов, разрушая навеянные мифом страхи, приводит человека к убеждению, что ему нечего бояться гнева, кары божественного провидения. Хотя Эпикур и говорит о богах, но это не боги в обычном значении слова, они похожи на людей, обладают подобием тела и живут в межмировых пространствах, абсолютно равнодушные, чуждые людским мольбам, совершенно не вмешиваясь в ход природных событий или человеческой судьбы. Это представление о богах, как мы позже увидим, несет определенную смысловую нагрузку также в этической системе Эпикура. Сейчас нам важно подчеркнуть одно: Эпикур отрицает какой бы то ни было божественный промысел, вмешательство богов в дела людей. По его мнению, «нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим – пользу» (44, *2*, 591). Маркс и Энгельс признавали за Эпикуром роль «героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию...» (1, *3*, 127). Эпикур за богов, поскольку они признаются продуктами творчества, фантазии людей или телами (хотя и особыми) наряду со всеми другими. Но он решительно ниспровергает богов как причину мира, как силу, которая возвышается над людьми, ограничивая их деятельность и ответственность, как препятствие на пути к завершенной свободе индивидов.

Во-вторых, от страха перед необходимостью. Свобода от страха перед богами стоила бы мало, если бы человек оставался рабом природной необходимости. «В самом деле, лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы

физиков [естествоиспытателей]; миф дает намек на надежду умилостивления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость» (44, *2*, 599). Занятия философией показывают, что одни события происходят в силу необходимости, другие – в силу случая, а третьи зависят от нас. И только этот третий класс событий подлежит одобрению или порицанию, и только он определяет меру добродетельности и меру блаженства человеческой жизни. Свободный характер деятельности человека, вернее говоря, способность человека быть свободным, независимым от сквозной причинности природных процессов, «неумолимой необходимости» была обоснована Эпикуром философски, путем постулирования самопроизвольного отклонения атома от прямой линии. Наличие связи между отклонением атома и этическим идеалом Эпикура, как известно, было доказано К. Марксом в его докторской диссертации.

Эпикур смотрит на природу сквозь призму этических целей, стремится соразмерить ее с человеческой потребностью счастья, внутренней самоудовлетворенности. В своей онтологии он стремится не к тому, чтобы понять, а к тому прежде всего, чтобы просветить и в природе найти оправдание стремления индивидов к самоцельности, самодостаточности, внутреннему покою. Звучит парадоксально, но это так: Эпикур хочет в природе найти союзницу в борьбе за то, чтобы быть независимым от природы.

Весьма примечательно, что в своем желании очеловечить природу, понять ее как основу, базис морали философ обращается именно к материализму, в частности к атомизму Демокрита. Это очень важный, хотя и упорно замалчиваемый или искажаемый идеалистами момент, который показывает внутреннюю связь материализма и гуманизма. Материализм Демокрита привлек внимание Эпикура прежде всего тем, что он принимает мир таким, каков он есть, отрицает сверхчувственные причины, религиозно-мифологические объяснения природных процессов. Материалистически осмысленный мир близок человеку, ибо человек может познать его в полном объеме и глубине; в нем нет сфер, которые оставались бы закрытыми, непроницаемыми для человека. Однако в природе, с точки зрения Демокрита, господствует необходимость, и только она; случайность, по его мнению, есть выдумка людей, свидетельствующая об их беспомощности. Это положение Демокритовой физики не устраивает Эпикура, в корне подрывает его этический замысел. Он вводит принцип само-

произвольного отклонения атомов от необходимых линий движения, их самоотклонения. Атомы вольны выбирать направления движения точно так же, как люди вольны совершать те или иные поступки. Необходимость, конечно, существует, но она не так уж необходима, наряду с нею есть также случай. Следовательно, в фундаменте самого бытия заложена возможность свободы индивидов. Сам по себе случай не дает людям «добро или зло для счастливой жизни», а лишь «доставляет начала великих благ или зол» (44, *2*, 599). Только свободная воля – этот, так сказать, особый случай случая, случай, ставший внутренней необходимостью, сознательным законом жизнедеятельности индивидов, – может привести к блаженству.

В-третьих, от страха смерти. Смерть, говорит Эпикур, не имеет к нам никакого отношения. Ведь она есть отсутствие ощущений, а все хорошее и плохое заключено в ощущениях. Душа, согласно учению Эпикура, состоит из тонких частиц и рассеяна по всему телу, она похожа на ветер с примесью тепла. Душа телесна, ибо кроме тел, состоящих из атомов, и пустоты ничего не существует. Со смертью организма душа также умирает, она рассеивается, теряет силу и чувствительность. Следовательно, волнения о том, что будет после смерти, лишены не просто разумного, но и фактического смысла. Правда, некоторые говорят, что не сама смерть причиняет страдания, а сознание того, что она придет, ее ожидание. Но если она не страшна сама по себе, почему же должна быть страшна мысль о ее приходе? Это, по мнению философа, напрасная печаль. «Таким образом, – продолжает он, – самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют» (44, *2*, 593).

Осознание того, что смерть не может стать препятствием на пути к блаженству, безмятежному счастью как высшей цели, имеет важное значение. Такое знание освобождает человека от жажды бессмертия, этого вздорного желания; оно ставит на первое место не продолжительность жизни, а ее качество, ибо мудрец как и пищу «выбирает вовсе не более обильную, но самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, но самым приятным» (там же). Не следует стремиться к смерти, словно она благо, но и не сле-

дует бояться ее, будто она зло. Избавление от страха смерти исключительно важно, ибо предопределяет спокойно-безразличное отношение ко всем прочим превратностям человеческой жизни. «И действительно, нет ничего страшного в жизни тому, кто всем сердцем постиг [вполне убежден], что в не-жизни нет ничего страшного» (44, *2*, 591). Хотя философско-познавательная деятельность в эпикурейском мировоззрении призвана играть служебную роль по отношению к моральным целям человека, тем не менее фактически она приобретает самоцельное значение.

Таким образом, во всем, что касается природы, будь то природа в нас (чувственные влечения) или природа вне нас, задача состоит в уклонении, отрицании; независимость от природы, достигаемая в процессе ограничения удовольствий и философских занятий, ведет к счастью. Этот же принцип уклонения, независимости должен, по мысли Эпикура, быть руководящим началом в отношении к общественным целям и в отношении к другим людям.

Эпикур придерживается идеи договорного происхождения общества, связывая его возникновение и существование со свободным волеизъявлением человека. В этом отношении общественная среда и общественные обязанности имеют принципиально иной характер, чем природная необходимость. «Справедливость, происходящая от природы, есть договор о полезном – с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда» (44, *2*, 609). Заключенный между людьми договор является добром не сам по себе; в этом смысле не существует каких-то общих принципов, которые ведут к счастливой жизни. Ценность всякого рода законов состоит в том только, что они позволяют каждому индивиду быть независимым от других. «Величайший плод справедливости – безмятежность» (44, *2*, 649). Законы, представления людей о справедливости меняются. Их необходимо соблюдать, ибо это является одним из условий душевного и телесного спокойствия. Нарушение справедливости сопряжено со страданием, а если оно остается скрытым – со страхом возможного страдания. В этом все дело. «Кто делает тайно что-нибудь из того, что люди уговорились между собой не делать, с целью не вредить и не терпеть вреда, тому нельзя быть уверенным, что он останется скрытым, хотя бы он десять тысяч раз оставался скрытым в данное время. Ведь останется ли он скрытым до смерти, – неизвестно» (44, *2*, 609).

Если, с одной стороны, соблюдение законов и других

принятых установлений, выполнение которых считается долгом гражданина, обязательно для эпикурейца, то с другой – он не должен идти дальше внешней лояльности, не должен активно включаться в общественно-политическую жизнь. Богатство, почести, власть, т. е. те мотивы, которые движут людьми в процессе общественной деятельности и порождаются ею, являются источником величайших душевных тревог. В иерархии удовольствий Эпикура, как мы помним, это самые суетные желания, они неестественны и по природе не могут быть удовлетворены, насыщены; поэтому наличие таких стремлений враждебно конечной цели – спокойствию души. Избегать общественно-политической деятельности, жить в тиши, незаметно – вот к чему должен стремиться мудрец; независимый от рабства перед природными влечениями, он также независим от богатства, честолюбия и других социальных ценностей.

Единственное, что ставится высоко и свидетельствует о потребности мудреца в других людях, – это дружба. Правда, и дружбу Эпикур связывает с безопасностью, пользой, выгодой, которую она приносит индивиду, рассматривая ее в качестве условия душевного спокойствия. Он говорит даже, что не следует печалиться об умершем друге, будто того постигло некое несчастье. Словом, дружбу он также стремится осмыслить в духе всей своей этической теории индивидуализма, в духе социального атомизма, смотрит на нее сквозь призму тождественного блаженству состояния, которое состоит в полном покое и независимости от всего внешнего.

Следует, однако, заметить, что отчасти ряд высказываний Эпикура, придающих самоцельное значение дружбе (так, например, одно из его изречений даже наполнено несвойственным ему пафосом: «Дружба обходит с пляской вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни». – 44, *2*, 621), но в еще большей мере жизненный опыт самого Эпикура и организованной им школы противоречили такому истолкованию дружбы. Но и самоцельное рассмотрение дружбы укладывается в общий идейный и нормативный контекст этики Эпикура: ведь дружба есть такое отношение между людьми, которое свободно выбирается и полностью зависит от самого действующего субъекта. В этом отношении примечательно, что эпикурейское товарищество не имело такого традиционного для подобных объединений (вспомним пифагорейцев) условия,

как общность имущества. «...Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща...» (35, 372); дружба не должна иметь внешнефиксированных, а тем самым связывающих, ограничивающих оснований, она в полной мере индивидуально-избирательна.

Итак, мы узнаем, от чего не зависит и чем не является цель человеческой жизни. Но что она такое сама по себе, в своем позитивном содержании, об этом Эпикур ничего не говорит и в принципе сказать не может, ибо эта цель тождественна покою отрешившегося от всего внешнего индивида, безмятежности, атараксии. Она не заключает в себе никаких различий, никакого содержания. Этого высшего состояния блаженного покоя, душевной невозмутимости, счастья, полнее которого не бывает, не может достигнуть даже мудрец. В чистом виде оно свойственно только богам. Здесь боги у Эпикура выступают в особой функции – как зримое воплощение его нравственного идеала, осуществленное счастье. «Представляй о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием»; «Блаженное и бессмертное (существо) и само не имеет хлопот (беспокойств) и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом, ни благоволением» (44, *2*, 209; 213). Боги Эпикура бездеятельны, нелюбопытны, постоянно пребывают в каком-то полусонном сладостном томлении. И живут-то они вне миров, в межмировых пространствах. Они олицетворяют цель деятельности, выставляемую Эпикуром, – покой, безмятежность. На этот момент обратил внимание К. Маркс: «Так, целью деятельности является абстрагирование, уклонение от боли и смятения, атараксия. Так, добро есть бегство от зла, а наслаждение есть уклонение от страдания. Наконец, там, где абстрактная единичность выступает в своей высшей свободе и самостоятельности, в своей завершенности, там – вполне последовательно – то наличное бытие, от которого она уклоняется, есть *наличное бытие в его совокупности;* и *поэтому боги избегают мира*, не заботятся о нем и живут вне его» (1, *40*, 174).

Эпикур довел до логического конца свойственное античности сведение морали к моральным свойствам личности. Последовательное проведение этой точки зрения показало, что не может быть не только общезначимых, внеличностных, но и вообще каких-либо содержательно определенных характеристик морали. Поэтому дальнейшее развитие этики не могло не быть вместе с тем отказом от самого принципа, видя-

щего истоки морали в человеческой субъективности и отождествляющего моральную личность с самодовлеющим индивидом.

2. СТОИЦИЗМ

Стоицизм, возникший одновременно с эпикуреизмом и развивавшийся в полемике с ним, на первый взгляд как будто бы выходит за рамки этического субъективизма, связывает добродетель с пониманием царящей в природе необходимости. Но только на первый взгляд. Хотя стоики и говорят о всеобщности добродетели, считая, что подлинная этика является этикой долга, тем не менее стоическая добродетель, провозглашаемый с огромной энергией долг также оказываются лишенными содержания. Стоики в своих нормативных следствиях вполне схожи с эпикурейцами; они обосновывают свободу индивида, его самотождество, способность быть счастливым независимо от внешних обстоятельств, судьбы.

В мире царит необходимость – однозначная, неумолимая, не знающая никаких исключений. В ее роковой, заранее предначертанный ход включен и человек. Однако человек обладает разумом и может осознать неотвратимость судьбы, в этом состоит его свобода, источник невозмутимости и ровности духа. Такова основная мысль этики стоицизма.

В отличие от эпикуреизма, видевшего цель человека в независимости от природы и общества, в свободе, которая понималась сугубо негативно – как отклонение от мира, стоицизм видит высший смысл человеческого существования в жизни, согласованной с природой. Как свидетельствует Диоген Лаэртский, «Зенон первый заявил в трактате «О человеческой природе», что конечная цель – это жить согласно с природой...» (35, 273). Не убегать от мира, а, напротив, целиком и полностью принять его. Из жесткого хода природных событий нельзя вырваться ни при каких обстоятельствах, а поэтому высшая мудрость состоит в том, чтобы полностью, не только физически, но и душевно, идти навстречу природной необходимости.

В такой общей формулировке еще не ясно, что конкретно имеется в виду под высшей целью, которую стоики в соответствии с античной традицией называют счастьем. Прежде всего остается неопределенным понятие природы, которую можно истолковать и как природу вообще, и как

человеческую природу. «Природу, в согласии с которой следует жить, Хрисипп имеет в виду как общую, так и собственную человеческую...» (35, 273). Какие цели предписывает человеческая природа и не находятся ли они в противоречии с требованиями природы вообще?

Первичное природное влечение живого существа заключено в стремлении к самосохранению: «Природа изначально дорога сама себе» (35, 272). Каждое живое создание стремится к самосохранению в соответствии со своей природой, устраняет все, что мешает такому самосохранению, и усваивает все, что способствует ему. Удовольствия и страдания в этом отношении являются лишь сопутствующим и потому вторичным фактором, свидетельством того, сохраняется соответствующее природе состояние или нет. Самосохранение как цель природных влечений включает также самосохранение рода. Природой предзадано живым существам стремление к продолжению потомства и забота о нем, включая сюда любовь, а в случае надобности и самопожертвование во имя сохранения потомства.

Влечение к самосохранению существует в безотчетной, стихийно-инстинктивной форме. Однако, как считают стоики, уже у животного оно сопряжено с представлением о полезном и вредном для его природы. Действия животного детерминированы не только внешними, но и внутренними причинами, совершаются по его воле. Внешние причины воздействия опосредствуются собственными побуждениями и склонностями животного. У человека помимо представления появляется разум, логически стройное мышление, позволяющее ему охватить весь порядок в природе, а не только непосредственные обстоятельства жизни и тем самым точно судить, что соответствует его природе, а что нет. Разум дан человеку для более совершенного руководства своими действиями. Именно тогда и по мере того, как его влечения теряют безотчетный характер и становятся разумной волей, он реализует свою природу. Стоики связывают специфику человеческой природы именно с разумом, логосом. Для человека «жить по природе – значит жить по разуму, потому что разум – это наладчик (technitēs) побуждения» (35, 273).

Стоическое требование «жить в согласии со своей собственной природой» трансформируется в новый принцип – «жить разумно». Но это означает в то же время согласие с природой вообще, ибо человеческий разум является выражением и воплощением разума, правящего в мире

Мир, по мнению стоиков, представляет собой единое тело; он происходит из огня и возвращается в него; единство причинных связей воплощено в проникающей всюду «пневме» (греч. pnéuma – дыхание, дуновение, дух). В признании того, что в мире царит необходимость, сквозная причинность, единый, правящий всем закон, стоики следуют Гераклиту. Управляющий всем материальный огонь, общий закон одновременно предстает как правильный разум, задающий всему целесообразный смысл. «...Закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (35, 273). Онтология стоиков носит несомненный телеологический оттенок. Необходимо протекающие в мире события оказываются одновременно осуществлением разумной цели. В этом смысле разумная жизнь является принципом не только человеческой природы, но и природы в целом.

Разум – природная характеристика индивида, свидетельствующая о его причастности космосу и о его родстве с божественной сущностью космоса. Однако от природы разум существует лишь как возможность, некий задаток. Говоря иначе, сама подлинная природа человека, потребности которой образуют содержание счастливой жизни, существует в форме возможности. Поэтому разумная жизнь выступает одновременно как требование – направление и цель совершенствования человеческой личности. В превращении животного в разумное существо и состоит высший нравственный смысл человеческой жизни. Добродетельность, человеческое совершенство и состоят в том, чтобы развить свой разум до состояния, когда он полностью выявляет сходство с космическим разумом. Таким образом, жить в согласии с природой, жить разумно и жить добродетельно – это одно и то же. По мнению Зенона, «сама природа ведет нас к добродетели» (35, 273).

Самое существенное положение этики стоицизма Диоген Лаэртский формулирует следующим образом: «Все сущее они считают или благом, или злом, или ни тем ни другим. Блага – это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло – это противоположное: неразумие, несправедливость и прочее. Ни то ни другое – это все, что не приносит ни пользы, ни вреда, например жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, слава, знатность, равно как и их противоположности: смерть, болезни, мучение, уродство, бессилие, бедность, бесславие, безрод-

ность и тому подобное» (35, 277). Благо или добро, с точки зрения стоиков, тождественно добродетелям и всему тому, что сопряжено с добродетелями (добродетельный поступок, добродетельный человек): «...прекрасна добродетель и все причастное добродетели...» (35, 276 – 277). Соответственно зло сводится к порокам, порочным поступкам и людям.

Мир, а соответственно и человек, поскольку он включен в мир, не подлежит квалификации с точки зрения противоположности добра и зла. Добро и зло – область отношения человека к миру и собственной жизнедеятельности, область добродетелей и пороков, ибо только здесь – в сфере мотивации, внутреннего душевного настроя, оценки происходящего – человек обнаруживает собственную суверенность, ничем не ограниченную возможность выбора. Необходимость, неумолимая судьба определяет также внешний рисунок жизни человека, те сопряженные со страданиями и удовольствиями события и ситуации, которые выпадают на его долю. Они совершенно не зависят от воли человека, он ничего не может изменить в этом конкретном стечении жизненных обстоятельств, определяемых единой причинностью, всем ходом вещей в природе. Но отношение к необходимо заданным вещам и событиям человеческой биографии, как и в целом к необходимости природы, может быть различным. Человек совершенно не властен над обстоятельствами собственной жизни, ее внешней, предметной, событийной стороной, но он ничем не ограничен в своей оценке этих событий, во внутреннем отношении к ним. Привилегия разумного существа, присущая ему свобода, состоит в том, что оно имеет собственное внутреннее отношение к необходимости, неотвратимому ходу событий. Счастье человека зависит не от его конкретного положения в мире, а от того, как он воспринимает и внутренне оценивает свою включенность в мир. Страсти – только материя, через которую человек обнаруживает свою нравственную сущность. Провозглашаемая стоиками бесстрастность, в частности безжалостность, отлична от бесстрастности черствого и жестокого человека; точно так же позиция мудреца, который одинаково равнодушен как к славе, так и к ее отсутствию, имеет иную природу, чем отсутствие тщеславия у легкомысленного, ни к чему не годного человека (хотя провести на практике такого рода различия – дело крайне сложное, что является дополнительным, уже собственно гносеологическим аргументом в пользу стоического отождествления морали с внутренней мотивацией). Мудрец

намеренно стремится к устранению аффектов, поскольку высшая цель состоит в ином. Преодоление аффектов, свобода от них ведут к апатии, которая включает умеренность, мужество, а также рассудительность, ибо свобода от сострадания, гнева, жалости и т. п. означает, что человек руководствуется правильным знанием о том, что делать и чего не делать, руководствуется долгом.

Внутреннее отношение к миру возвышает человека до уровня добродетельной личности тогда, когда он безропотно, невозмутимо, с полным внутренним спокойствием воспринимает все перипетии судьбы, какими бы неожиданными и катастрофическими они ни были. Если обычный человек к внешним страданиям добавляет еще душевные волнения, то стоик отделяет свою нравственную сущность от эмпирического бытия. Душа стоика, ее нравственное ядро замкнуты в себе, абсолютно непроницаемы для внешних воздействий. Стоик может быть счастлив при самых несчастных обстоятельствах. Каким образом обосновывается эта нормативная установка? Что при более конкретном рассмотрении стоицизм понимает под добродетелью?

Основными или первичными стоики называют четыре традиционные для античности платоновские добродетели: разумение (мудрость), мужество, здравомыслие (благоразумие, умеренность) и справедливость. С одной стороны, добродетели эти едины, они «все вытекают друг из друга, и, кто имеет одну, тот имеет их все, потому что умозрительные основы у них общие...» (35, 283). Но они не только являются разновидностями умозрения, правильного знания, но и касаются также поведения, того, что до́лжно делать. И тут начинаются различия, обусловленные различием предметного содержания добродетелей. «А «что должен делать» – это значит: что выбирать, что терпеть, чего держаться, что распределять...» (там же). Четырем основным добродетелям – мудрости, мужеству, здравомыслию, справедливости – соответствуют четыре основные страсти: желание, страх, наслаждение, скорбь. Добродетели позволяют правильно ориентироваться в сфере влечений, в том, что соответствует и не соответствует природе человека как живого существа. Они касаются жизни, здоровья, смерти, болезни, славы и других явлений, которые самими стоиками были объявлены безразличными, не имеющими отношения к противоположности добра и зла.

Здесь явное противоречие, которое составляет внутрен-

ний нерв стоической этики; из него вытекают специфические для стоицизма нормативные принципы. Внутри сферы безразличного (она в стоической этике именуется адиафорой от греч. adiáphora – неразличаемое) выявляются определенные различия. Пытаясь снять это противоречие, стоики выделяют в человеке разные уровни ценностей, а соответственно и разные уровни детерминации поведения.

Адиафора является безразличной только с точки зрения противоположности блага и зла, добродетели и порока. Это значит, что внешние условия жизни индивида и состояния его организма сами по себе не являются благом, не имеют собственно нравственной ценности. Но за этими пределами внутри адиафоры выявляются различия. В области безразличных по отношению к морали вещей одни бывают «предпочтительны», так как имеют ценность для человека как эмпирического, живого существа, – это здоровье, телесная сила, богатство и т. д. Другие, наоборот, не имеют ценности, вредны и потому «избегаемы», таковы болезнь, бедность и т. д. Третьи безразличны не только по отношению к морали, но также по отношению к природным потребностям человека, не возбуждают в индивиде ни склонности, ни отвращения, как, например, сгибание и разгибание пальца. Предпочтительные вещи содействуют жизни, согласной с природой, и они относятся к разряду относительных благ. Но как бы то ни было, они являются предметом человеческого обладания, притом таким предметом, овладение которым опосредствуется разумом. Деятельность, направленная на усвоение этих относительных ценностей, образует область «надлежащих» действий; «надлежащие поступки – это те, на которые толкает нас разум: например, чтить родителей, братьев, отечество, любить друзей» (35, 279). Мудрец, поскольку он человек, также причастен к области надлежащих действий; в этом отношении он ничем не отличается от всех прочих людей. Однако способ его действий и в этом случае является принципиально иным.

Надлежащие действия, имеющие своим непосредственным предметом предпочтительные блага, можно предпринимать только ради этих благ, и тогда они приобретают самоцельное значение, из второстепенных становятся первостепенными; тогда человек начинает отождествлять себя, свою нравственную сущность с этими относительными ценностями и попадает во власть иллюзии, будто он может подчинить себе внешние обстоятельства жизни. Но эти же дей-

ствия можно совершать, ясно сознавая относительный характер благ, которые при этом могут быть достигнуты, не связывая слишком многого с их предметным результатом. Добродетель может совпадать с предпочтительными действиями, но ни в коей мере не тождественна им. Она выступает как правильное знание свойственных человеку предпочтительных действий, т. е. предпочтительные действия сами по себе являются не этической ценностью, а только объектом последней. Те жизненные блага, между которыми осуществляется выбор, для добродетельного человека не представляют безусловной ценности, они являются той ближайшей предметной областью, по отношению к которой он обнаруживает свое нравственное качество.

По внешнему рисунку трудно провести различие между «предпочтительными» и «добродетельными» действиями человека. Это можно сделать только тогда, когда наблюдаешь поведение человека достаточно долгое время, что позволяет увидеть мотивы, которые лежат в основе поведения, и установить, каково действительное отношение личности к непосредственному предмету предпочтительных действий – относительным благам. Добродетельный человек ценит прежде всего и по преимуществу свои усилия, направленные на овладение относительными ценностями, но не сами эти ценности. И потому он не будет счастливым или несчастным из-за того, приобрел он или потерял какие-то блага, т. е. свою нравственную сущность он не идентифицирует с целями предпочтительных действий. К примеру, жизнь попавшего в беду друга сама по себе имеет относительную ценность, но абсолютной ценностью являются усилия, направленные на спасение жизни друга, и абсолютная ценность этой деятельности ничуть не будет умалена в том случае, если сама жизнь друга не спасена, но все сделано во имя этого.

Отношение к жизни стоики уподобляли игре. Как в игре с мячом важен не сам мяч, который совершенно безразличен, не является ни благом, ни злом, и не результат игры, а сам ее процесс, та легкость, с которой мы бросаем и ловим мяч, та радость, которая связана с этой свободной игрой, так в жизни важны не ставки, не блага, а ее правила, т. е. отношение к жизни. Отношение это должно состоять в том, чтобы осознанно, разумно и свободно, с легкостью и радостью принимать все предзаданные неумолимой судьбой перипетии жизненных обстоятельств. Серьезность, с которой человек добивается отдельных сопряженных с предпочти-

тельными действиями целей, не должна быть настолько большой, когда неудача на этом пути оборачивается душевной катастрофой. Сказанное относится также к самой жизни, которую, подобно игре, можно прекратить в любую минуту: стоики, как известно, допускали самоубийство, видя в нем выражение свободы человека, а многие из них, в том числе Зенон и Клеанф, сами добровольно ушли из жизни, хотя, правда, и в очень почтенном возрасте. Идеалом отношения к жизни для стоиков был Сократ, который превыше всего ставил свои убеждения и для которого жизнь сама по себе была нечто неизмеримо более низкое по сравнению с ее нравственным содержанием.

Так как добродетельность совпадает с разумным основанием действий, то она тождественна апатии (греч. apatheia – бесстрастие) – состоянию, свободному от страстей. Ведь «страсть (по словам Зенона) есть неразумное и несогласное с природой движение души или же избыточное побуждение» (35, 279). Хрисипп даже усматривает источник страстей в ложных суждениях (так, например, сребролюбие обусловлено предположением, будто деньги – это благо). Наряду с четырьмя уже упоминавшимися выше главными страстями стоики называют массу их разновидностей (так, например, к страху примыкают ужас, робость, стыд, потрясение, испуг, мучение), которые с поражающей тщательностью рассматривают в своих произведениях. Страсти являются врагами добродетели; они свидетельствуют о неправильном отношении к различию между естественным и противоестественным, о неумении осуществить выбор в сфере предпочтительных ценностей. Их поэтому следует не просто умерять, но полностью искоренять. В этом вопросе, пожалуй, более всего в этике стоицизма прослушиваются кинические мотивы: «...кинизм есть кратчайший путь к добродетели...» (35, 282).

Устранение страстей для стоиков не является самоцелью, и они, конечно, не могли бы согласиться с Антисфеном, считавшим, что лучше сойти с ума, чем наслаждаться. Подавляя страсти, они лишь демонстрируют, что нравственные цели их деятельности находятся в иных, более высоких сферах души – в свободном отношении к страстям, в разуме. С этой точки зрения весьма многозначительно понятие добрых страстей, которое мы встречаем в стоической этике. Добрые страсти как раз являются разумными страстями; так, например, «осторожность противоположна страху и представляет собой разумное уклонение...» (35, 281).

Таким образом, стоики не просто переносят добродетель в область мотивов – они возвышают ее над самими мотивами. Добродетель отличается от всех предметно обусловленных, содержательно определенных человеческих целей, будь то потребность тела или социальные стремления. Она не совпадает с тем, что было выделено софистами в качестве второй, культурной, самосозидаемой природы человека. Добродетель – особый, наиболее высокий уровень детерминации поведения, мотив мотивов. Она образует уже как бы третью природу в человеке. Мораль оказывается независимой от эмпирического бытия индивидов во всех его – и природных, и социальных, и культурных – измерениях и, даже более того, определяющей это бытие по той причине, что она выводит человека за его собственные, эмпирически фиксируемые границы, на бескрайний простор космоса.

Этика стоиков, как мы видели, исходит из мысли о неотвратимости всего того, что происходит. Но при этом она оказывается преисполненной необычайной внутренней энергии, высокого оптимизма. Она учит безропотно принимать все, даже самые, казалось бы, неразумные, удары судьбы. Но в ней нет ничего, что можно назвать смирением и что вызывает жалость к человеку. Более того, именно эта покорность судьбе как бы наполняет стоика какой-то особой гордостью. Чтобы понять эту особенность этики стоицизма, мы должны вспомнить еще одно важное положение стоической философии – идею о разумности, благости космоса, о том, что в природе господствует «верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего» (35, 273). Поэтому добродетель, совпадающая в человеке с разумом, связывает индивида с разумом космоса, с благостным смыслом бытия вообще. Она возвышает всеобщего человека над конкретным человеком, гражданина космоса – над эмпирическим индивидом с его телом, семьей, родиной и т. д. В добродетельном человеке, что бы с ним непосредственно ни стряслось, «все совершается согласно с божеством каждого и служит воле всеобщего распорядителя» (там же). Отсюда – его внутренняя сила и стойкость.

Для этики стоиков характерен космополитический взгляд на человека, который свидетельствовал о значительном прогрессе морали. Космополитизм стоиков сочетался с проповедью обязанностей перед собственным народом и государством. Они провозглашают необходимость ставить общее

благо выше личного, активно участвовать в общественных делах. Они выступают против сострадания, жалости, злобы как факторов, ограничивающих практическую деятельность. Их этика – этика сурового долга. «...Послабление, жалость и уступчивость суть ничтожества души...» (35, 283). Стоики дали такое объяснение морали, которое теоретически санкционирует полный разрыв между абстрактными всечеловеческими нормами и фактическими нравами, складывающимися в процессе реальной жизнедеятельности. Стоическая добродетель является поэтому формальной и абсолютной, она не знает степеней; между добродетелью и пороком нет переходов. Нельзя быть более добродетельным или менее добродетельным. Выбор, перед которым находится человек, имеет иную природу: или добродетель, или порок. Ибо можно отстоять от цели на сто стадий или на одну стадию, но и в том и в другом случае цель не достигнута. «...Как палка бывает или прямая, или кривая, так и поступок – или справедлив, или несправедлив...» (35, 284).

Изъяв мораль из эмпирического бытия, стоики вместе с тем приписывают ей неограниченную власть над человеком. С их точки зрения, добродетель в полном и буквальном смысле слова является делом выбора. Возможности морали не ограничены ничем, кроме самой морали. Поэтому стоики рассуждают не о том, что надо сделать, чтобы стать добродетельным, а о том, как действовал бы добродетельный человек. Отсюда – огромная роль понятия мудреца в стоической этике.

Мудрец является воплощенным идеалом, самóй нравственной реальностью в ее стоическом понимании. Мудрец оказывается средоточием всех добродетелей. Он бесстрастен, искренен, лишен притворства, не делает ничего не совместимого с долгом, никогда не печалится, что бы ни случилось, не теряет радостного расположения духа, ничему не удивляется. Он по природе общителен и деятелен, строг, лишен снисходительности, жалости, уступчивости, все принимает спокойно, безразличный к обстоятельствам жизни, он ставит себя также выше всех принятых норм и ограничений, в случае нужды «будет даже есть человеческое мясо...» (35, 282). Один лишь мудрец обладает свободой, ибо «свобода есть возможность самостоятельного действия...» (там же). В этом смысле он является подлинным царем. Мудрец, и только он, живет в согласии с природой, по законам разума. А разум говорит ему, что все в мире фатально предопределено и потому

мир, собственную судьбу надо воспринимать с покорностью. Поэтому «мудрецам принадлежит все на свете» (35, 283). Если будет рушиться мир, мудрец бестрепетно погибнет под его развалинами. Мудрец стоиков приходит к тому же результату, что и мудрец Эпикура, – к безмятежности согласного с собой духа, полной самостоятельности и независимости добродетели от всего внешнего, к смирению и апатии. Только у Эпикура такое состояние является результатом бегства от мира, а у стоиков – следствием безусловной покорности ему.

В идеале стоиков есть, однако, одна особенность, которую никак нельзя назвать его преимуществом. Он по существу антиевдемонистичен. Они не признают никакого другого счастья, кроме добродетели, стойкости духа: «Добродетели довольно, чтобы быть счастливым...» (35, 284). Мораль оказывается силой, стоящей над человеческой личностью и подчиняющей ее себе. Более того, добродетель как принцип может потребовать в качестве жертвы самого индивида. Стоики считают, что и эту жертву мудрец должен приносить с радостью. Возвысив добродетель в ранг единственного истинного блага, противопоставив его живому человеку с его эмпирическими стремлениями и интересами, создав суровую этику долга, стоики объективно зафиксировали тот факт, что в классово антагонистическом обществе мораль подавляет личность.



Зенон

Стоики, правда в неадекватной форме, отобразили еще одну исторически становящуюся черту морали эксплуататорских классов – иллюзорность провозглашаемых ими целей. Мудрец стоиков наделен такими чертами, столь совершенен, что возникает законное сомнение, в силах ли человеческих вообще стать мудрецом. Стоики это сами ясно понимают, они называют мудрецов богоподобными. Их появление – крайняя редкость. Хрисипп, например, говорит, что всего существовало два мудреца, имея в виду, видимо, Сократа и Зенона. Тем самым признается практическая неосуществимость нравственного идеала. Он оказывается журавлем в небе.

Нормативный идеал стоицизма явился одной из устойчивых, заметных тенденций домарксистской этики. Он представляет собой модель поведения в условиях, когда человек потерял власть над обстоятельствами своей жизни, втянут в неуправляемую и чреватую катастрофами социальную стихию, находится в чуждой, враждебной, непонятной среде.

Стоики пытаются ответить на вопрос, что делать человеку, когда он ничего не может сделать, как ему сохранить себя, свою внутреннюю ценность, когда все кругом ломается и рушится. И ответ этот гласит: покориться судьбе, противопоставив ей стойкость, непоколебимость духа, возвысить силу внутреннего человека над слабостью внешнего, не идентифицировать свою нравственную сущность с событийной, предметной стороной бытия, а, напротив, изъять ее из сферы необходимости, замкнуть в себе, не связывать счастье ни с чем, кроме добродетели, добровольно и невозмутимо принимать любой, даже самый неожиданный, оборот жизненных ситуаций. Если человек, полагали стоики, ничего не может сделать с судьбой, то и судьба не может ничего сделать с его нравственной сущностью – не может подчинить себе, сломать, растоптать. В человеке всегда достаточно силы, чтобы гордо и с достоинством нести свою участь, а если того будет требовать добродетель, то бестрепетно уйти из жизни. Стоическая программа является одной из возможных (а для определенных социальных слоев – и наиболее оптимальных) линий поведения в условиях глубоких общественных кризисов и крайних степеней социального отчуждения. Признавая исторически обусловленный и апологетический по отношению к социальной стихии классово антагонистических обществ характер нормативной модели стоицизма, все же следует признать, что она содержит разумный нравственный совет человеку, оказавшемуся перед лицом непоправимой жизненной трагедии.



Хризипп

Таково основное содержание этики стоицизма в том виде, в каком она разрабатывалась старшими стоиками – основателем школы Зеноном из Китиона (ок. 333 – 262 до н. э.), его последователями Клеанфом (330 – ок. 232 до н. э.), Хрисиппом (281/277 – 208/205 до н. э.) и др. В ходе общей эволюции стоической философии существенные изменения претерпевает и ее этика; более того, именно этика в значительной степени определяет саму эту эволюцию. Рассмотрим, что нового в понимание морали внесли представители среднего и позднего стоицизма.

В творчестве Панеция (ок. 185 – 110/9 до н. э.) и Посидония (ок. 132 – 51/50 до н. э.), представлявших Среднюю Стою и перенесших стоицизм на римскую почву, этика теряет первоначальную суровость за счет привнесения ряда

идей Платона и Аристотеля. Панеций смягчил ригоризм этики Древней Стои, как бы вернул стоицизму реалистический античный облик. Введенное им новшество прежде всего состояло в отказе от негативного отношения к естественным потребностям; они составляют, по его мнению, необходимый компонент высшего блага. Как свидетельствует Диоген Лаэрций, «Панэтий[1] и Посидоний не считают, что для счастья довольно одной добродетели, а считают, что надобно и здоровье, и денежные траты, и сила» (35, 284). Панеций провозглашает идею единства, совпадения нравственно-прекрасного и полезного. «Он, – читаем мы у Цицерона, – часто доказывает, что действительно не бывает ничего полезного, которое в то же время не было бы нравственно-прекрасным, и ничего нравственно-прекрасного, которое в то же время не было бы полезным, и говорит, что жизни людей еще не поражал бич более тяжкий, чем мнение тех людей, которые разграничили эти понятия» (74, 132). По пути компромисса с действительной жизнью и включения в этику утилитарных мотивов он идет настолько далеко, что допускает случаи, когда можно защищать не правду, а правдоподобное. Добавления Панеция, разумеется, не отменяют саму стоическую нравственную установку, а скорее примиряют ее с традиционным для античной этики нормативным содержанием, придают ей бóльшую конкретность и ситуативность. Речь шла о том, чтобы высокомерно-равнодушное отношение к хаосу жизни дополнить стремлением организовать и дисциплинировать этот хаос.

На Панеция большое влияние оказали этические идеи Аристотеля. Это можно усмотреть уже в формулировке самой этической цели. Жить добродетельно означает жить соответственно разуму – такова основа стоического морального учения. Панеций расширяет ее, замечая, что человеческий разум не тождествен разуму совершенного мудреца. Доступно блаженно-мудрое состояние человеку или нет – это открытый вопрос. Мудрец существует как идеал, регулятивный принцип. Наряду с высшей целью, доступной только мудрецам, есть еще цель, соответствующая ограниченным возможностям человека, а именно тому решающему обстоятельству, что его разум сосуществует с неразумно-животным началом. В случае человека можно говорить только о стре-

[1] Имя философа Panaetii получило в русской транскрипции разное звучание; мы пользуемся написанием, закрепленным в Философской энциклопедии (см. 219, *4*, 204).

млении к мудрости. Высшая цель есть добро, и, как завершенный разум, оно всегда одно. Что же касается человеческой цели, то здесь имеются различия и градации, так как степень разумности индивидов, а именно характер связи их разума с собственными влечениями, различна.

Как и высшее благо, добродетель также имеет двойное значение. «Панэтий говорит, что есть две добродетели – умственная и действенная...» (35, 274). Можно предположить, что он разделяет добродетель на теоретическую и практическую. Под теоретической добродетелью мыслится познание, культивирование знаний. Практическая добродетель в свою очередь подразделяется на добродетель в отношении других – следование долгу, культивирование справедливости, готовность ко всему ради всеобщей пользы – и добродетель в отношении себя – внутренняя стойкость, умеренность, порядочность и т. д. «Все *нравственно-прекрасное*, по Панецию, бывает четырех видов: 1) познание истины и искусство; 2) справедливость и государственная добродетель; 3) возвышенная твердость души; 4) порядочность, скромность и умеренность всего поведения человека. Все эти четыре вида нравственно-прекрасного связаны и переплетены между собой, однако каждый из них предполагает нравственный долг особого рода» (169, 668). А. Ф. Лосев правильно подчеркивает, что Панеций дает расчлененное представление о нравственном долге. И действительно, в этике Панеция большое внимание уделяется учению об обязанностях. Представление об этом учении можно получить по сочинениям его ученика Цицерона, в частности по трактату «О дружбе (Лелий)», где широко используются сочинения Панеция (см. об этом 267), а также по трактату «Об обязанностях». В этом последнем Цицерон, в частности, пишет: «Обязанности, о которых я рассуждаю в этих книгах, стоики называют «средними»; они касаются всех людей и находят себе широкое применение; многие постигают их по доброте своей натуры и благодаря своим успехам в учении. Однако обязанность, которую стоики называют «прямой», совершенна и безусловна и, как говорят, «удовлетворяет всем числам»; ее может достичь один только мудрый человек» (74, 127). Если учесть, что Цицерон принимал стоицизм прежде всего в редакции Панеция, то можно предположить, что здесь воспроизводится именно точка зрения последнего.

В соотношении добродетелей, как и в соотношении обязанностей, решающей является теоретическая добродетель,

добродетель мудрости. От нее зависят остальные. Панеций остается просветителем, в разуме он видит морально организующую силу. Как ни привлекательна такая позиция, она в эпоху начавшегося заката рабовладельческого общества, усиливающейся неустойчивости, хаотичности, иррациональности общественных структур, отчуждения индивидов (в том числе свободных граждан) от государства была малоперспективной. Духу времени более отвечала позиция Посидония, который соединил стоическое учение с философией Платона и ввел в этику элементы мистицизма.

Этической проблематике Посидоний уделял первостепенное внимание, видя в ней смысл философствования. Философию он уподоблял «живому существу, именно: физическую часть – крови и мясу, логическую – костям и мускулам, этическую – душе» (цит. по: 64, *1*, 64). Из общефилософских предпосылок его этики отметим основную идею платонизирующего стоицизма о разумной целесообразности мира, который является и миром идей, и огненной пневмой; отсюда делается вывод о мировой симпатии, о родстве всех вещей и явлений в мире, поскольку они пронизаны единым вездесущим огнем. Важно также усвоить психологические основания этического учения Посидония. Душа человека состоит из вожделения, воли и разума, которые суть ее силы, а не части. Силы эти являются разными выражениями огненно-разумного дыхания, а место их жительства – сердце. Ни одну из сил человеческой души нельзя назвать неразумной, ибо все они являются воплощением мирового огня-разума. Однако разумны они на разный манер. Наиболее адекватной является, если можно так выразиться, разумность разума, которая воплощается в добродетели знания, понимаемой и как знание всего, истины, и как знание добра и зла, того, что следует выбирать и чего избегать. Всеобщий стоический принцип жизни, согласной с природой, уточняется как такая иерархия душевных сил, где верховное, господствующее место принадлежит разуму. Однако другие силы души имеют свои собственные добродетели, которые по происхождению и значению относительно самостоятельны и которые можно считать неразумными только в смысле непричастности к знанию; за этими пределами они разумны и в смысле причастности к мировому разуму, и в смысле способности следовать основанным на истинном знании прави-



Посидоний

лам. Если разумная способность выражает истину-добро, то волевая – мужество и справедливость, а вожделеющая – умеренность.

Посидоний много внимания уделял рассмотрению страстей. Он преодолевает их однозначно-интеллектуалистское толкование, отступая тем самым от взглядов первых стоиков, сводивших страсти к «суждениям». Для Посидония они являются самостоятельной реальностью, результатом действия вожделения и воли. В человеке есть семя зла и семя добра. Весь вопрос только в том, какое из них произрастет. Счастье не состоит в одной умственной добродетели. Оно требует также здоровья, достатка, силы, требует умеренности в страстях, не полного их искоренения, что невозможно, а подчинения страстей разуму. Мудрец в хрисипповском смысле, как полная автаркия (греч. autarkeia – самоудовлетворение), есть, по мнению Посидония, нечто превышающее человеческие силы. А мудрец, понимаемый как уравновешенность, достигаемая на основе следования требованиям разума и умерения страстей, есть вполне доступная человеку цель. Причины, в силу которых этот идеал мудреца все-таки неосуществлен, носят непринципиальный характер. Это вопрос времени или, говоря точнее, правильного культивирования добродетели.

Добродетели можно научиться, что достигается не только в ходе обучения наукам, но и путем формирования привычек. Она есть дело воспитания. Посидоний придает важное значение общению. В его учении наблюдается последовательная цепь рассуждений: от мировой «симпатии» к ценностной реабилитации неразумных душевных сил и отсюда – к утверждению нравственно формирующей роли общения. Общение может быть стимулом к очищению и катализатором зла. Все зависит от того, с кем общаешься.

Панеций и Посидоний пытаются примирить стоическую этику с опытом жизни, рассмотреть ее как способ самоосуществления личности. В общеисторической перспективе эти попытки были обречены на неудачу; стоицизм был реакцией на переход от уюта полисной организации общества к дисгармонии крупных военно-бюрократических государств, и он был историчен, жизнен как раз в той части, в какой являлся «нереалистичным», отличался от этических учений Платона или Аристотеля. Поздние стоики, прежде всего римляне Сенека (ок. 5 до н. э. – 65 н. э.), Эпиктет (ок. 50 – 140 н. э.), Марк Аврелий (121 – 180 н. э.), интересуются главным обра-

зом вопросами морали и остаются равнодушными к физике и логике. Они возвращаются в этике к первоначальной стоической версии, но с существенными и весьма многозначительными изменениями. В этой связи можно указать по крайней мере на четыре момента.

Во-первых, согласно сочинениям поздних стоиков, ведущими чертами в человеке являются не гордость, достоинство, уверенность и внутренняя непоколебимость, а скорее слабость, ощущение ничтожности, растерянность, надломленность под ударами судьбы. Философы, как и раньше, призывают покориться судьбе. Но они покоряются ей не с тем величественным вызовом, который позволяет, например, в случае необходимости играючи расставаться с жизнью, а плача и сокрушаясь. Хотя в их сочинениях идея абсолютно доброго, разумного, божественного начала в мире сохраняется, она не имеет уже прежней нормативной действенности. Иррациональность, жестокость, порочность непосредственных проявлений бытия в моральном плане в отличие от ранних стоиков уже не понимаются как выражение разумности, благости космоса в целом. У позднего стоика нет уверенности, что разрушение его дома укрепляет здание вселенной. Пессимистические мотивы у Эпиктета выражены сильнее, чем у Сенеки, и достигают особенно впечатляющей силы в устах философствующего императора Марка Аврелия: «...река – все телесное, слепота и сон – все душевное; жизнь – война, пребывание на чужбине, а воспоминание – то же, что забвение. Что может сопутствовать нам? Одно и единственное – философия. Она в том, чтобы беречь от глумления и от ран живущего внутри гения, того, который... принимает, что случается или уделено... ожидает смерти в кротости...» (50, 12); «Постоянно помышляй о самых разных людях самых разных занятий и самых разных народов, что они умерли... О них обо всех помышляй, что давно уж лежат. А что им в этом плохого?» (50, 35).


Марк Аврелий

Во-вторых, поздние стоики не только плачут, они еще молятся. Они обращают взоры на небеса, ищут спасения свыше, предаются религиозным переживаниям. У римских стоиков нет еще идеи грехопадения, радикальной испорченности человека. Они остаются античными мыслителями в том смысле, что связывают добродетель в целом с разумной сущностью человека и признают нравственную суверенность

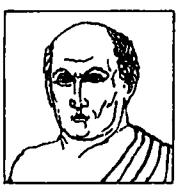
личности. Но в этих пределах они в максимальной степени вводят мотивы смирения, искупления, спасения, подготавливая тем самым почву для христианского переворота в этике. Если бы люди, говорит Эпиктет, могли усвоить мысль, «что бог – отец и людей и богов, то я думаю, что в их мыслях о себе не было бы ничего неблагородного и низкого» (80, 1975, № 2, 216). Один из важнейших его этических императивов состоит в том, чтобы воспевать бога, «славословить и перечислять его милости» (80, 1975, № 2, 234). И совсем по-христиански звучит Эпиктетово обращение к богу: «Ты хочешь, чтобы я еще существовал? Я буду существовать как человек свободный, как человек благородный, как захотел ты. Ты ведь создал меня неподвластным помехам во всем моем. Но больше я тебе не нужен? Да будет тебе во благо!» (80, 1976, № 1, 244). Единственную надежду человека он видит в том, чтобы вериться богу, чтобы «то, что бог хочет» человек и «сам... хотел, и чего бог не хочет, этого и сам он не хотел» (80, 1976, № 2, 204).

В-третьих, в позднестоической этике усиливаются индивидуалистические мотивы. В теоретическом плане идея вселенской, космополитической общины сохраняется, но в отличие от ранних стоиков она в нормативной части дополняется не требованиями долга, а призывами к самоизоляции от порочного мира. «Печаль другого – это чужое...» – говорит Эпиктет (80, 1976, № 1, 239). «Свернись в себя самого», – призывает Марк Аврелий (50, 38).

В-четвертых, в позднем стоицизме значительно усиливается моралистическое начало, моралистическое восприятие мира в целом, а идея ухода от земных дел в нравственное самосовершенствование становится одной из самых основных. Для Зенона и его учеников мораль представляла собой некую плоскость, параллельную реальному жизненному процессу и не пересекающуюся с ней. Событийная сторона человеческого бытия развертывается однозначно и находится вне моральных оценок. Древнего стоика не может ничто смутить или возмутить в мире, на то он и стоик. У римских стоиков мораль уже пересекается с миром, погружается в него; они не остаются безропотными перед лицом судьбы, а, напротив, воспринимают действительность сугубо моралистически, возмущаясь и негодуя. «Люди повсюду ищут наслаждений, – пишет Сенека, – каждый порок бьет через край. Жажда роскоши скатывается к алчности; честность в забвении; что́ сулит приятную награду, того не стыдятся. Челове-

ка – предмет для другого человека священный – убивают ради потехи и забавы; тот, кого преступно было учить получать и наносить раны, выводится на арену голый и безоружный: чтобы развлечь зрителей, с него требуется только умереть» (65, 235).

Мораль, с точки зрения Сенеки и других поздних стоиков, совпадает с милосердием, человеколюбием, состраданием, жалостью, благоговейным отношением к другим людям, в том числе рабам. «Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если вспомнишь, что и над тобой, и над ними одинакова власть фортуны» (65, 77). «Но вот другой вопрос – как обращаться с людьми? Что нам делать? Какие давать наставленья? Чтобы щадили человеческую кровь? Какая это малость – не вредить тем, кому должно приносить пользу! Великая, конечно, слава для человека – быть милосердным к другому человеку! Поучать ли нам, что тонущему надо протянуть руку, заблудившемуся – указать дорогу, с голодным – поделиться хлебом? Когда я кончу перечислять все, что следует делать и чего избегать? Ведь я могу преподать одно короткое правило о том, в чем человеческий долг: «Все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, – едино: мы – только члены огромного тела. Природа... вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что́ правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло, чем претерпевающий, по ее велению должна быть протянута рука помощи»» (65, 237 – 238).



Сенека

Но как возможна любовь к человеку, если реальные – экономические, политические и другие – отношения между индивидами основаны на вражде и ненависти? Верный своему моралистическому настрою, Сенека отступает от интеллектуализма стоической этики и говорит об ощущении добра, которое сохраняется даже у крайне порочных индивидов, о чувстве совести как недремлющем и самом строгом судье человеческой личности; он придает огромное значение воле к добру, полагая, что «желание стать добродетельным – полпути к добродетели» (65, 62). Выходит, что мораль – это не только внутреннее отношение к реальности в целом, но и некий кусок самой реальности, особое, к тому же самое сокро-

венное, свойство человеческой природы. Отсюда делается вывод о необходимости укреплять и развивать это свойство, противопоставлять его силу силе других – житейских, прагматических – мотивов, о необходимости нравственного самосовершенствования личности. Человек может и должен укреплять себя в добродетели, развивать свои нравственные возможности, и сделать это он может только сам, обращаясь к самому себе, укрепляя свое нравственное чувство и сознавая тщетность, пустоту, никчемность всех земных пристрастий. Как достигнуть высшего блага, задается вопросом Сенека. И отвечает: «Не через Пенинский или Греческий хребет, не через пустыни Кандавии; не нужно будет объезжать ни Сирты, ни Сциллу с Харибдой,– хоть все это ты и проделал ради жалкой прокураторской должности... Не деньги сделают тебя равным богу: у бога ничего нет; не сделает и претекста: бог наг; не сделает ни молва, ни уменье показать себя, ни имя, известное всему народу: бог никому не ведом, многие думают о нем дурно – и безнаказанно; не сделает толпа рабов, таскающих твои носилки по всем дорогам в городе и на чужбине: величайший и могущественнейший бог сам всем движет. Не сделает тебя блаженным ни сила, ни красота: и то и другое уступает старости. Нужно искать нечто такое, что не подпадает день ото дня все больше под власть, не знающую препятствий. Что же это? Душа, но душа непреклонная, благородная, высокая. Можно ли назвать ее иначе как богом, нашедшим приют в теле человека?» (65, 59).

Конечно, можно сказать, как это делает Гегель и многие другие историки философии, что, перекочевав на римскую почву, стоицизм теряет теоретическую строгость и нравственную энергию. Но эта эволюция, на наш взгляд, была глубоко закономерной. Если на первом этапе стоицизм создал теоретическую конструкцию, объясняющую противопоставленность абстрактной морали действительным нравам, то на поздней стадии он выявляет ту меру действенности, которой обладает эта абстрактная мораль. Она, абстрактная, эмансипировавшаяся от мира мораль, оказывается действенной в форме морализирования – такой жизненной позиции и такого мироощущения, которые, с одной стороны, отвергают безнравственную действительность, а с другой – примиряют с ней, переводят общественную активность в план индивидуального, религиозно окрашенного самосовершенствования.

3. СКЕПТИЦИЗМ

Этика скептицизма образует неразрывное целое с эпикурейской и стоической этикой, как и они, видит источник нравственности и счастья в самосознании индивида, а цель жизни – в независимости и самотождественности индивида, в покое и невозмутимости духа. Более того, это общее для всей послеаристотелевской античной философии настроение получает в скептицизме не только новое обоснование, но и своеобразное завершение. У Эпикура атараксия является следствием отклонения от мира, у стоиков – результатом покорности неумолимой судьбе. И в том и в другом случае счастье оказывается определенным способом отношения к внешней действительности и в этом смысле зависит от нее. Скептическая точка зрения имеет один существенный новый момент. Природа в ее истинной сущности нам неведома, мы не можем сказать ни того, что в ней царит всепроникающая необходимость, ни того, что необходимость дополняется случайностью и свободой. И этот скептический взгляд на различные доктрины, претендующие на истинное объяснение мира, оборачивается благом, ибо показывает, что источник невозмутимости заключен в самой силе разума.

Ищущие какую-нибудь вещь, говорит Секст Эмпирик, или утверждают, что нашли ее, или отрицают возможность ее нахождения, или же упорствуют в ее отыскании. Соответственно этому он подразделяет философские школы на догматическую, утверждавшую, что истина найдена (киренаики, Эпикур, стоики); академическую, полагавшую, что истину вообще нельзя воспринять (последователи Клитомаха, Карнеада и другие академики), и скептическую, которая еще ищет. Именно сам этот поиск, скептическое упорство, недовольство разума приводят к этической цели.

Основателем скептицизма является Пиррон (IV – нач. III в. до н. э.), от которого не осталось никаких сочинений и о котором очень мало достоверных сведений. Его ученик Тимон (ок. 320 – 230 до н. э.), известный отчасти сохранившимися до наших дней язвительными стихами философского содержания, характеризует учителя как воплощение скептического этического идеала, как человека, который сумел

> ...сбросить с шеи ярмо пустомысленных мнений софистов и отрешиться от уз обмана и всяческой веры...
>
> (35, 353)

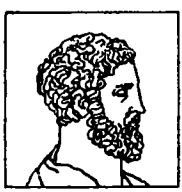
Основным литературным представителем скептицизма является живший уже в нашем летосчислении философ и врач Секст Эмпирик (2-я пол. II – нач. III в.), труды которого содержат систематическое изложение скептической философии, в том числе и этики. При всей оправданности сомнений по поводу того, в какой мере сочинения Секста Эмпирика могут быть источником скептического учения времен Пиррона (ведь их отделяют друг от друга почти шесть столетий), следует заметить, что историк этики в этом отношении находится в сравнительно благоприятном положении. В отличие от логико-гносеологических проблем этическая основа скептицизма, видимо, мало подверглась изменению. И та черта, которую Тимон считает специфичной для этики Пиррона, а именно свобода от воображения, остается также определяющей характеристикой морального идеала, который обосновывается у Секста Эмпирика.

Суть философии скептицизма передают три сформулированных Тимоном вопроса: какова природа вещей? как мы должны к ним относиться? какую мы получаем выгоду из такого отношения? Ответ на эти вопросы кратко резюмируется в трех словах: непознаваемость, воздержание, невозмутимость.

Исследуя природу вещей, скептицизм убеждается, что всякому положению можно противопоставить другое, столь же основательное, как и первое. Собственно говоря, все содержание скептицизма и сводится к тому, чтобы по каждому вопросу формулировать противоположные, т. е. альтернативные, борющиеся между собой и взаимно исключающие друг друга, тезисы и доказывать, что они равносильны с точки зрения достоверности и недостоверности. Поскольку это удается, то человеку следует признать непознаваемость мира как позитивную программу и воздерживаться от суждений. ««Воздержание от суждения» есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем...» (64, *2*, 209), оно тем отличается, например, от состояния сомнения, неуверенности, обычного незнания, что здесь отсутствует само стремление, само желание к познавательной определенности. Если в состоянии сомнения ум не знает, что выбирать, то в состоянии воздержания он знает, что не надо ничего выбирать. Воздержание для скептика обладает достоверностью, его нельзя считать вынужденным состоянием, на которое ум обрекается в силу своей слабости, напротив, оно является позитивным выводом испытующего

мир ума, его высшим знанием. Если результатом сомнения или незнания является смятение, растерянность, сожаление, неудовлетворенность и т. п., то следствием воздержания является спокойствие, невозмутимость, полная внутренняя удовлетворенность. Точнее говоря, состояние воздержания есть одновременно состояние душевного покоя.

Традиционная для античной философии идея о зависимости счастья от успехов познания является с точки зрения скептицизма заблуждением. Во-первых, говорят скептики, философы не очень далеко продвинулись в постижении истины и их мнения на этот счет сильно расходятся между собой. Во-вторых, если бы даже и удалось найти истину, то это не только не приблизило бы нас к счастью, но, напротив, удалило бы от него. Истина есть нечто всеобщее, выходящее за рамки самопознающего индивида и подчиняющее его себе. Индивид оказывается рабом по отношению к истине, он или сожалеет о том, что не обладает ею, или боится лишиться ее. И в том и в другом случае его душа находится в возбужденном состоянии. Познавательный оптимизм оборачивается душевной смутой.


Секст Эмпирик

Иное дело – скептическая позиция. «Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым. Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены. Так и скептики надеялись достичь невозмутимости путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом» (64, *2*, 213).

Здесь существенно то, что связь между воздержанием от суждений как гносеологической концепцией и невозмутимостью как моральным идеалом является случайной, найденной сугубо эмпирически. Скептики, как известно, были крайне осторожны в способе выражения и сознательно избегали таких утверждений (типа «все ложно»), которые содер-

жали бы свое собственное отрицание. И в данном случае рассмотрение перехода от познавательного скептицизма к состоянию душевного покоя в качестве необходимого, теоретически обоснованного явно противоречило бы идее воздержания от суждений. Однако не только логических ловушек боится скептицизм. Он одновременно стремится избежать той пустоты, бессодержательности, на которую неизбежно обрекается этика внутреннего самоудовлетворения. В самом деле, о состоянии невозмутимости, душевного покоя ничего нельзя сказать, кроме того, что оно равно самому себе. Оно лишено внутренних различий, конкретного содержания. Когда же скептики выдвигают положение, что невозмутимость является случайно обнаруженным и неожиданным следствием воздержания от суждений, то они тем самым переносят акцент на воздержание от суждений. Возвращаясь к сравнению Секста Эмпирика, можно заметить, что тот, кто хочет сохранить свою тень, должен прежде всего и исключительно думать о сохранении своего тела.

Собственное содержание скептической этики состоит в том, чтобы релятивировать наши знания о благе, счастье, справедливости, добре и т. д., лишить их какой-либо познавательной определенности. Мораль в этом отношении ничем не отличается от других вещей, о ней также возможны взаимоисключающие по содержанию, но равнозначные с точки зрения достоверности суждения. Именно этого не понимала интеллектуалистически ориентированная этика. Прежде всего скептики обрушиваются на традиционный для античной этики познавательный оптимизм, на стремление найти общезначимые, независимые от субъекта, неизменные понятия. Такие понятия, как полагают они, являются фикцией. Если бы в самом деле существовало благо по природе или зло по природе, т. е. истинное благо или истинное зло, то они были бы благом и злом для всех, подобно тому как огонь, будучи согревающим по природе, согревает всех. В действительности же представления различных народов и различных людей о благе, зле и безразличном весьма отличаются друг от друга. Кроме того, фактическое благо разных индивидов различно: то, что полезно одному, вредно другому. Содержание десятого тропа скептиков *, более всего связанного с вопросами нравственности, и состоит в том, чтобы противопо-

* Десять так называемых скептических тропов – аргументов против возможности точного знания – были сформулированы Энесидемом из Кноса (I в. до н. э.). См. 35, 357–360; см. также 64, *2*, 239–242.

ставить обычай обычаю, закон закону, поведение поведению, догму догме, верование верованию, обычай закону, поведение догме и т. д. Скептики показывают, что реальная нравственная жизнь представляет собой многообразие фактов, взаимно отрицающих друг друга.

Наконец, с точки зрения скептиков, нельзя считать случайностью, что философы высказывали по данному вопросу весьма противоречивые положения. Они были едины в том, что благо суть нечто полезное, а зло – вредное, но это нельзя считать определением блага, подобно тому как ржание нельзя считать определением лошади. Нужно знать, что́ есть благо, зло, безразличие не в их акциденциях, а сами по себе, по сущности. По этому вопросу в предшествующей философии царил полный разнобой. Диагноз скептиков точен: отрицательные результаты философской этики обусловлены ошибочностью самой исходной установки – стремлением понять мораль как абсолютную надындивидуальную сущность. Следовательно, заключают они, знание о морали, как и вообще любое знание, по существу невозможно.

Если бы оно и было возможным, то не являлось бы необходимым, так как практическая деятельность связана с ощущениями. Само стремление к положительному этическому знанию с точки зрения скептицизма надуманно, ложно, более того, если бы такое знание было возможно и необходимо, оно было бы лишним. Необходимость найти твердое, устойчивое содержание этических понятий философы связывают с достижением счастья, спокойствия и невозмутимости духа. В действительности же все обстоит наоборот. Если кто-нибудь почитает нечто за благо, то он находится в постоянной тревоге, стремясь или к приобретению данного блага, или к его удержанию. «Не уловивши блага, он будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном» (64, *2*, 26). То же самое можно сказать по поводу зла. Скептицизм приходит к заключению, что «нельзя счастливо жить тому, кто предполагает существование каких-либо благ или зол по природе» (64, *2*, 27).

Скептики отрицают саму возможность существования науки жизни, ориентирующей в вопросах добра и зла. Если допустить ее существование, рассуждают они, то данная наука, т. е. разум, будет или отличаться от изучаемых ею благ, или совпадать с ними. Допустим, что наука жизни и ее предмет отличны друг от друга. Всякая наука познает реальные пред-

меты, а так как благо и зло не имеют реального статуса, то не может быть и никакой науки о них. Если же, говорят далее скептики, наука жизни не отличается от благ, наукой о которых она является, и разум сам по себе есть благо, то и в этом случае получается некая бессмыслица. Ведь предполагается, что предмет науки существует до самой науки. Поэтому «если разум есть наука о самом себе, то он должен существовать раньше себя самого. Следовательно, и в этом случае необходимо сказать, что не существует науки о жизни» (64, *2*, 38).

Воздержание от этических суждений само по себе оборачивается благом для личности. Люди страдают не только от испытываемых ими тягостных ощущений, но также от сознания того, что это плохо. Что касается первичных страданий, то они являются неизбежными, и здесь задача состоит в том, чтобы, руководствуясь непосредственным опытом, прежде всего соблюдая умеренность, каким-то образом смягчать отрицательные ощущения. Скептик в этом отношении ничем не отличается от обычного необразованного человека. Что же касается вторичных страданий, то они вполне могут быть преодолены. Когда индивид считает нечто дурным (например, голод или какой-нибудь гражданский закон) и это нечто выпадает на его долю, то он чувствует себя подавленным, ущербным и глубоко страдает. Он страдает также и тогда, когда обладает тем, что, с его точки зрения, является хорошим (материальное благосостояние, здоровье и т. д.), ибо в этом случае он угнетен сознанием возможной или неизбежной потери того, чем он владеет. Причина его страданий в обоих случаях – это его мнение о том, что нечто является дурным, а нечто – хорошим. От такого рода страданий полностью освобождает скептическая позиция, согласно которой нет ничего ни дурного, ни хорошего. «...Цель скептика – невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем» (64, *2*, 212). Именно благодаря тому, что дух не дает себя увлечь сладкими иллюзиями мудрости, выявляет проблематичность любых философски обосновываемых жизненных идеалов, он находится в спокойном, ровном, блаженно-беззаботном состоянии.

Несомненная заслуга скептицизма состоит в том, что он раскрыл решающую роль непосредственно-эмоциональных механизмов в нравственном поведении. Мораль и в самом деле является формой, в которой индивид и общество осоз-

нают свое социальное бытие, выражают свое действительное положение, и в этом отношении она суть нечто совершенно иное, чем познание; мораль, как и сама жизнь, принимается людьми не потому, что она истинна, рационально обоснована; напротив, индивид и общество считают истинной, рационально обоснованной ту мораль, которую они практикуют. Среди индивидуально-психологических сил, управляющих нравственным поведением, решающая роль принадлежит чувствам, результирующим непосредственный опыт. Скептики исходят из того, что человек может в практическом поведении обходиться без направляющей роли познающего разума, и свою задачу видят в том, чтобы релятивировать и тем самым лишить практической ценности этические выводы и суждения. Однако было бы совершенно неверным считать, что скептики занимают антиинтеллектуалистскую позицию в этике.

Античный скептицизм не тождествен агностицизму. Последний отрицает возможность разумного познания объективного мира. Скептики же, напротив, полагают, что разум всесилен и может для каждого положения найти противоположение. Собственно говоря, все содержание скептической философии состоит не в обсуждении вопроса о возможности познания, а в конкретных поисках противоположений во всех сферах знания. Скептицизм борется против оформившегося, застывшего, самодовлеющего интеллектуализма; он утверждает вечный поиск, вечное недовольство разума. Он отмежевывается и от тех, которые говорят, что нельзя найти истину, и от тех, которые утверждают, что нашли ее. Скептики называют себя ищущими, они за непрерывный поиск. Они утверждают интеллектуализм более высокого свойства – подвижный, беспокойный, отрицающий самого себя. Этот диалектический интеллектуализм скептиков применительно к этике обернулся дискредитацией разума как репрессивной инстанции в индивиде, средства его самообуздания. Задача этического разума состоит в том, чтобы постоянно опровергать самого себя, не давая застыть никакому определению, и тем самым эмансипировать реального индивида от своего сковывающего влияния, обеспечить ему полную свободу действий. Это не отбрасывание этического интеллектуализма, а борьба с ним на его же собственной почве, преодоление интеллектуализма интеллектуальными же средствами, т. е. придание ему новой формы. Скептическая этика исходит из убеждения, что разум имеет нравственно регулирую-

щее значение только как самоотрицающий разум. Более того, согласно скептикам, человек тогда и счастлив, когда разум находится в постоянном поиске и беспрерывно разрушает свои собственные построения, когда он по каждому вопросу может выставить противоположные суждения.

Античная этика в лице Семи мудрецов начинает с того, что выдвигает разум в качестве гарантии нравственного образа действий и выставляет в качестве идеала личность, обуздывающую, укрощающую свои склонности. Она в лице скептиков завершается тем, что полностью дискредитирует моральную роль разума и в качестве идеала выдвигает индивида, абсолютно свободного от сковывающего воздействия мнений, воображения. Тогда, когда этика стояла на точке зрения полисной морали, обосновывала примат общественного интереса над индивидуальным, она сводила добродетель к разумности. Тогда же, когда этика счастье понимает как свободу от оков регламентирующего разума, она рассматривает индивида изолированным от общества. Античная этика как бы мечется между двумя крайностями: обоснованием общественного статуса морали за счет нивелирования реального индивида или утверждением конкретного индивида за счет отрицания социальной сути морали. В той мере, в какой она исходит из идеи нравственной самоценности индивида, его права на блаженство (а это было особенно свойственно и составляло сильную сторону послеаристотелевской этики), в ней неизбежно развиваются асоциальные мотивы. Мораль понимается не как форма общественной связи между людьми, а как выражение независимости индивида от природы и общества, как свидетельство его абсолютности, самотождественности. Объективно это означало, что моральная суверенность личности невозможна при наличных социальных условиях в классово антагонистическом обществе.

4. НЕОПЛАТОНИЗМ

Четвертой моделью этического неприятия действительности, возникшей в условиях упадка рабовладельческого общества, кризиса нравственных ценностей классической античности, явился неоплатонизм. Основатель и основной представитель этого учения – Плотин (204/205 – 270). Философия и этика неоплатонизма представляют собой новый вариант этического идеализма Платона, они рисуют образ человека, нравственная цель которого состоит в отрицании чувственного,

природного и социального, мира, в «очищении» души с целью приобщения к области вечного и потустороннего, в таком упоении мышления самим собой, которое переходит в состояние мистического экстаза, некоей сверхинтеллектуальной эйфории.

Плотин создает многоступенчатую модель бытия. Началом всего является единое – единство, потенция всех вещей; то, от чего все зависит, но само не зависит ни от чего; внутренняя граница и мера всего существующего: «Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все – его...» (7, *1(1)*, 549). Оно подобно солнцу. Будучи совершенным, единое эманировало, как бы перетекло, изошло, выпало, перелилось через край и образовало другое, которое, взирая на само себя, приобрело определенность в качестве ума. Если единое есть покоящееся бытие, абсолютная сущность, то ум представляет собой ее созерцание; это та же первооснова, которая видит самое себя. Здесь мысль и предмет мысли совпадают. Но ум также переходит в другое, создает себе подобное, которое есть душа. Итак, существуют три нисходящие ступени, три ипостаси: единое, ум, душа.

Единое, порождая из себя ум, а потом душу, само не убывает, сохраняет изначальную полноту и завершенность, подобно тому как реки, наполняя озеро, сохраняют свое полноводье, как снег, распространяя холод, сам остается холодным, как источник света, освещая окружающее, сам не становится темнее. Таково же отношение ума к душе. И сама душа никуда не убывает. Если бы начало разделилось, говорит Плотин, то все уничтожилось бы и ничего не могло возникнуть; «поэтому везде происходит сведéние к единому, и в каждой отдельной вещи есть нечто единое...» (7, *1(1)*, 552). Ведь мир образует единый организм, единую сущность; каждая точка мира имеет непосредственную связь с единым и через его посредство – с каждой другой точкой.

Иерархия ступеней неоплатонического бытия есть в то же время иерархия ценностей: «Выше всех тел – сущность души, выше всех душ – мыслительная природа, выше всех мыслительных субстанций – единое. ...Единое и благо тождественны» (61, 37–38) – так пишет Прокл (известный неоплатоник V в.) в «Первоосновах теологии». Единое как абсолютное начало есть в то же время абсолютное добро. Соответственно ум и душа образуют субстанции второго и третьего рангов. Все эти три ипостаси суть благо, сферы света, добра.

Если бы процесс остановился на этом, говорит Плотин, то вообще не было бы никакого зла. Но есть еще четвертая, последняя ступень – материя, чувственная вселенная. Материя, с точки зрения мистически мыслящего философа, – это нечто несуществующее, некое другое существующего, своего рода гипотетический постулат. Основная характеристика материи, ее определенность состоит в том, чтобы быть противоположностью добра. Материя не содержит в себе ничего от добра, она – зло.

Человек является комбинацией единого и материи, он похож на купальщика, который по пояс погружен в воду, а остальной частью выдается из нее. Поскольку человек обладает ощущениями, аффектами, он представляет собой тело, освещенное душой, некое подобие, отражение души. А как существо, способное к представлениям, мышлению, интуиции, он есть душа. Душа подразделяется у Плотина на мировую душу, которая, давая жизнь, сама остается сверхприродной (не мир имеет душу, а душа имеет мир), и единичные, в том числе человеческие, души, которые частью сверхприродны, а частью погружены в тело. Единичные души являются сколками нераздельной мировой души. Они сводятся к мировой душе, как в Народном собрании все сходятся в одном решении, как многие глаза сходятся на одном предмете. Так человек включен в мир ума, связан с единым. «Мы не отрезаны [от этого единого] и не отделены [от него], даже если вторгшаяся природа тела и привлекла нас к себе...» (7, *1*(*1*), 552). Человек подобен в этом отношении гомеровскому Гераклу, образ которого в аду, а сам он находится среди богов.

Будучи двойствен по своему положению в космосе, человек причастен и добру и злу. Он не может быть добром, которое тождественно единому, и не может быть злом, которое, как материя, абсолютное отсутствие добра, есть возможность. В нем, как говорится, белое и черное перемешаны, он является серым. Человек бывает добрым (мера обладания добром) и злым (мера отсутствия добра).

Такова нарисованная Плотином общефилософская картина мира, этическая заданность которой очевидна. Поэтому, когда неоплатоники выводят из нее свое моральное учение, они действуют подобно фокуснику, вытаскивающему из-за пазухи голубя, которого он туда предварительно спрятал. Этическая цель человека – пройтись по ступеням бытия в обратном порядке, в направлении единого до полного

слияния с ним. Возможность такого возвращения обеспечена тем, что высшее, порождая низшее, само остается неизменным и представлено в каждой точке бытия. Человек, с точки зрения неоплатоников, сохраняет связь с единым и стремится «туда», к подлинной отчизне, истинному отцу, туда, где абсолютное добро, бог. «При этом мы лучше существуем, когда обращены к нему, и там – наше благо... Там и успокаивается душа, чуждая зла, вернувшись в место, чистое от зла. Там она мыслит, и там она бесстрастна... и это для нее начало и конец, начало – потому что она оттуда, и конец – потому что благо находится там, и, когда она туда прибывает, она становится тем, чем она, собственно, и была. А то, что здесь и среди этого мира, есть [для нее] падение, изгнание и потеря крыльев» (7, *1*(*1*), 552 – 553).

По мнению Плотина, существуют четыре класса добродетелей, овладение которыми ведет к искомой цели, высшему благу: практические, аскетические, теоретические, мистические. Прокл, по свидетельству его ученика Марина, подразделял добродетели на естественные, нравственные, общественные, очистительные, умозрительные, боготворческие. Первые три группы добродетелей Прокла соответствуют практическим добродетелям Плотина. Добродетели и у того и у другого мыслителя обозначают определенные стадии (уровни, ступени) нравственного совершенствования, возвышения личности.

На первой ступени человек регулирует, обуздывает чувственно-практическую деятельность, подчиняет ее определенной мере, что достигается через практические (гражданские, собственно нравственные) добродетели, основой которых являются разумность, мужество, благоразумие, справедливость. Эти добродетели переплетены с аффективной, чувственной основой человека, и душа еще смотрит вниз, на тело, которое она освещает.

Полного очищения, освобождения от тела душа достигает на следующей ступени благодаря аскетическим добродетелям: разумности, перешедшей в чистую интуицию; бесстрашию (мужеству), доведенному до готовности к отделению души от тела; благоразумию, ставшему бесстрастием; справедливости как изгнанию из души других кумиров, кроме разума. Мудрец, как говорит Плотин, будет стремиться сохранить здоровье, но он не пожелает вовсе освободиться от болезней; сам философ, по свидетельству его ученика Порфирия, «всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном

облике...» (35,427). На этой стадии душа обращается к самой себе, становится безгрешной.

Третья ступень есть ступень философско-теоретической, созерцательной деятельности, когда душа уже смотрит вверх, достигает второй ипостаси – ума. Поднявшись на нее, человек поднимается высоко, но еще не на самую вершину. Красоты, любви и диалектики – этих духовных форм, которыми овладевает человек на первых трех ступенях, – достаточно, чтобы выйти за пределы земного *я*, их недостаточно, чтобы преодолеть свою универсально-мировую самость.

Это достигается на четвертой ступени – ступени уподобления богу, когда человек непосредственно созерцает бога, сливается с ним, из множества единого становится единством многого, наполняется «небесным эросом». Путь к этому – мистический экстаз, который вообще-то нельзя описать в строгих рациональных понятиях, ибо он представляет собой послерациональную стадию (отсюда и мысль Плотина, что можно быть бессознательно счастливым); это – своего рода восхищенное, полностью удовлетворенное, абсолютно успокоившееся, все собой заполнившее мышление, соприкосновение с богом всем существом, каждой частичкой, превращение мыслящего в само мышление, святого в саму святость, любящего в саму любовь. В этом состоянии человек созерцает себя «пребывающим в свете, полным умопостигаемого света, скорее же самим светом, чистым, необременительным, легким, ставшим богом, вернее, сущим богом, воспламенившимся в то мгновение и как бы погасшим, если тяжесть вернулась опять» (7, *1(1)*, 554).

Очень трудно (по крайней мере нам, рационально мыслящим людям XX в.) идентифицировать мистический экстаз неоплатоников – это пострациональное, сверхумное состояние – с эмпирическими фактами человеческой жизни. Вряд ли здесь речь идет о таких бессознательных состояниях, как сон, эпилепсия и т. п., или о духовном подъеме, сопровождающем творческую деятельность на определенных, наиболее интенсивных стадиях. Какое-то представление о состоянии мистического экстаза могут дать Плотиновы сравнения с опьянением от вина, с любовным упоением. Речь, по-видимому, идет о состоянии, подобном любви, но достигаемом не на чувственной основе, а на основе религиозно ориентированной мыслительной деятельности и потому свойственном мистическим натурам. Как пишет Порфирий, «Плотин близок был этой цели – ибо сближение и воссоединение

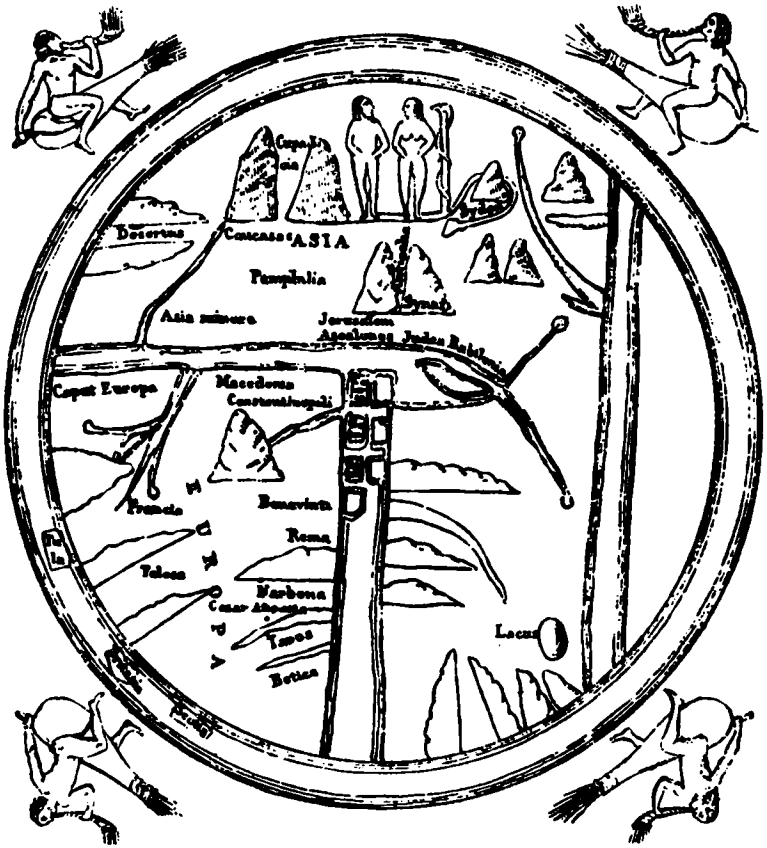
с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости (т. е. за 6 лет. – *Авт.*) он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной» (35, 438). Сам Порфирий к 68-летнему возрасту пережил состояние мистического экстаза только один раз.

Такова в самых общих чертах стройная – пожалуй, даже слишком стройная, чтобы быть правдоподобной, – этическая система неоплатонизма. Она содержит в себе ряд таких черт, которые являются отступлением от античных образцов и объясняют огромное, превалирующее влияние неоплатонизма на христианское понимание морали. Это моральная дискредитация, отрицание чувственного бытия, отождествление зла с материей; рассмотрение высшего блага, абсолютного добра как единого бога; мистифицирование процесса морального самосовершенствования, в котором иррациональное состояние оказывается более высоким, чем рациональное; интерпретация морального развития человека как процесса сугубо духовного (очищения души) и индивидуального (не случайно Плотин, так много заимствовавший из этики Платона, остался равнодушным к ее социально-реформаторской части).

И все-таки этика неоплатонизма как тип теории остается продуктом античной эпохи. И дело вовсе не в том, что Плотин не был христианином, а в самом существе дела. Можно указать на две очень важные, коренные идеи этики неоплатонизма, которые воздвигали принципиальную преграду между нею и собственно религиозной этикой средневековья. Во-первых, единое (бог) очень сближено с человеком, непосредственно представлено в нем (отсюда столь частое в истории философии и этики пантеистическое восприятие неоплатонизма). Во-вторых (и это самое главное), человек в своих нравственных усилиях остается суверенным субъектом, он может, хотя и крайне редко, добродетельностью своих действий добиться возвращения к единому и воссоединения с ним. В этом духе, видимо, можно понять слова Плотина, который в ответ одному набожному человеку, предложившему пойти вместе в храм, сказал: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним» (59, 431). И тогда, когда в жизнеописаниях неоплатоников боги обнаруживают особую благосклонность к людям, ведущим добродетельную жизнь, это является не просто выражением могущества богов, а прежде всего свидетельством силы и заслуг человека. Следует доба-

вить, что названные выше средневековые черты морального учения неоплатонизма вписаны в контекст античного мироощущения. Так, например, этический иррационализм Плотина не противостоит этическому интеллектуализму, а продолжает его, является высшей формой интеллектуальной деятельности, своего рода суперинтеллектуальностью. В целом этика неоплатонизма остается интеллектуально-оптимистической этикой добродетельной личности.

Античная этика отличается удивительной раскованностью мысли. Это обнаруживается не только в богатстве теоретических решений, но и в разнообразии нормативных моделей поведения. В ней были сформулированы едва ли не все возможные образцы нравственного совершенства личности: евдемонизм, стремление к счастью как к высшей ценности (Демокрит, Аристотель); гедонизм, этический культ чувственных наслаждений (Аристипп); кинизирующий аскетизм, сведение потребностей к природной первооснове (Антисфен, Диоген); волюнтаризм, своеволие «сильной» личности (младшие софисты); морализирующий интеллектуализм, отождествление добродетелей и знания (Сократ); созерцательно-духовная деятельность (Платон); внутренний покой (эпикуреизм); внутренняя стойкость (стоицизм); внутренняя невозмутимость (скептицизм); нравственно-очистительный аскетизм (неоплатонизм).



ЧАСТЬ ВТОРАЯ

СРЕДНЕВЕКОВЬЕ



Разрушение классического полиса лишило этику древности животворного источника. С возникновением огромных государственно-политических объединений, в особенности с появлением мировой Римской империи, ее основные идейные установки подверглись глубокой деформации. Как мы видели, в послеаристотелевский период этика как теоретическое исследование отрывается от политики. Философы ищут некую особую область бытия, где человек все еще может обнаружить свою нравственную суверенность; так появляется Эпикурова самоизоляция от мира в форме дружеских союзов, космополитизм стоиков, самодовлеющий интеллектуализм скептицизма, мистический антимир неоплатонизма. Эмпирия жизни с игрой страстей и интересов была изъята из этики – отдана на откуп практическому благоразумию или вообще стала предметом отрицания. Сфера добродетели сужается до внутренней духовной установки, которая не находит соответствующего выражения во внешнем рисунке жизни и потому уже, как правило, не совпадает со счастьем. Добродетель перестает быть действенным принципом поведения, становится своего рода идеальной точкой отсчета, достижение которой доступно лишь мудрецу и является крайне редким исключением. Этика приобретает салонно-аристократический характер, обнаруживает тенденцию к бессодержательной и бессильной моралистике.

Новая эпоха, которая зарождалась в недрах античности, – эпоха средневековья требовала другого понимания предмета этики: перехода от понимания морали как совокупности добродетелей к ее пониманию как системы объективных надындивидуальных норм. Исторически этот переход оказался связанным с религиозным осмыслением морали. Если кратко, в двух словах, выразить суть переворота в этике, связанного с переходом от античности к средневековью, то он состоит в том, что этика стала религиозной. Ее судьба на многие столетия оказалась сопряженной с монотеистической религией – христианством.

Глава I

РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: НОРМАТИВНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАМКИ



Моральное содержание христианства противоречиво, что явилось выражением противоречивости его социальных детерминаций. Христианство стало духовным убежищем и выражением интересов различных, в том числе противоположных, классов.

Первоначально оно дает выход настроениям угнетенных, является идеологией низов, находится в оппозиции к официальному римскому обществу. «...Христианство, – писал Ф. Энгельс, – возникло как движение угнетенных: оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов» (1, *22*, 467). Жестокой эксплуатации, многократно усиленной мощной бюрократической государственной машиной, развратившимся нравам, безысходности существования и в материальном и в духовном плане угнетенные низы противопоставили элементарную и, как оказалось, достаточно эффективную социальную силу – общинные формы жизнедеятельности. Непосредственной причиной, стимулировавшей возникновение и быстрое распространение христианских общин, которые были в первую голову потребительскими, явилась необходимость борьбы с массовой, гибельной по своим масштабам и возможным последствиям нищетой. С этой злободневной задачей они справлялись неплохо: евангельский рассказ о том, как пятью хлебами были накормлены много тысяч человек, как раз передает веру в колоссальные возможности общинных организаций. Но не только этим определялась их жизненность и внутренняя сила.

Общины были основаны на равенстве, взаимной поддержке и полном доверии своих членов друг к другу. Вот как описывается общинная практика первых христиан в «Деяниях святых апостолов»: «У множества же уверовав-

ших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее... Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян. 4, 32; 34). Практика первых христианских общин как раз позволяет выявить здоровую плебейскую основу моральной концепции христианства, ее первоначальный, глубоко скрытый за последующими наслоениями идейный пласт, который выражал интересы угнетенных. Эту концепцию необходимо рассмотреть в контексте общинной практики первых христиан.

1. ЕВАНГЕЛЬСКАЯ МОРАЛЬНАЯ ДОКТРИНА

В первом письменном документе христианства – «Откровении Иоанна Богослова» Иисус Христос появляется как носитель карающей справедливости, беспощадный мститель. Мотив мести встречается и в более поздних произведениях Так, евангельский Иисус говорит, что он принес на землю не мир, а меч. Злом, которое подлежало безусловному истреблению, были богатство («Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут». – Матф. 6, 19), беззаконие, насилие, эксплуатация человека человеком, социальное неравенство («...вы знаете, что князья народов господствуют над ними и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так...». – Матф. 20, 25), национально-племенная рознь («Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех...». – Рим. 10, 12). Словом, все те общественные отношения, которые составляют кровь и плоть классового общества, «сатанинской» Римской империи.

Положительная программа отверженных, но непокорных христиан имела значительно менее конкретный характер, чем их гнев. Внешним требованиям – юридической казуистике, политическим нормам, предписаниям традиционной религии, нравам и обычаям – они противопоставляли простой закон человеческого сердца. Иисус учит «не как книжники и фарисеи» (Матф. 7, 29), а как человек, знающий некую сокровенную, глубокую и безусловную истину. Знаменитая Нагорная проповедь, содержащая моральную суть христианства, кончается известным нравственным правилом: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так посту-

пайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Матф. 7, 12)[1].

Христианское мужество очень похоже на стоическое; христианство уводит людей из внешнего мира во внутренний, оно просто-напросто убегает от суровой действительности. Это бегство было, конечно, выражением бессилия по отношению к чудовищному прессу эксплуатации, о чем мы еще будем говорить. Но не только. Оно вместе с тем обозначило новые моральные горизонты общества.

Мораль заявляет претензии на абсолютность, на роль той единственной силы, которая способна придать человеческим отношениям гармонический, достойный характер. Это была форма, в которой угнетенные массы выразили свое право на историческое суждение, отношение к коренным вопросам общественного устройства. Логика здесь простая и убедительная: если подлинные законы человеческого бытия – не те сложные, темные, запутанные формулы, которые насаждают фарисеи и прочие книжники, а те, провозглашаемые Иисусом Христом простые истины, которые каждый может «вычитать» в собственном сердце, то, следовательно, каждый индивид, сколь бы ничтожным, никудышным с официальной точки зрения он ни был, может и должен брать на себя ответственность за «правду» и «кривду». С этой точки зрения моральный абсолютизм, безусловность моральных критериев оценки социальной действительности, то, что можно назвать моральным мировоззрением, при всех исторически обусловленных и идеологически усиленных преувеличениях есть определенная и достаточно важная ступень общественной свободы.

Отчужденным формам общественной связи первые христиане противопоставили любовь, призванную не просто дополнить, обогатить существующие нравы и привычки, а заменить их. Любовь, которая изначальную спаянность индивидов противопоставляет всем возможным различиям между ними, которая заставляет человека отдать ближнему последний кусок хлеба, стала животворной основой общинной орга-

[1] Здесь опять формулируется так называемое золотое правило нравственности, которое иногда по недоразумению считается библейским. В действительности оно возникает вне религиозной традиции (как указывалось выше, оно встречается уже у Фалеса и Гесиода), а по своему содержанию носит общечеловеческий, гуманистический характер. Более подробно о золотом правиле нравственности, в том числе и о его интерпретациях в истории этики, см. 129.

низации. И именно в этом качестве она возвышалась до универсальной нравственной связи. Она подчиняет себе все другие – имущественные, интеллектуальные и прочие – человеческие ценности. «Если имею *дар* пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что *могу* и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ишет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 2 – 11). Этот панегирик любви апостола Павла позволяет понять всю противоречивость христианской морали. Здесь следует различать два момента. Во-первых, провозглашение любви в качестве ключевого нравственного принципа. Во-вторых, идею первичности основанной на любви морали по отношению к бытию.

Отождествление морали с любовью явилось значительным шагом вперед по сравнению с античностью, где мораль сводилась к совокупности личностных добродетелей. Оно было более адекватным существу дела, точнее передавая тот факт, что мораль есть общественная связь между людьми. Кроме того, сведение морали к непосредственности чувств, ее деинтеллектуализация, было движением в направлении расширения социальной базы, ее демократизации. Если мораль есть любовь, значит, она имманентна человеку, дана независимо от его общественного статуса, имущественного положения, уровня образованности и других социально или природно детерминированных свойств. Вместе с тем абсолютизация любви до уровня определяющего основания бытия направляла социальную активность масс в ложном направлении, перенося решение всех человеческих проблем во внутренний план, в план морального совершенствования.

Военно-бюрократическая государственная машина Римской империи «уравняла» представителей различных социальных слоев и этнических групп в их бесправии, объективно способствовав тем самым их сплочению. Проповедь принципа любви означала признание равенства людей в их притязаниях на достойную и счастливую жизнь, морального равенства. Христианство, по выражению В. В. Соколова,

стало «*религией абстрактного человека*» (205, 13), а его мораль обрела общечеловеческую форму. Идея равенства людей, их всемирного гражданства встречалась и в античной этике. Вспомним софистов или стоиков. Но там она была одним из элементов теоретических рассуждений, своеобразной точкой отсчета. Во всяком случае эта идея никогда в античной этике не приобретала нормативного смысла, хоть сколько-нибудь сопоставимого с требованиями умеренности или дружбы. В рамках христианского мировоззрения, соединенная с принципом любви, эта идея стала ведущей нормативной установкой и приобрела форму, доступную для широких масс населения. Правда, идея морального равенства имеет в христианстве предельно абстрактный вид, она не учитывает конкретных социальных и этнических различий, а, напротив, противостоит им в качестве абсолютного императива и в этом смысле лишена действенности. Поэтому справедливо будет сказать, что христианство в такой же мере искажает идею морального равенства людей, в какой и способствует ее проникновению в массовое общественное сознание.

Общинная практика первых христиан, духовным оружием которых стала этика любви, была если не историческим парадоксом, то по крайней мере исторической случайностью. С точки зрения основной тенденции общественного развития ее следует признать боковым ответвлением. Правда, в каких-то экстремальных обстоятельствах, при крайнем разрушении сложившихся хозяйственных и государственно-политических механизмов, общинная организация может оказаться единственно возможной, а потому и неизбежной формой выживания, подобно тому как только родовой строй позволил человечеству продержаться в условиях минимальной обеспеченности жизненными средствами, отсутствия производственных гарантий существования. Но это особый вопрос социальной истории. Первые христиане были людьми, которые потеряли надежду обеспечить свое существование через посредство официально санкционированных форм деятельности и потому объединялись в своего рода антиобщество. На их деятельности, как и на их мировосприятии, лежит печать отчаяния, безнадежности. Выражается это прежде всего в том, что свой идеал они связывают с внечеловеческой силой – Иисусом Христом. Именно он, сын божий, должен осуществить чудо славного царства, где не будет ни бедных, ни богатых, ни войн, ни смерти, ни необходимости трудиться в поте лица, где «ни плача, ни вопля, ни болезни

уже не будет...» (Откр. 21, 4), а одно лишь довольство, радость, вечное блаженство. Христос предстает как зримое воплощение социальных иллюзий, хилиастических ожиданий угнетенных, большей частью деклассированных масс. Моральные законы открыты богом, в этом доказательство их истинности, в этом же несомненная гарантия их реализуемости. Христианская мораль есть мораль религиозная, в ней моральные надежды завершаются верой в бога. Объяснения следует искать в том, что христианство было порождено не столько революционной борьбой, сколько неспособностью угнетенных классов Римской империи организовать такую борьбу. Всесилие Христа дополняет и продолжает бессилие трудящихся. Принципиальный теоцентризм христианской морали имел, однако, и иные, более существенные причины. Здесь мы подходим к вопросу о второй, и основной, линии социальной детерминации христианства.

Если обездоленные слои римского общества видели в монотеистической религии идеологию общинной жизни, главным образом этику любви, то эксплуататорские классы нуждались в ней как средстве закрепления своего господства, хотя, правда, и не сразу осознали все ее выгоды. Не наша цель – рассматривать, как христианство постепенно теряет оппозиционный характер, довольно скоро становится легальной, а затем и официальной религией государства. Нам важно подчеркнуть, что это происходит одновременно с разложением христианских общин, в ходе которого выхолащивается их уравнительно-демократическая сущность. Они начинают строиться по образу и подобию официального общества, в них выделяется привилегированный слой служителей религиозного культа, которые властвуют духовно, а отчасти и экономически над основной массой верующих. В соответствии с неравноправным характером отношений и для их гарантии христианская община модифицируется в самостоятельный институт, который по степени отчужденности от конкретных индивидов вполне сопоставим с государственной машиной, а по коварству методов закабаления значительно ее превосходит. Возникшая как альтернатива классовой структуре общества, христианская церковь лишь усугубила отношения эксплуатации и сама стала мощным средством классового угнетения. История работает основательно: она подчинила искреннюю социальную фантазию христианской морали своему развитию, пролегавшему через частнособственнические, классово антагонистические форма-

ции, блестяще показав тем самым, как она умеет любое добро превратить в зло. Содержание христианской религии меняется таким образом, что она становится незаменимой идеологией эксплуататорских классов.

В чем выражается эксплуататорская сущность христианского мировоззрения? В том прежде всего и решающим образом, что оно дает такое толкование человеческого бытия, личности и истории, которое позволяет перевести общественный протест в план морального возмущения, а реальную борьбу за социальное освобождение подменяет обещаниями справедливости в потустороннем мире. Христианская религия позволяет выпустить «пар» социального возмущения, оставляя нетронутыми сами отношения эксплуатации. Достигается это в существенной мере благодаря морализирующему отношению к действительности, совершенно неправомерному расширению роли и возможностей морали. Идея о примате морали перед бытием, которая, как мы отмечали, была обусловлена слабостью угнетенных масс, оказалась одновременно установкой, выражающей интересы эксплуататорского класса. Именно она получила прежде всего закрепление и обоснование в Библии. Суть библейской этической концепции можно резюмировать в следующих положениях:

1. Бог создал мир и является его животворной сущностью. Весь мир развивается из него, и он же остается его непосредственным управителем. Бог – абсолютное творческое начало. Но не только. Бог является одновременно высшей целью мира, его сокровенным смыслом. Все, что ни создает бог, он создает для себя: «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36), и только он один заключает в себе причину, норму и цель своей деятельности. Все остальные создания лишены такой автономности, они существуют благодаря богу и для бога. Человек не составляет исключения. «...Живем ли – для Господа живем; умираем ли – для Господа умираем...» (Рим. 14, 8).

Идея бога как морального абсолюта не только выражает морализирующее отношение к действительности, обозначая такое совершенство, перед которым кажутся ничтожными все прочие цели и желания. Она является вместе с тем обоснованием благодушного оптимизма в оценке действительности: поскольку мир создан богом, управляется им и направляется к нему, то он благ, по сути своей глубоко гармоничен, и эта конечная добрая основа бытия оправдывает отдельные про-

явления зла или по крайней мере примиряет с ними. Представление о боге как моральном синтезе мира в значительно большей мере стимулирует примирительно-пассивное, благодушное отношение к социальной действительности, чем критическое. История религиозной идеологии это доказывает с несомненностью.

2. Человек, будучи одним из творений бога, является вместе с тем существом привилегированным. Он подобен богу. Это выражается в том, что человек создан свободным и высшая цель – служить богу – выступает для него как долженствование. Именно в той мере, в какой человек сам может выбрать бога, он уподобляется богу как абсолютной личности. Но эта способность добровольного следования заповедям бога есть всего лишь возможность; она существует лишь в принципе. Она характеризует сущность, назначение человека, но не его актуальное состояние.

Человек подобен богу, но не одинаков с ним, ибо является чувственным, земным, смертным существом. Его эмпирическое, природно-социальное существование выступает как грех. Вся жизнь человека, ищущего своего собственного земного счастья, является подлежащей отрицанию греховностью. То, что говорится о первом человеке, об Адаме, есть характеристика человека как такового. Человек, согласно логике христианства, предназначен служить богу, но он сам захотел стать как бог, и в этой гордыне, претензии на моральную суверенность заключается источник всех его бедствий, корень зла вообще. Человек, таким образом, в своем реальном, эмпирическом существовании не таков, каким он должен быть, согласно своему назначению. Преодоление этого несоответствия, возвращение к своей якобы подлинной сущности и составляет содержание моральных усилий человека.

Мораль христианства выводится из несоответствия существования сущности. Такое объяснение является более точным, если иметь в виду обособление морали от мира (с возникновением христианского монотеизма это обособление и соответственно раздвоенность моральной жизни достигли как раз предельной формы). Античный взгляд, рассматривавший мораль в контексте человеческого стремления к счастью, не придавал столь существенного значения факту разрыва между принятыми моральными ценностями и реальными нравами. Религиозная антропология с ее представлением о внутренней разорванности человека глубже выра-

зила своеобразие нравственного бытия индивидов в классовом обществе.

3. Может ли человек силой собственной активности реализовать свое сущностное предназначение? Оказывается, нет. Причина в том, что человек греховен, и греховен безнадежно. Как социально-природное существо он отделен от бога пропастью, которую ему не дано перейти. Человек может спастись только благодаря богу. Выражением такого божественного вмешательства считается появление Иисуса Христа. Образ Христа – свидетельство единения человека с богом и одновременно признание того, что такое единение возможно только благодаря богу. Это – важный момент, ибо он показывает, что религиозная мораль выходит за рамки возможностей человека, оказывается областью принципиального долженствования. Христос – это зримый образец моральности в христианском понимании, воплощенный идеал. Следование богу выступает как следование Христу. Как с Адама началось грехопадение, так с Иисуса Христа начинается возрождение, ибо он указывает путь к спасению. Чему же учит Иисус Христос?

4. Высший и единственный смысл своего существования Иисус видит в боге-отце. Собственно, тот перелом, то «чудесное» превращение, означавшее смерть ветхого человека и рождение нового, и состоял в полном осознании того, что человек живет не для себя, а для бога. «Не как я хочу, но как Ты» (Матф. 26, 39); «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его...» (Матф. 6, 33) – такова суть, внутренний нерв провозглашенного и реально практиковавшегося евангельским Иисусом идеала. Это в сущности первая и единственная заповедь его этики. Христос призывает своих учеников оставит мат и отца, дочерей и сыновей, ибо в сердце того, кто стал на путь обновления, спасения, не должно быть места ничему и никому, кроме бога. На вопрос, какова наибольшая, наиважнейшая заповедь, Иисус отвечает: «...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Матф. 22, 36 – 40).

Любовь к ближнему является отражением любви к богу. В ближнем и через ближнего человек любит бога. Отсюда и требование любить всех. Если же человек любит избирательно, одним платит добром, другим – злом, он берет на се-

бя прерогативу бога, полагая, будто сам может решать, что справедливо и что несправедливо. В послании Павла римлянам говорится: «...будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу *Божию*. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12, 18 – 19). Если человек гордится тем, что он иудей, и презирает эллинов, то это означает, что этнические различия приобрели для него слишком большое значение и заменили в его душе бога. Если раб или иной угнетенный преисполняется ненавистью к господину, значит, он пребывает во власти иллюзии, будто не у бога, а здесь, на земле, он может обрести блаженство. Кто слишком любит деньги и держится за них, тот создает себе нового кумира. Словом, любовь к ближнему во всех ее проявлениях есть не что иное, как любовь к богу.

Любовь, которая, казалось, была первоначально провозглашена в качестве противовеса отчужденным формам связей между людьми, на самом деле оказалась их изощренной апологией, стала новым аргументом в пользу старых ненавистных порядков: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога»; «...надобно повиноваться не только из *страха* наказания, но и по совести» (Рим. 13, 1; 5).

2. ОПРАВДАНИЕ РОЛИ ЦЕРКВИ – ВАЖНЕЙШАЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Христианство складывалось постепенно, вбирая не только противоречивые социальные настроения, но и различные религиозные представления народов, оказавшихся под гнетом Римского государства. Как и всякое общественное течение, которое не было инспирировано «сверху», а рождалось спонтанно, оно характеризовалось многообразием идейных поисков. Библейский канон морали также не появился в готовом виде, он выкристаллизовался в столкновении различных позиций, был выбран из множества вариантов. Почему победила именно та моральная доктрина, которую мы знаем по Библии, в чем ее преимущество и в чем недостаток других, отвергнутых интерпретаций нравственного содержания христианства? Ответа на эти исключительно важные для понимания средневековой этики вопросы следует, на наш взгляд, искать в земных целях церкви, интере-

сах духовенства как особого социального слоя. Процесс формирования христианства как идеологии и процесс его институционализации связаны между собой, и связаны совершенно определенным образом: интересы церкви в решающей мере предопределили «кристаллизацию» христианского мировоззрения, завершившуюся в IV в. утверждением основных догматов вероучения и текстов так называемых священных книг, составивших Новый завет.

Церковь по сути дела является очень эффективным, а в определенные эпохи, как, например, в феодальном обществе, и всесильным инструментом эксплуатации масс. Но ее эксплуататорская сущность глубоко скрыта за внешней социально-опосредствующей ролью, за попытками подняться над враждой людей и интересов. Церковь выступает своего рода буфером между враждующими социальными силами – роль, которую она играет тем более правдоподобно, что она и в самом деле обеспечивает синтез и преемственность духовной жизни общества в условиях феодально-политической раздробленности, войн и разрух. Чтобы выполнить эту задачу обеспечения социального мира при сохранении всех тех причин, которые делают такой мир невозможным, церковь переносит акценты с политических, экономических и других практических проблем на проблемы религиозные и нравственные. Она предлагает превращенную, перевернутую систему приоритетов и ценностей, где моральное начало не только первично по отношению к практически-утилитарным мотивам, но и, что особенно важно, якобы может обнаруживать свою действенность независимо от социально-практических решений.

Церковь смещает направление общественной активности людей, переводит ее в план рафинированных нравственных поисков, оторванных от борьбы за переустройство социальных отношений. Она претендует на роль земного представителя небесной благодати, придает своему существованию нравственно-религиозный смысл, рассматривая себя как царство Иисуса Христа на земле. Будучи на самом деле проводником воли господствующего класса и сама являясь нещадным эксплуататором, церковь изображает себя как посредника между человеком и богом, приписывает себе морально-спасительную функцию. Это делает ее изощренным, исключительно коварным орудием духовного закабаления трудящихся. Церковь насаждает иллюзию, будто она образует особую общину, особый град, как скажет Авгу-

стин – град божий, который противостоит скверне земного града – бытующим в реальном обществе жестоким, бесчеловечным порядкам и нравам – и без которого христианская драма спасения не может иметь счастливого исхода.

Объективное положение церкви, ее основная социальная функция в классово разделенном обществе предъявляют совершенно определенные требования к религиозной идеологии. Говоря о церкви, мы имеем в виду, разумеется, не безличную систему организаций, отношений, функций, а прежде всего общественный слой (духовенство), который олицетворяет этот сложный социальный институт, гарантируя его постоянное воспроизводство. Церковь кровно заинтересована в такой интерпретации религиозных мифов, которая выражает морализирующее отношение к действительности и оправдывает ее роль духовного пастыря людей, незаменимого посредника в вечном человеческом стремлении к счастью.

Ключевым и наиболее трудным в плане приведения религиозной идеологии в соответствие с интересами церкви был вопрос о характере отношений бога и человека. Церковь нуждается в догмате единства божественной и человеческой природы, понимаемого не в переносном, символическом, а в прямом, непосредственном значении слова. Без этого нельзя обосновать идею «спасения», внушить массам моральную надежду. А если «спасение» невозможно и человеческое существование беспросветно, то зачем тогда нужна церковь? Отсюда вытекает неприемлемость для церкви рационализирующих истолкований религиозных мифов.

Весьма характерно, что не получило официального идеологического закрепления то истолкование истории Христа, которое предложили гностики. Они фактически персонифицировали абстрактные платоновско-пифагорейские понятия. Так, с точки зрения одного из крупнейших гностиков, Василида, от нерожденного отца родился Нус, от него – Логос, от Логоса – Суждение, от Суждения – Мудрость и Сила, от них – доблести, начала и ангелы и т. д. Гностицизм не только усложняет христианское мировоззрение, переводя его в проторенное русло античного интеллектуализма, что само по себе являлось нежелательным, ибо сужало социальную базу возникающей религии и противоречило ее претензиям на массовое распространение. Опаснее, с точки зрения церкви, было другое: гностицизм придает христианским идеям, в том числе мифу об Иисусе Христе, символическое значе-

ние, истолковывает их в рамках мистического учения о знании.

Между идеальным божественным миром и миром предметно-человеческим находятся некие начала (согласно Валентину – 30, а по Василиду – 365), назначение которых не в том, чтобы соединить, а, наоборот, в том, чтобы разъединить, отдалить их друг от друга. Но если в самом деле человек полностью отделен от бога и боговозвышение для него невозможно, то зачем тогда нужна церковь? Ведь церковь связывает свое существование с Иисусом Христом как богочеловеком, а всю свою могучую власть оправдывает тем, что предписываемые ею ритуалы и нормы являются единственным путем спасения.

При всей фантастичности гностических концепций они являлись родом знания, и их понятия были все еще достаточно содержательными, предметными, чтобы стать конструкциями мировоззрения, уводящего от действительности. Вообще понятийный язык, даже основательно мистифицированный, не очень годился для сплочения людей, интересы и положение которых сильно отличались друг от друга, приходили в столкновение. Этим целям более соответствовала туманность морализирующего, эмоционально-образного мышления, в рамках которого границы желаемого и действительного обозначены не столь резко. Гностическая интерпретация христианской мифологии была с точки зрения интересов церкви недостаточно моралистической.

В гностицизме была еще одна принципиальная для него идея, которая находилась в диссонансе с земными задачами церкви. Это идея двух начал в мире, возвышенного и низменного, доброго и злого, Христа и демиурга. Она была свойственна также манихейству, которое все пронизано мыслью об изначальной и постоянной противоположности света и тьмы, бога и дьявола и которое с момента возникновения (середина III в.) стало одной из основных христианских ересей. Этический дуализм находился в противоречии с идеей всемогущества бога, как мировоззренческий принцип напоминал о противоположности классов. Идея извечности борьбы бога и дьявола таила в себе взрывоопасные для церкви следствия: если мир не отличается изначальной благостью и зло в нем занимает столь ж. фундаментальное место, что и добро, если дьявол так же силен, как и бог, то возможно ли вообще спасение человека? И какую надежду в этом случае может предложить церковь? Получается, что

сути бытия не столько соответствует опосредствующая, умиротворяющая роль церкви, сколько позиция борьбы, открытой схватки с социальным злом.

Мы видим, что резкое разведение земного бытия и божественного, как и вообще такое понимание предмета, которое лишает человека надежды, не могло устроить церковь. Но ее не могла устроить и противоположная точка зрения, которая сближает земной и божественный миры, утверждает безмерный оптимизм. Ведь церковь становится излишней и в том случае, если спасение индивида полностью зависит от него самого. Поэтому догмат о греховности человека так же необходим, как и догмат о его богоподобии. Именно поэтому было отвергнуто арианское толкование мифа о Христе.

Александрийский пресвитер Арий (ум. в 335 г.) рассматривал Иисуса Христа не как единосущего богу-отцу, а как подобносущего. Суть дела состояла в том, что Иисус Христос из бога низводился до уровня его создания. Получалось, что Иисус Христос является лишь лучшим из людей. Следовательно, всё, чего достиг он, может достичь и любой человек, человек может даже праведностью своей жизни добиться усыновления богом-отцом. Церковь осознала кроющиеся в арианстве опасности и неоднократно осуждала это учение, пока оно окончательно не исчезло в конце V в. Однако предлагаемое арианством толкование христианского учения, суть которого состоит в возвышении человека до уровня субъекта, способного самостоятельно решать собственные проблемы, не было окончательно истреблено; на протяжении всего средневековья дух арианского учения оставался источником оппозиционных ересей.

Когда религиозно-моральное мировоззрение стало догмой церкви, со всей остротой встал вопрос о способах обеспечения ее действенности. На этапе возникновения христианства религиозное вдохновение и моральные надежды масс были прямо сопряжены с общинной практикой, радикальной оппозицией классовому строю и обладали непосредственной мотивационной силой. Позже, когда произошло отчуждение церкви от верующих и она стала орудием эксплуатации трудящихся, ситуация изменилась: религия в значительной мере стала навязываться извне. Чтобы придать регулятивную действенность своим нормативным представлениям, церковная идеология помимо психологического внушения, эмоционально-эстетического воздействия, устрашения и т. д. должна была еще мобилизовать механизм саморегуляции,

духовного самопринуждения личности. Для этого она должна была оправдаться перед разумом, опереться на систему рациональных суждений, перевести свое содержание на философский язык, который в тех конкретных условиях мог быть только языком греко-римской античности. Поэтому если, с одной стороны, философия вынуждена была приспосабливаться к господствующей в духовной жизни христианской догме, то, с другой стороны, само христианство нуждалось в философии. Без философии ему трудно было бы закрепиться в общественном сознании в качестве верховной, все себе подчиняющей силы. Ведь философия в течение тысячелетия задавала тон и норму духовной жизни. Особо надо заметить: речь шла не о том, чтобы дополнить религию философией, и тем более не о том, чтобы проверить религию философией, а о том, чтобы усилить религию философией.

Рационально-теоретическое обоснование христианского вероучения означало прежде всего обоснование «истинности» моральных догм, которые составляют основную и существенную часть его содержания. Поэтому в рамках складывающейся христианской философии этика занимает одно из центральных мест.

Глава II

ПАТРИСТИКА



Эпоха патристики представляет собой первый опыт философствования в жестких, заранее заданных христианством нормативно-идеологических рамках. Раннехристианские мыслители и религиозные деятели, так называемые отцы церкви, отличались античной философской образованностью и признавали одновременно святость Библии, ее безусловную мудрость. Основная проблема, с которой они неизбежно столкнулись, была проблема связи человека и бога, которая в философско-гносеологической проекции выступала как проблема соотношения разума и веры, а в философско-этической – соотношения предопределения и свободы воли. Предстояло найти такие мыслительные и поведенческие парадигмы, которые не только переводили бы христианскую мифологию на язык привычных, традиционных форм культуры, но и меняли бы идейный смысл самой культуры: нужно было принципиально ограничить человеческую активность, человеческие поиски достоинства и счастья, вписать их в христианскую сотериологию.

Христианство стремилось не просто внедриться, «протиснуться» в сферу культуры, занять место рядом с философией, правом, искусством. Оно претендовало в области духовной жизни на первое место, верховную власть, абсолютный приоритет. Античная этика считала естественным и законным, что человек стремится к счастью; она искала моральные средства, которые наиболее адекватны этому стремлению. Средневековорелигиозная этика исходит из предпосылки (в отличие от античного евдемонизма это уже была не самоочевидная установка общественного сознания, а общеобязательное, доктринальное, записанное в «священных» книгах положение), что цели человека заключены в боге, и создает соответствующий идеал моральной лично-

сти. Патристическая этика очень выпукло, более определенно, чем позднее схоластическая этика развившегося феодализма, выявила как раз эту противоположность между средневековым этическим идеалом и моральными образцами античности.

1. ОРИГЕН

Одной из первых и самых развернутых попыток рационалистической систематизации христианского учения является творчество александрийского философа Оригена (ок. 185 – 253/54). Он учился у древнегреческого философа-идеалиста Аммония Саккаса (ок. 175 – ок. 242), из школы которого вышел также Плотин. Ориген высоко ценил философию как мировоззренческий синтез действительности и разум как путеводитель жизни. Еще выше, однако, он ставил библейскую доктрину, в которой видел твердую опору и ориентир человеческого существования. С точки зрения Оригена, философско-интеллектуальная деятельность является лишь средством для постижения глубины религии. Если языческие мыслители пытались на базе теоретического анализа мира выработать приемлемые жизненные программы, из философии вывести мораль, то Ориген переворачивает само соотношение теоретического содержания и нормативных целей. Он полагает, что из самой программы, данной в Библии, следует «выводить» философию. Сама ценность философской теории, следовательно, измеряется ее способностью понять потаенный смысл христианских аллегорий, скрытую мудрость священных книг; как за телом скрыта душа, за душой – дух, так и в Библии есть три измерения: телесно-буквальное, душевно-моральное, духовно-божественное. Задача философии состоит в том, чтобы проникнуть в духовную сущность библейского учения. Ориген считает, что философия может выполнить эту задачу. Ему вообще был свойствен окрашенный в интеллектуальные тона оптимизм, и оптимизм этот в его этике сказался в не меньшей степени, чем в онтологии и гносеологии.

Создавая разумные существа, рассуждает Ориген, бог не мог руководствовать ничем, кроме самого себя, своего совершенства. Он создавал их себе подобными. Все творения бога одинаковы. Будучи разумными, они обладают свободой воли: «В природе же разума есть способность к созерцанию доброго и постыдного» (54, 187). Но именно поэтому в их пове-

дении наблюдаются различия, решающее из которых состоит в том, что одни верны богу, другие же, а именно люди, впадают в грех. Причина греха, следовательно, только в свободе самих разумных существ.

Грехопадение нельзя выводить из чувственных влечений. Оно, согласно Оригену, совершилось до возникновения чувственной природы вообще. Бог создал духов до того, как он создал мир. И духи эти были едины с богом, соединены с ним через любовь. Они были блаженны. Слиянность с богом есть состояние высочайшего напряжения, которое не все духи выдерживают. Ослабление энергии, переключение ценностных устремлений с того, кто сотворил, на того, кто был сотворен, и есть грехопадение, отход духов от бога. Тогда-то бог и создал чувственную материю, чтобы, с одной стороны, наказать за грех, а с другой — поставить предел, границу падения возможному отходу духов от божественного первоначала. Так духи воплотились и стали душами. Короче, неправильное употребление свободы воли нельзя объяснить воздействием злой силы, а, напротив, причину зла следует выводить из свободы воли.

Связывая зло со свободой воли, Ориген снимает с бога ответственность за зло, формулирует важнейший принцип христианской теодицеи. Бог не только не виновен в наличии зла, но, напротив, существование последнего становится как бы свидетельством божественной справедливости. Бог относится к духам по их нравственной ценности; этот принцип лег в основу многообразия и иерархической организации мира, в результате чего он, как говорит Ориген, напоминает дом, в котором наряду с золотыми и серебряными сосудами должны быть также глиняные и деревянные. Когда философ, подобно Оригену, аморальность мира обращает в аргумент для доказательства моральной сущности его творца, то это в такой же мере свидетельствует о логической утонченности его мышления, в какой и об идеологической скованности.

Поскольку причина грехопадения человека заключена в свободе его духа, то, следовательно, и спасение зависит от него самого. Ориген пишет: «Вести добрую жизнь — это наше дело, и бог требует этого от нас — не так, как будто это зависит от него... или от судьбы, но требует именно как нашего дела» (54, 132—133). Богоподобие духа обнаруживается в его разумности, в этом же состоит и его свобода. Возвращение к богу истолковывается Оригеном как совершенство-

вание познания божественной сущности. Именно в своей познавательной деятельности, как разумное существо, человек находится в бесконечном процессе воссоединения с богом. Этический интеллектуализм Оригена, свидетельствующий о превалировании в его мышлении античнофилософской ориентации над религиозно-богословской, является, однако, христиански окрашенным. Христос-логос, говорит Ориген, приобщил разумные существа к своей способности с тем ограничением, что каждое из них может возвыситься до подлинной общности с ним лишь в той мере, в какой это стремление вдохновляется внутренней любовью. Чтобы стать средством спасения, разум должен рассматривать себя как невесту Логоса. Интеллектуальная деятельность мистифицируется Оригеном. Одновременно она рассматривается как моральное очищение.

Совпадающее с богопознанием спасение души осуществляется в борьбе со злыми силами, тождественными земному началу. Хотя чувственность не была причиной грехопадения, но она является его прямым следствием. Поэтому моральность не сводится к добродетели – мужеству, благоразумию, справедливости и т. д. Она требует прежде всего самоотверженной набожности, суть которой состоит в постоянном отрицании мира, в готовности покинуть его, подобно тому как Авраам покинул свою страну. Сам строгий аскет, Ориген выставляет аскетизм как адекватную богопознанию форму жизни, понимая при этом аскетизм в прямом смысле – как отказ от всего, что связано с посюсторонним миром. Суровый аскетизм, более того – мученичество, рассматривается философом-богословом в качестве образа жизни, наиболее адекватного целям нравственного спасения. Вся жизнь христианина, считает он, должна быть одной великой молитвой. Открываемая Христом-логосом возможность спасения касается всех людей. Все души, в том числе и дьявола, вернутся в первоначальное состояние блаженного единения с богом. Правда, поскольку возвратившиеся на «родину» из земных скитаний духи сохраняют свободу, они снова могут отпасть, и тогда все повторится.

Идея о том, что человек как разумное и свободное существо может исправить собственную ошибку и восстановить порвавшуюся связь с богом, что все люди в конечном счете спасутся, выражала веру в человека, в его духовные возможности и объективно находилась в противоречии с интересами церковной организации. Она была официально от-

вергнута церковью и послужила одной из причин осуждения оригенизма в VI в.

2. ТЕРТУЛЛИАН

Попытки христианских мыслителей дать рациональное истолкование религиозному мировоззрению и в какой-то мере интеллектуализировать психологические силы, движущие нравственным поведением верующего, заключали в себе глубокое противоречие: если религия выше философии, то как возможно ее рациональное философское истолкование? Если религиозного рвения достаточно для спасения, то для чего оно должно подкрепляться интеллектуальным напряжением и поиском? Такие попытки, в чем мы могли убедиться на примере творчества Оригена, объективно вели к утверждению самостоятельной ценности философии и опосредствованных познанием нравственных добродетелей. Эту опасность вполне осознал один из наиболее крупных представителей латинской апологетики – Тертуллиан (ок. 160 – после 220), который, разумеется, не был одинок в своем воинствующем антиинтеллектуализме, как, впрочем, не был одинок и Ориген. И Тертуллиан и Ориген выражали разные тенденции.

Тертуллиан объявил философию причиной духовных заблуждений и морального разложения: «...сами ереси от философии получают свое вооружение» (68, *1*, 8). Полемизируя с гностицизмом, он решительно и бескомпромиссно отверг идею рационально-философского объяснения религиозного учения. Сама мысль, что религию надо проверять философией, а веру подкреплять рациональной аргументацией, ему представлялась несовместимой с христианским мировоззрением. Религия и вера не подлежат суду философии и разума. И уж во всяком случае они не могут быть ни подвергнуты сомнению, ни тем более отброшены из-за того, что не укладываются в рациональные логические схемы. Тертуллиану приписали впоследствии крылатое выражение «Верую, потому что абсурдно», которое не найдено в его произведениях, но точно передает их дух. В работе «О плоти Христа» он пишет, что человек не будет мудрым, если не сделается глупым, «веря в глупости Бога» (68, *2*, 174). И далее продолжает: «Сын Божий пригвожден ко кресту; я не стыжусь этого, потому что этого должно стыдиться. Сын Божий и умер; это вполне вероятно, потому что это безумно.

Он погребен и воскрес; это достоверно, потому что это невозможно» (68, *2*, 175). На свой манер и с позиций обскурантизма, но все же Тертуллиан выразил ту несомненную истину, что религиозная вера и разум суть два несовместимых способа отношения к миру. Вера не укладывается в каноны разума и в этом смысле уже по определению абсурдна.

Надо заметить, что позиция Тертуллиана имела социально-исторический нравственный подтекст. Тертуллиан резко противопоставляет друг другу два образа жизни, «два лагеря» – лагерь дьявола и лагерь бога, Афины и Иерусалим (см. 68, *1*, 8). Христианская церковь является для него началом возрождения человечества, выходом из состояния гибельной греховности. Она может утвердить себя только в ходе решительного преодоления традиционных ценностей (с язычниками, по мнению Тертуллиана, можно жить рядом, но ни в коем случае нельзя разделять их нравов). Античная философия, интеллектуализм как жизненная позиция, полагает Тертуллиан, ответственны за то «дьявольское», греховное состояние, в котором находилось римское общество; именно потому они стали предметом радикального отрицания.

Основной антирационалистический пафос этики Тертуллиана обернулся отрицанием традиционных для античности добродетелей, выражавших самоцельность и посюстороннюю ориентированность человека, и утверждением новых ценностей – смирения и аскетизма, связывающих индивида с богом. Бог, рассуждает Тертуллиан, создал человека по своему подобию, наделив способностью быть добрым. Доброта и благость являются не безусловными, неотъемлемыми характеристиками человека (в этом случае он был бы самим богом), а такими свойствами, которые он должен выбрать. Человек наделен свободой для такого выбора. Доказательство этому Тертуллиан видит в самом наличии священных книг с содержащимися в них законами, которые лишаются всякого смысла, если допустить, что человек не имеет возможности свободно управлять своим поведением.

Сотворенный способным к добру, человек должен был стать таковым как бы по требованию своей природы. Он, однако, уклонился от свободного выбора добра, впал в грех, во зло: переступил заповедь бога. Неправильное употребление свободы воли, своеволие, являющееся следствием земного, человеческого в человеке, стало причиной зла. Все происходит от бога, кроме греха. Грех имеет к богу только то отношение, что он предоставляет ему возможность продемон-

стрировать не только свою доброту, но и справедливость. И бог демонстрирует ее, беспощадно наказывая людей за грехи. Тертуллиан в «Трактате о стыдливости» называет семь смертных грехов (убийство, идолопоклонничество, обман, вероотступничество, богохульство, прелюбодеяние и разврат), которые, если они совершены после крещения, вообще не подлежат церковному отпущению и заслуживают вечного осуждения. Греховный человек принужден жить в вечном страхе перед божественным наказанием, и этот страх является дополнительным средством для исправления грешников.

Поскольку причиной греха явилось посюстороннее начало в человеке, моральный образ действий состоит, с точки зрения Тертуллиана, с одной стороны, в аскетическом отрицании земных радостей и привязанностей, а с другой – в смирении перед богом. К смирению как основной добродетели восходят все другие: вера, любовь, надежда, страх перед богом, верность и справедливость, терпение в страдании, стыдливость, умеренность, целомудрие. Подытоживаются они в святости, которая полнее всего обнаруживается в послушании богу, молитвах и постах.

В этике Тертуллиана ощущается сильное влияние киников. Ему свойственно негативное отношение к цивилизации с точки зрения ее воздействия на нравы, человеческую природу. Истинная религия и мораль, считает он, заключены в душе человека, не ведающей культуры. Свидетельства души, этой истинной христианки, просты и заслуживают безусловного доверия. В такой постановке вопроса Тертуллианом отразился тот важный в свете истории этики факт, что к этому времени всеобщие моральные нормы, закрепленные в Библии, стали общепризнанным ценностным языком человеческого общения.

Общественное сознание признавало, что убивать и обманывать – плохо, а быть милосердным и честным – хорошо. Эти положения просты и очевидны. Трудность не в том, чтобы понять их (для этого достаточно искренне заглянуть в собственную душу), а в том, чтобы соблюдать. Здесь требуется внутренняя готовность, сила духа, нужно дать простор присущей каждому человеку и дарованной богом способности к добру. Те добродетели, к которым человек должен стремиться, и те пороки, которых он должен избегать, не требуют как раз никакой предварительной интеллектуальной подготовки. Все зависит от того, захочет ли чело-

век встать на путь добродетели и спасения или нет. Тертуллиан – моралист, и, как все моралисты, он, казалось бы, возвышает человека, полагая, что тому для спасения достаточно одной внутренней решимости, которая может противостоять всем обстоятельствам, цивилизации вообще. Однако одновременно он крайне принижает человека, отказывая ему в способности овладеть силами цивилизации, обстоятельствами, наполнить их нравственным смыслом.

Тертуллиан дает такое толкование моральных догм христианства, которое соответствовало претензиям религии на абсолютный приоритет в духовной жизни, а также интересам консолидации церкви. Однако в ряде вопросов Тертуллиан со свойственной ему последовательностью приходит к выводам, находящимся в известном конфликте с идеологическими функциями христианской этики. Он слишком радикален в проповеди аскетизма. По его мнению, чем сильнее испытываемые индивидом страдания, тем больше получаемая им от бога награда. Высшей ступени в небесной иерархии достигают мученики, души которых сразу попадают в рай. Истинные праведники, согласно Тертуллиану, умерщвляют даже те дары, которые получены от природы; они отказываются от всех радостей жизни и стремятся поскорее вырваться из мира, как из темницы. Столь решительное отрицание ценностной значимости посюсторонних целей находилось в диссонансе с социально-политическими претензиями и практической ролью церкви даже на ее ранней стадии. Кстати, временное увлечение Тертуллиана монтанизмом – радикальным еретическим учением – также, по-видимому, связано с его убеждением, что церковь недостаточно решительна в вопросах поста, безусловного осуждения второго брака и так называемых смертных грехов.

Тертуллиан оказался жертвой своей последовательности еще в одном пункте. Он слишком серьезно относится к «действиям» бога, наделившего человека стремлением к добру. Добро, как считает Тертуллиан, вследствие грехопадения затуманивается, ослабевает, но не исчезает полностью из человеческой души. Человек, в принципе, может, опираясь на свободу воли, восстановить добро как действенное начало души, не нуждаясь для этого в новой благодати. Противник языческой философии оказался под ее влиянием в столь важном пункте, как вопрос о моральных возможностях человека.

Тертуллиан был христианином фанатичным и, как видно,

искренним. Для него христианство – это прежде всего способ жизни, найденный наконец путь осуществления чаяний людей. В церкви он видит нравственно-религиозную общину и формирование церковной верхушки, как и весь процесс превращения церкви в отчужденный от верующих бюрократический институт, вызывает с его стороны резкую критику. В стремлении Тертуллиана рассмотреть этический идеал христианства в качестве действенного, миропреобразующего начала можно, по-видимому, усмотреть отражение социальных настроений и ожиданий широких масс верующих, – настроений и ожиданий, которые были возбуждены, использованы и затем коварно обмануты церковью, сомкнувшейся с господствующими эксплуататорскими слоями общества.

Для того чтобы закрепиться в мире, как уже отмечалось, религия нуждается в помощи философии, вера – в помощи разума. Опыт такого соединения продемонстрировал Ориген, который, правда, был не столько философствующим богословом, сколько богословствующим философом. Теперь, после рассмотрения этики Тертуллиана, можно с не меньшим основанием выставить тезис: борьба против философского интеллектуализма и просветительского оптимизма была способом самоутверждения христианства, своего рода защитной реакцией еще не окрепшего нового мировоззрения. Борьба этих двух подходов, попытки их синтеза пронизывают всю идейную атмосферу средневековья. Их конкретное соотношение определялось сложными духовными процессами, но главным образом положением церкви, силой ее институциональной и духовной власти. По мере укрепления позиций церкви усиливался союз теологии с философией, античная интеллектуальная традиция все более глубоко проникала в средневековое мировоззрение. Решение проблемы соотношения философии и религии, разума и веры, предопределения и свободы воли, которое стало образцовым для интересов церкви на ранней стадии ее господства, мы находим в творчестве Августина.

3. АВГУСТИН

Августин Аврелий (354 – 430), известный в литературной традиции как Блаженный (святой) Августин, является самым крупным раннехристианским мыслителем, влияние которого на философию, в том числе и прежде всего на этику, было решающим на протяжении почти целого тысячеле-

тия. Он прошел сложный путь духовного развития: чтение произведений Цицерона пробудило в нем интерес к философии, он состоял в секте манихеев и разделял их дуалистическое мировоззрение, увлекся затем скептицизмом академиков Аркесилая и Карнеада, испытал огромное влияние неоплатонизма. На тридцать четвертом году жизни он вместе с сыном принимает крещение и начинает разрабатывать свое собственное учение, основой которого является вера в святость Библии.

Индивидуальный опыт Августина, прежде всего тот факт, что он пришел к добродетели через порочность, к смирению через гордыню и уже в зрелом возрасте пережил глубокий переворот, связанный с принятием христианства и отказом от всех прежних жизненных установок, прежде всего от античной веры в силу разума, переворот, который положил конец его мучительным метаниям и, как он сам признается, явился для него неожиданностью, чудом и который он приписывал благодати бога, в значительной мере предопределил его теоретическую позицию в этике. Со всей остротой поставив вопрос, зависит ли судьба человека от него самого, от морального смысла его жизнедеятельности, или она определяется своеволием бога, Августин решает его в том духе, что человек немощен, отягощен наследственным грехом, а для бога нет ничего невозможного. Из библейских источников ему наиболее близка позиция апостола Павла, пережившего такое же «чудо» перерождения, как он сам, и утверждавшего, что человек может спастись верою или, как скорректирует его впоследствии Лютер, только верою.


Августин

Исследователь раннесредневековой философии Г. Г. Майоров пишет, что Августин первым и в классически образцовой форме систематизировал средневековый универсум рассуждения, а его миросозерцание явилось своеобразным мировоззренческим архетипом целой исторической эпохи (см. 173, 183–185). Рассмотрение этики Августина и ее места в истории этой науки подтверждает такую оценку. Августин последовательно провел основную, характерную именно для средневековой этики идею божественного статуса нравственности, сознательно заострив ее против античного убеждения в нравственной суверенности личности. На наш взгляд, никто ни до, ни после Августина не сформулировал

с такой решительностью те этические следствия (в том числе и самые абсурдные), которые вытекают из сведения моральных норм к заповедям бога. В своей «Исповеди» Августин постоянно обращается к богу с молитвой: «Вся надежда моя в беспредельном милосердии Твоем. Дай силу исполнить то, что повелеваешь, и повелевай, что хочешь» (5, 277). В этих словах заключена основная теоретическая и нормативная сущность его этики.

С точки зрения Августина, бог является абсолютной творческой силой, он содержит цели своей деятельности в себе. Все, что ни создает бог, он создает для себя. Он равен самому себе и не содержит внутри себя различий; даже знание, хотение, действие и бытие образуют в нем неразличимое целое. Нельзя дать содержательного определения бога; адекватное познание бога и адекватное его обозначение человеку в его земной жизни недоступны. Августин характеризует бога как высшее благо, придающее благость всему остальному, как абсолютное блаженство, справедливость, нравственный закон. Но это еще в сущности ничего не говорит нам о благе, блаженстве, справедливости, нравственном законе. Понятия бога и блага, добра связаны у Августина совершенно своеобразно. Можно идею бога наполнить моральным содержанием, можно идее добра придать божественный статус. Но и в том и в другом случае бог «связан» добром, нравственным законом, добро оказывается чем-то более высоким, чем бог. Ход рассуждений Августина принципиально иной: сама воля бога независимо от ее конкретного содержания есть добро, благо, единственное высшее благо. Божественные заповеди не нуждаются в дополнительной проверке на истинность, разумность, гуманность и т. д., само божественное происхождение является несомненным залогом их истинности, разумности, гуманности и т. д.

Тем самым устраняется субстанциональность различия добра и зла. Все является добром, поскольку все от бога: «Все, что существует, есть добро» (5, 169). Созданная богом природа иерархически организована, ее вершиной является человек. В порядке природы не может отсутствовать даже самое низшее звено. Мы должны не руководствоваться своим собственным масштабом, считая нечто добром и нечто злом, а подходить с точки зрения целого. При таком подходе мы увидим, что бог достоин похвалы во всех своих созданиях: всякое бытие есть добро. Даже материя занимает свое место в гармонии универсума, она также творение бога.

Тело тоже есть красота, хотя и низшая по рангу; его вовсе нельзя считать темницей души.

Бытие представляет собой иерархию ценностей, самым существенным различием внутри которой является различие между богом и миром, творцом и тем, что им создано. Это различие – основа морали. Поведение является добродетельным тогда, когда оно отражает порядок бытия и основано на принципиальном разграничении между стремлением к богу и всеми остальными стремлениями, как между высшим и низшим. «Порядок есть то, что, если мы будем его держаться в своей жизни, приведет нас к Богу, а если не будем держаться, не придем к Богу» (4, *2*, 163). Поэтому необходимо в человеческой деятельности различать двоякого рода отношение: наслаждение (frui) и пользование (uti). В наслаждении предмет отношения приобретает самоцельное значение; в пользовании он является средством, подчиненным достижению иной цели. Наслаждения достоин бог, и только он один. Все остальное есть объект пользования. Подытоживая суть предлагаемой Августином иерархии благ, В. В. Соколов пишет: «...земные блага – только средство для культивирования внеземных ценностей» (205, 76). Радуйся богу, но не пользуйся им, пользуйся земными благами, но не радуйся им – так можно было бы сформулировать основной этический императив Августина. Все его моральное учение является конкретизацией этого императива.

Мир природы и культуры – это естественное пространство, в котором христианин может и должен обнаружить свое нравственное совершенство. Августин далек от того, чтобы морально дискредитировать земные блага. Они обладают этической ценностью, но вторичной, подчиненной. Это относится и к чувственной природе человека. Августин смещает акценты в понимании аскетизма, который не сводится к умерщвлению чувственности, телесным истязаниям или даже к опрощению. Аскетизм для него прежде всего подавление человеческой гордыни, самоотречение во имя бога. Бедность, посты, скромность в речах и одежде, монашество и т. д. суть только средства на пути к цели – любви к богу. В этих пределах философ не против чувственных проявлений, допускает даже некоторую – сдержанную, умеренную – изысканность. Так, он признает естественность и законность отношений между полами, если они отделены от эротики и служат (в рамках семьи) потребностям продолжения рода. Он высоко ценит интеллектуально-эстетические и интеллек-

туально-логические блага, полагая, что они способствуют более глубокому постижению бога: первые раскрывают ритмическую гармонию вселенной, подводя к пониманию Христа как воплощенной гармонии (бога и мира, сверхчувственного и чувственного, благости и греха и т. д.); вторые позволяют за видимым многообразием действительности обнаружить абсолютное духовное триединство.

Этическая конструкция мира, которую мы находим у Августина, в одном, и самом решающем, пункте очень похожа на стоическую: мораль изымается из области предметных отношений (ценность последних относительна, даже в лучшем своем варианте они остаются худшими) и переносится во внутренний, духовный план, но в отличие от стоицизма точка опоры находится не в человеке, не в его разуме, а вынесена вовне, совпадает с богом. Поскольку мораль совпадает с волей бога, она предшествует бытию, находится за его чувственными пределами; мир при этом подвергается критике, но такой, которая не касается его предметной сути. Моральное отрицание мира осуществляется в рамках в целом благодушного отношения к нему и потому является своеобразной формой примирения, соглашения с ним, со всеми его негативными сторонами – эксплуатацией, жестокостью, обманом и т. д. Собственность, социально-классовые различия, даже рабство находят свое место в благостной картине мира, изображаемой христианским философом, у которого апологетика эксплуататорской структуры общественных отношений лицемерно дополнена призывами к подаяниям в пользу бедных и обездоленных. При этом если стоическая покорность судьбе была формой утверждения внутренней духовной мощи, нравственной суверенности личности, то, с точки зрения Августина, реальным содержанием нравственной позиции человека является осознание им собственной ничтожности. Когда человек живет по человеку, а не по богу, он подобен дьяволу, говорит Августин (см. 4, 5, 7). Здесь мы подходим к вопросу о моральных возможностях человека, его свободе воли, или, что в рамках этики Августина одно и то же, к вопросу о природе морального зла.

Эта совокупность проблем Августином рассматривалась главным образом в полемике с пелагианской ересью – учением британского монаха Пелагия, поселившегося в начале V в. в Риме (об учении Пелагия и борьбе Августина с ним см. 214). Пелагий был приобщен к христианству с детства. Он не знал бурных страстей, греховных увлечений и ду-

ховных метаний Августина. Его жизнь складывалась ровно; он шел от добродетели к добродетели путем прямым, хотя, разумеется, и трудным, требующим колоссального напряжения воли. У него не было чудесных превращений, внутренних переворотов. Примерный христианин, он мог сказать про себя, что все, чего он достиг в плане аскетических добродетелей, монашеского смирения, он достиг благодаря собственным усилиям. Учение Пелагия, имевшее достаточные социальные и теоретические основания, было обусловлено также психологически – опытом его собственной жизни.

Пелагий обосновывал мысль о моральной суверенности человека. С его точки зрения, «спасение» является результатом индивидуальных усилий самого человека, его свободной воли. Он исключал учение о свободе и благодати из числа церковных догматов, полагая, что бог, давший закон, одновременно дал и свободную волю для его осуществления. Понятие свободы Пелагий расчленял на три момента: возможность, хотение, бытие. Возможность – это сама способность к добру, существующая в качестве изначально-природного свойства человека; хотение есть актуализация этой способности, выбор между добром и злом, а бытие – практическая реализация выбора. Возможность восходит к богу, а хотение и бытие – к человеку, его воле и действиям. Пелагий приводил такую аналогию: способность видеть – не заслуга человека, а то, ка́к и что́ он видит, зависит уже целиком от него самого. Точно так же возможность добра дарована человеку свыше, а совершает ли он добро на деле – это уже целиком прерогатива человека, результат его свободного решения. Причина, в силу которой воля приобретает нравственную определенность, становясь доброй или злой, заключена, следовательно, в самом человеке; она состоит в свободном характере его воли.

Наследственного греха, по мнению Пелагия, не существует. Адам возбуждает грех только своим примером. Человеческая свобода не скована изначальным грехом, в каждом отдельном индивиде она предстает в своей изначальной полноте. Свободная от предопределенности к греху, человеческая воля отделена также от помогающей милости бога. Для того чтобы воля стала доброй, она не нуждается в непосредственном божественном участии. Правда, Пелагий признавал участие бога в нравственно совершенной деятельности человека, которое выражается в четырех благодатях – творении,

законодательстве, учении и прощении грехов: бог создал человека наделенным возможностью добровольно следовать добру; он дал одновременно ему закон, нормы праведной жизни; в лице Иисуса Христа бог продемонстрировал образец высоконравственной деятельности; наконец, прощением грехов он стимулирует в человеке стремление к совершенствованию, указывая тем самым, что изначально заложенная в человеке возможность добра неистребима. Как нетрудно заметить, помогающая милость бога в трактовке Пелагия носит как бы внешний характер, ограничивается созданием объективных условий для деятельности свободной воли.

Само божественное воздаяние, по Пелагию, прямо зависит от нравственного смысла деятельности каждого индивида, оно соразмерно делам человека. Каждый терпит наказание за свою вину, каждый обретает блаженство соответственно своим заслугам. Посмертная судьба человека является результатом взвешивания его добрых и злых дел. Получается, что личность сама реализует свои моральные возможности, на долю бога выпадает роль своеобразного бухгалтера. Хотя субъективно Пелагий был убежденным христианином, тем не менее его учение о свободе воли объективно подрывало представление о боге как источнике, содержании и цели морали. И когда более радикальный и последовательный ученик Пелагия Юлиан Экланский (386 – 455) говорит, что человек благодаря свободе воли эмансипируется от бога, то он точно передает суть взглядов своего учителя.

Основные этические положения пелагианства, явившиеся объектом яростных атак Августина, следующие: Адам, как всякий человек, должен был умереть независимо от того, согрешил он или нет; грех Адама остается его делом, не распространяется на последующий человеческий род; дети рождаются невинными, каким был Адам до своего неповиновения; как греховность мира нельзя связывать с грехом Адама, так и его спасение нельзя выводить из спасения Христа; человек может быть безгрешным, выполнять заповеди бога, следовать примеру Христа – это зависит только от него самого. Пелагий и его сторонники считали, что бог справедлив, справедлив необходимо, он не может быть иным и потому нормы справедливости, различия добра и зла существенным образом ведут к блаженству. И в этом смысле судьба человека находится в его собственных руках.

Учение Пелагия о свободе воли по сути дела воспроизво-

дило античное представление о моральных возможностях человека. Оно находилось в явном противоречии с религиозным пониманием морали, с идеологическими потребностями церкви и вызвало резкую критику со стороны Августина, который предложил совершенно другое толкование проблемы.

Бог, с точки зрения Августина, создал человека (Адама) свободным, имеющим возможность не грешить. В то же время он предписал совершенно определенное направление деятельности свободной воли. Бог дал заповеди, которым должен был следовать Адам. Свобода воли не означает ни произвола, ни беспредельности творческих возможностей человека, она с самого начала имеет определенную целевую установку – выполнять предписания творца, направлять помыслы и действия человеческие к богу.

Адам, однако, проявил непослушание, нарушил божественную заповедь, самоуверенно полагая, что он сам может решать, что ему делать. Так человек впал в грех. Августин дает такое толкование мифа об Адаме, которое явно направлено против этического интеллектуализма и оптимизма античности. Грех Адама проистекает не из чувственных побуждений, а из гордости. Адам не польстился, Адам возомнил. Правда, сама эта гордыня оказалась накрепко связанной именно с чувственностью, похотливостью: «...повреждение тела, которое отягощает душу, было не причиною первого греха, а наказанием» (4, 5, 6). Нравственное падение Адама состояло именно в отступлении от воли бога, он сам захотел стать как бог, стать причиной своих действий. «Первая же злая воля, предшествовавшая в человеке всем злым делам, – пишет Августин, – была скорее отпадением от дела Божия к своим делам, чем каким-нибудь делом» (4, 5, 29). Следовательно, грех, зло заключены в неправильном употреблении свободной воли. Как только человек начинает мнить себя настолько свободным, что берется устанавливать различие между добром и злом и действовать в соответствии с этим им самим установленным различием, он становится на путь греха, морального зла. Ситуация Адама – ситуация непослушного сына: отец дает сыну деньги на учебники, а тот вместо этого покупает сигареты.

Согласно Августину, зла в субстанциональном смысле нет. Всякое бытие есть благо, так как всё от бога. Зло представляет собой лишь отсутствие добра, отход, отступление от него, оно есть своего рода дефект, некая ошибка, промах.

«...Зло есть не что иное, как отрицание добра, или, говоря правильнее, зла, как сущности какой-нибудь, вовсе нет» (5, 54), а именно: зло представляет собой нарушение порядка ценностей, предпочтение низших ценностей высшим, отход от бога как морального абсолюта. Оно выступает как свойство человеческой воли, ее стремление к низшему, которое в отличие от позитивного, «производящего» стремления Августин называет разрушительным, «уничтожающим» стремлением. Зло – это отступление от предписаний бога, грех.

Августин называет три вида греха, или, как он выражается, похоти: похоть плоти, похоть гордыни, похоть очей. Они состоят в том, что человек стремится достичь такой безмятежности души, такого совершенного мужества, такого беспредельного знания, которые доступны только богу. Нетрудно заметить, что здесь подвергаются дискредитации три основные модели нравственного поведения, три образа жизни – чувственный, практически-деятельный и созерцательный, которые были выделены античными авторами в качестве предмета критически-ценностного анализа. Все эти способы жизнедеятельности при всех различиях между ними имеют для Августина нечто общее: выдвигаемые в них модели поведения нацеливают на земные интересы. В их центре – сам человек, что, с точки зрения христианского моралиста, является корнем и сутью всех пороков.

Причина морального зла заключается, следовательно, в свободной воле человека, а выражается это зло в том, что человек нарушил добродетельный порядок благ, перепутал высшие и низшие, абсолютные и относительные ценности и решил эмансипироваться от бога. Но почему все-таки воля становится злой? На этот вопрос Августином даются разные ответы. То он говорит, что «злая воля служит причиною злого действия; для злой же воли ничто не служит причиною» (4, *4*, 242). В таком случае грех не был необходимостью, свободная воля могла не грешить (см. 4, *6*, 430). При этом получается, что человек автономен в своих действиях, и под сомнением оказывается учение о предопределении. Августин предлагает другое объяснение, согласно которому грехопадение входило в божественный план: «...в предведении его было и то, что человек, которого он сотворил добрым, сделается злым...» (4, *5*, 29). Но как быть тогда с идеей безусловной благодати бога? Избегая противоречия, Августин выставляет новый тезис: «...злая воля не от того произошла, что она – природа, а от того, что природа создана из ничего»

(4, *4*, 245). Зло порождено богом не из самого себя, а в той мере, в какой он имел дело с ничто. Тем самым в этическую теорию вводятся манихейские мотивы двух начал бытия. Сознавая, видимо, невозможность удовлетворительного обоснования своего тезиса, Августин вообще отвергает саму постановку вопроса о том, почему воля стала злой: «...никто пусть не доискивается причины, производящей злую волю» (там же). Вопрос, считает он, поставлен некорректно, ибо искать причину злой, уничтожающей направленности воли – все равно что хотеть видеть мрак или слышать безмолвие.

Беспомощность Августина в объяснении природы морального зла доказывает принципиальную ограниченность теологической концепции морали. Это свидетельствует также о том, что на первом плане у философствующего богослова были не теоретические, а нормативные задачи – примирить человека с темными сторонами, муками бытия. Августин приводит различные аргументы, чтобы доказать совместимость идеи бога с моральным злом: антропологические – причина зла заключена в природе человека, и оно является продолжением, дополнением такого блага, как свобода воли; эстетические – зло кажется злом с узкочеловеческой точки зрения, а рассмотренное в контексте всего космоса, оно вписывается в универсальную гармонию и служит красоте целого, подобно темному цвету на картине; этические – поскольку зло наказывается, оно свидетельствует о справедливости бога и необходимо для постижения этой справедливости. Августин формулирует основные типы христианской теодицеи. При всем различии их, на наш взгляд, объединяет социально убаюкивающий, парализующий общественную активность смысл; они не только оправдывают бога перед лицом морального и прочего зла, но и оправдывают само зло.

Августин различает «первую» и «последнюю» свободу воли: первая свобода воли «могла не грешить», последняя, будущая свобода будет состоять в «невозможности грешить» (4, *6*, 400); первое бессмертие заключалось в возможности не умирать, последнее – в невозможности умирать. Первой свободой воли обладал первый человек – Адам. Он, однако, впал в грех, и смерть стала для него заслуженным наказанием. То, что говорится об Адаме, есть характеристика человека вообще, его сущности. Каков Адам, таковы все люди, которые от него происходят. Все поколения несут ответственность за грехопадение первого человека, каждый на своих зубах ощущает оскомину от яблока, которое ел Адам.

Отвлекаясь в сторону, заметим, что в этом пункте точка зрения Августина была более глубокой и историчной, чем позиция Пелагия, полагавшего, что последующие поколения не несут ответственности за действия Адама: Августин, хотя и в неадекватной форме, подчеркивает связь поколений, факт единства человечества. Поэтому, согласно Августину, постигшее Адама наказание передалось всему последующему человеческому роду. Человеческая природа оказалась испорченной; люди стали смертны. Через Адама грех вошел во всех людей, они потеряли возможность не грешить, стали жить, ориентируясь на собственно человеческие цели.

Погрязшие в пороках, люди упорно шли к своей второй смерти, которая была бы окончательной. Грех Адама полностью перечеркнул возможность перехода от первой свободы воли к последней. Первая смерть – это смерть тела, когда оно оставляется душой, последняя – смерть души, когда она оставляется богом. Однако бог вновь проявил милость, которую люди ничем не заслужили. Она выразилась в явлении Иисуса Христа, что было исключительно щедрым даром, в возникновении организующей человеческий род церкви, в молитвах, таинствах и т. д. Божественная благодать распространяется на человечество, она направлена и на отдельных избранных людей. Выражением благодати, прямого, непосредственного участия бога, явилось то, что некоторые лица в порочной людской массе осознали правильный порядок ценностей, преисполнились веры и устремили свои взоры к небесам.

Греховны все люди. Поскольку речь идет об их собственных возможностях, они безнадежно греховны. Однако некоторых из общей греховной массы бог выделяет, ведь, согласно христианской мифологии, кто-то попадает в рай, а кто-то – в ад. Чем же бог при этом руководствуется? Есть ли критерий, на основании которого он выносит свои решения? Нет, отвечает Августин. Это тайна бога. Ничто не может сковывать волю бога. Воля человека, считает Августин, в большей мере находится во власти бога, чем в его собственной человеческой власти. Воле бога спасти кого-либо не может противостоять никакая человеческая воля. Наказания и награды, выражающие божественную справедливость, не связаны с делами человека, с нравственным смыслом его посюсторонней жизни. Даже вера в бога не гарантирует человеку спасения, ибо сама вера предопределена богом. Бог, конечно, выбирает достойных, но он сам заранее определил,

кому быть достойным, кому нет. В этом смысле бог оценивает не заслуги человека, а свой собственный дар.

Августин, как совершенно точно пишет Г. Г. Майоров, растворяет учение о свободе в учении о предопределении, благодати: «Что бы ни предпринимал человек, сколько бы он ни совершенствовался в нравственности, он не может повлиять на предназначенную ему судьбу – быть спасенным или обреченным на гибель» (173, 320). Шокировавший даже его сторонников вывод Августина о том, что божественная благодать не зависит от личных человеческих заслуг, совершенно точно воспроизводит логику теологической этики: так как мораль – это то, что исходит от бога, то сам бог не может быть связан моральными нормами. Если бы бог судил людей, исходя из определенного морального критерия, то пришлось бы признать этот критерий более высоким, чем бог. Логика рассуждений Августина безукоризненна, если принять исходный постулат о боге как источнике и цели нравственности. Но именно этот постулат превращает строгое с формально-логической точки зрения рассуждение в абсолютно ложное по содержанию. «Спасен, потому что недостоин» – таким парадоксальным афоризмом можно было бы выразить позицию Августина, который в данном случае просто последовательно провел идею подчинения морали религии.

Августин фактически подводит к выводу, что бог выше добра, выше справедливости, хотя так определенно он его и не формулирует. Если окончательная судьба человека предопределена независимо от его моральных качеств, до нравственного значения его деяний, то не лишается ли смысла различение добра и зла, само стремление индивида придать своей деятельности моральную значимость? Столкнувшись с этим трудным вопросом, Августин иррационализирует психологические силы, движущие нравственным поведением. Его этика есть этика любви. Любовь Августин понимает как некую космическую силу, заставляющую каждую вещь стремиться к своему естественному, законному месту. Объект любви желаем ради него самого, имеет самоцельное значение, любовь поэтому есть тяга к завершенности, покою. Это не внешняя сила, а сила, имманентная вещи, неотторжимая от ее бытия. Она является также самой глубокой, сокровенной движущей силой человека, но человек не только любит, одновременно он делает любовь предметом своего отношения. Он способен любить или не любить саму

любовь. Моральная задача, по мнению Августина, и состоит в том, чтобы любовь была направлена на адекватный человеческой природе объект. А им для христианского философа мог быть, конечно, только бог. Добродетель, собственно говоря, и есть такой порядок любви, который соответствует порядку космоса, действительной иерархии благ. Этот порядок указывает на то, что любить можно только бога. Все остальное, в том числе любовь человека к ближнему, есть лишь разновидность любви к богу: «Блажен, кто любит Тебя, кто любит и ближнего в Тебе, и врага ради Тебя» (5, 76). Традиционные нравственные добродетели (мудрость, мужество, умеренность, справедливость) призваны не просто регулировать поведение человека, они прежде всего должны помочь осознать относительность благ, которые с их помощью достигаются.

Как считает Августин, нравственные усилия (суть которых – от внешнего мира к внутреннему, а от него за пределы мира вообще – выявили Платон и Плотин) должны быть направлены на то, чтобы актуализировать и правильно направить любовь как иррациональное побуждение. Они корректируются беспокойством сердца, которое тянется к блаженству и в этом смысле ищет, жаждет бога, ибо ни на каком другом пути человек не достигнет состояния, когда он мог бы сказать: это то, чего я искал и хотел. «...Блажен тот, кто имеет Бога», – пишет Августин (4, *2*, 117). И нравственный поиск, и нравственная истина оказываются в решающей мере делом сердца. Предопределение, рассмотренное со стороны отдельной личности, – не осознанный факт, а объективное состояние: «избранные» богом не знают о том, что они «избранные».

На устах Августина-моралиста, как и Августина-теолога, одно слово: бог. То, чего мы ищем в морали, может дать только бог, и притом исключительно по своему капризу. «Спасения» человек не может требовать, не может вымолить, не может заслужить. Ему остается только любить бога, верить ему, надеяться на него, черпая силу в сознании своего бессилия. «Есть нечто в смирении, – пишет Августин, – что удивительным образом возвышает сердце...» (4, *5*, 35). Так последовательное проведение идеи теономности морали обернулось отрицанием возможности содержательных норм достойного поведения.

Античная этика, как мы видели, всем ходом своего развития подвела к выводу, что этика, замыкающая мораль на

личность, понимающая ее как совокупность добродетелей, бессильна перед лицом суровой действительности. Бессильна в том смысле, что не может гармонично связать моральные чаяния с социально-экономическими интересами, с активной миропреобразующей деятельностью. Опыт средневековой этики – и творчество Августина тому наглядный пример – убеждает, что этика бессильна и в том случае, когда мораль вообще отрывается от человека и интерпретируется как совокупность объективных, установленных богом заповедей.

Своеобразный исторический парадокс состоит в том, что, хотя католическая церковь и признала правоту Августина в вопросе о соотношении морали и божественной благодати, она не следовала его учению. Позиция церкви практически всегда была ближе к воззрениям Пелагия, она, чтобы не потерять духовную власть над массами, не смела дискредитировать моральные усилия человека, признавала существенность различий добра и зла для окончательного спасения. Однако у Пелагия автономность морали доводилась фактически до дискредитации роли церкви как необходимого посредника между человеком и богом (для спасения, считали пелагиане, не обязательно быть крещеным и крещение само по себе не гарантирует спасения), а это в системе идеологических ценностей христианства такое преступление, которое перевешивает любые возможные заслуги. С другой стороны, в учении Августина было одно положение, которое прощало ему любые теоретические экстравагантности. Августин утверждал, что он не поверил бы святому писанию, если бы он получил его не от церкви. Тем самым провозглашался безусловный авторитет церкви и в этом смысле; когда католичество в конце XIX в. приняло догмат о непогрешимости папы, то оно лишь довело до логического конца мысль Августина. Раз власть церкви, власть папы абсолютны, то, следовательно, допустимы любые противоречия, можно также признать учение, которое не укладывается в здравый смысл и практически игнорируется, и можно, с другой стороны, фактически следовать учению, которое формально осуждено. Этот пример показывает, что для церкви укрепление своего авторитета стояло выше теоретических критериев.

4. БОЭЦИЙ И ГРИГОРИЙ

Патристическая этика представляет собой разнообразные попытки теоретической интерпретации моральных догм хри-

стианства. Ее стремление придать моральным заповедям христианства рациональную убедительность активно и целенаправленно противостояло античной традиции, утверждавшей нравственную самоценность и самостоятельность личности, – традиции, которая, правда, не сдавалась без боя и многократно возрождалась в христианском одеянии, пока не обрела новую жизнь уже в Новое время.

Центральным вопросом поздней античности был вопрос о соотношении божественного предопределения и свободной воли человека – о том, в какой мере развитие моральных возможностей индивида зависит от его собственной активности и в какой оно восходит к божественной воле. Проблема эта в раннехристианской этике в общем и целом осмысливалась как альтернатива: философы склонялись к признанию или абсолютного божественного предопределения моральных судеб человека, или моральной автономности личности, что наиболее наглядно обнаружилось в споре Августина с пелагианцами. Эти две тенденции находят свое завершение в творчестве двух мыслителей, которые замыкают эпоху патристики, а именно Боэция и Григория, прозванного Великим.

В этике Боэция (480 — 524) сочетаются мотивы неоплатонизма, стоицизма и христианства. Идею бога-творца он соединяет с идеей высшего блага в ее платоновско-неоплатонической интерпретации. Божественное управление миром является наилучшим, и этот факт не могут изменить ни судьба, ни человеческая воля. Мировой порядок, рассмотренный с точки зрения первопричины, тождествен божественному разуму, провидению. Тот же порядок, рассмотренный с точки зрения отдельных причин, предстает в форме судьбы. Поэтому возвышение к вечному, божественному означает одновременно освобождение от власти судьбы. И задача состоит в том, чтобы за судьбой увидеть провидение, зло свести к добру. И если все же, рассуждает Боэций, зло ведет к незаслуженному счастью, а добро сопряжено со страданием, то это не более чем кажимость. Человеческие суждения о справедливом и несправедливом неопределенны; то, что человеку кажется несправедливостью судьбы, часто оборачивается для него большей удачей и благом. Всякое зло, считает Боэций, является в руках всемогущего бога лишь средством для осуществления добра. Способ рассуждения Боэция является типичным для христианского мыслителя: речь идет не только о конкретных аргументах (зло с точки зрения индивида

является добром с точки зрения рода, за злом чувственного мира лежит благо духовного единства с богом и др.), но прежде всего об общем пафосе отрицания наличия зла, которое объявлялось видимостью.

Цель нравственного поведения состоит в том, чтобы подняться над внешним, случайным, не дать превратностям судьбы обрести власть над человеческой душой. Высшее благо вообще не связано с внешними благами, с единичностью бытия. Но каким образом возможно восхождение к божественному разуму? Ответ, который дает Боэций, подтверждает, что он оставался «последним римлянином». Путь морального очищения совпадает, с его точки зрения, с философско-познавательной деятельностью (см. 11^a, 22 – 26; 71 – 88). Написанное им в ожидании смерти основное философско-этическое сочинение так и называется – «Об утешении философией». Не религиозная аскеза, не самоотречение во имя бога, а философия способна дать человеку силу, позволяющую ему равнодушно относиться к суете мира, достичь блаженного состояния. Рассматривая эту моральную установку в контексте светски ориентированной и богатой разнообразными философско-научными интересами жизни философа, вполне можно сделать вывод, что в этике он скорее является стоиком, чем христианином. В этике Боэция моральные силы становятся человеческими силами, моральный идеал не выходит за пределы возможностей индивида.

Григорий (540 – 604, с 590 г. – папа Григорий I) известен как убежденный враг античной образованности, идеолог и деятель римско-католической церкви, во многом способствовавший ее укреплению. Реакционная идейная позиция Григория нашла наиболее систематизированное выражение в его этической работе «Moralia».

Григорий придает трезвую форму пьянящим истинам христианства, переводит их на общедоступный язык здравого смысла. Он приспосабливает библейские мифы к восприятию людей, для которых вера не является уже внутренним энтузиазмом, безумием отчаяния, источником душевной энергии, а превратилась во внешнюю благопристойность, установленный порядок молитв и богослужений, прикрытие подлостей повседневной жизни. Так, например, чтобы сделать понятной для своей умеренной паствы тайну воплощения, Григорий придает ей характер детективной истории: после того как Адам согрешил, разгневавшийся бог проклял его и отдал в руки сатане; впоследствии бог раскаялся и ему

стало жаль людей, но он уже ничего не мог поделать, ибо бог не может нарушать свое слово, даже если он дал его дьяволу; тогда он послал на землю своего сына, но под видом человека, и дьявол, не разглядев бога за внешним обликом человека, точно так же как рыба не видит крючка за червяком, набросился на Иисуса Христа и предал его позорной смерти; дьявол тем самым превысил свое право, ибо он мог убивать людей, над которыми он приобрел власть, но не мог убивать бога; таким образом бог перехитрил хитрого дьявола и, освободившись от данного им обещания, вернул себе власть над людьми. Бог в изображении Григория вполне благоразумен, и он выходит из своего затруднительного положения так, как любой человек вышел бы из житейских трудностей, – благодаря находчивости, изворотливости ума. Бог не может преступить законы здравого смысла, а еще менее моральные нормы; он обязан быть честным, соблюдать данное им слово. Если нормы морали обязательны для бога, то тем более они обязательны для людей. Разве не то же самое утверждали пелагиане, которые конечно же были несравненно более последовательны и полагали, что нормы морали не только обязательны, но и достаточны для спасения людей?!

Именно этого заключительного вывода философствующий папа боится как огня. Вся его этика стремится внушить человеку беспомощность, ограниченность его моральных возможностей и прямо подчинить духовной власти церкви. Вне церкви нет спасения – так можно было бы выразить социально-идеологический смысл этики Григория. В ней мораль понимается как совокупность внешних жестких требований, соблюдение которых церковь должна стимулировать и охранять. Этическое учение Григория интересно именно как одна из первых систематизаций христианской моральной доктрины с явно выраженным практически-прикладным характером.

Важнейшей характеристикой реального человека является, с точки зрения Григория, греховность. Грех лишен субстанциальности, его причина – свободная воля человека, поддавшегося соблазну сатаны, а точнее говоря, стремление человека принять на себя ответственность самому решать, что является добром и злом. Основной грех – мать всех прочих грехов – это гордость. (О систематике грехов и добродетелей Григория см. 240, *2*, 235 – 241.) От нее непосредственно происходят семь других основных грехов, или пороков:

тщеславие, зависть, гнев, лень, жадность, обжорство, разврат. От этих последних происходят в свою очередь новые пороки, опять-таки от каждого по семь. Так, например, от жадности происходят предательство, обман, коварство, клятвопреступление, тревога, насилие, жестокосердие. Грехи связаны между собой, с неизбежностью порождая друг друга: от тщеславия происходит зависть, от зависти – гнев, от гнева – лень и т. д.

Преодолению грехов наряду с учением и примером Иисуса Христа служат семь основных добродетелей: мудрость, разум, совет, познание, сила, милосердие, ужас перед грехом, который конкретизируется как вера, любовь и надежда. Они образуют семь ступеней на пути к божественной жизни, которые одолеваются одна за другой с помощью смирения. Смирение – первая и основная добродетель, которая понимается как противоположность гордости, стремление к воздержанной, безгреховной жизни. Основные средства борьбы с грехом суть молитва, терпение и постоянная настороженность. Второй основной установкой добродетельного образа жизни является искупление совершенных грехов. Самих по себе добродетелей для этой цели недостаточно, ибо искупление, как и воздержание, может быть осуществлено эффективно только с помощью церкви. Собственно говоря, мораль и есть способ осознания человеком своей греховности и принадлежности к церкви.

Григорий делает упор на нормативную функцию морали и понимает ее как сумму заданных извне добродетелей и норм, которыми индивиды должны овладеть в постоянной борьбе со своим стремлением к земному счастью. Одновременно он сместил в морали акценты с внутреннепсихологической, интимной стороны на внешнюю, понимая ее как особую, имеющую свои четкие параметры деятельность, совпадающую с культовой, религиозно-обрядовой практикой. Это изменение фактически означало, что мораль понимается по преимуществу как духовно-репрессивный, сковывающий человека инструмент. Дело в том, что сведение морали к мотивации, внутреннему отношению к миру при всей узости, односторонности этого взгляда позволяло критически относиться к действительности. Если же она сводится к определенной, четко заданной, детально описанной совокупности поступков, то вся остальная предметная сфера как бы выводится из-под моральной критики, а личность попадает в ловко сплетенную для нее идеологами паутину. Если мораль

сводится к милостыне бедняку, жертве в пользу церкви, молитве, посту и т. п., если, совершая подобные действия, человек реализует свои моральные притязания, то остальными мирскими делами, замешанными на обмане, грабеже, насилии, он может уже заниматься с «чистой» совестью. При таком подходе раскаяние становится дополнением и украшением греха.

Феодально-идеологическая версия этики, которую дал Григорий, органически связана с его деятельностью римского папы, которая характеризуется усилением папской власти, подчинением церкви единой дисциплине, усилением культовой деятельности, канонизацией литургии, решительной поддержкой монашества и т. п. Это совпадение двух процессов – институциализации церкви в качестве машины духовного и социального угнетения и интерпретации морали в качестве внешне фиксированных и детально очерченных форм поведения – является исторически знаменательным. Григорий I дает такую трактовку морали, которая по сути дела означает переход к следующей ступени средневековой этики – схоластической.

Глава III

СХОЛАСТИКА



Раннехристианская этика при всех своих внутренних различиях в общем и целом склонялась к аскетическому нормативному идеалу, отличалась теоретической последовательностью в решении основополагающего вопроса о соотношении божественной благодати и свободы воли, в значительной степени мистифицировала моральные усилия человека. В этом своем качестве, которое наиболее полно обнаружилось в учении Августина, она является продуктом поздней античности. Однако дискредитация «града земного», которая в какой-то степени была оправдана тем, что могла восприниматься как отрицание запутавшегося в безысходных противоречиях и достигшего крайней степени разложения рабовладельческого строя, оказывается все менее пригодной по мере укрепления феодализма.

Два фактора главным образом обусловили потребность в новой интерпретации религиозной этики: слияние церкви с господствующим классом феодалов при ее одновременном возвышении до уровня «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» (1, 7, 361); связанные с появлением городской цивилизации (ростом торговли, денежного обращения, ремесленно-цеховых отношений и т. д.) рационализация миропонимания, пробуждение интереса к знаниям. Если говорить о социальном заказе, который должны были удовлетворить философия и этика феодализирующегося общества, то он состоял в том, чтобы примирить бога с греховным миром, а веру с разумом, чтобы наполнить надеждой мирскую деятельность, частично реабилитировать земные цели, от морального радикализма перейти к моральному компромиссу.

Именно под этим углом зрения осуществлялся выход из охватившего ряд веков периода глубокого упадка филосо-

фии, культуры и образованности. Путь к новому варианту этической теории оказался сложным. Поиски начались с переосмысления наследия Августина и стоявших за ним духовных традиций, прежде всего неоплатонизма, а завершились тогда, когда была найдена другая идейно-философская основа теологической этики – система Аристотеля.

1. ЭРИУГЕНА

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 – ок. 877) создает пантеистическую онтологию, позволяющую одновременно подчеркнуть активность и ценность человеческой личности. Бог для него начало, середина и конец, «он существует как сущность всех вещей» (7, *1(2)*, 792). Философ в своем основном произведении «О разделении природы» говорит о циклическом движении бытия от бога к миру (точнее, к человеку) и обратном его возвращении к единому богу. Первая природа (несотворенная, но творящая) представляет собой нерасчлененное единство; вторая природа (сотворенная и творящая) означает начало умножения бытия, состоящее в том, что абсолютный бог-отец порождает общие идеи; на стадии третьей природы (сотворенной и нетворящей) происходит разделение идеи на отдельные конкретные предметы (что, собственно, явилось результатом человеческого грехопадения), единая идея человека также распадается на множество конечных индивидов; после того как на предыдущей стадии умножение бытия достигает своего предела, начинается обратный процесс возвращения к богу, являющийся одновременно формой искупления человека, на этой последней стадии (несотворенная и нетворящая природа) человек и другие единичные предметы утрачивают свою единичность и в форме общих идей возвращаются к богу. Уже онтология Эриугены содержит в себе цели его этики: высшим состоянием бытия является слитность с богом, состояние общности с ним и соответственно смысл моральных установок человека, как и всякого единичного существования, состоит в преодолении своей единичности. У Эриугены отсутствует или по крайней мере очень слабо выражено то, что является специфичным для всякой религиозной этики, а именно дифференциация, принципиальное отделение друг от друга божественного первоначала и реальной эмпирической действительности. Он сближает эти миры.

Еще более важный этический подтекст заключен в гно-

сеологии философа, в частности в идее единства микро- и макрокосмоса. Принципом, сводящим множество к единству, служит логос, он же в процессе познания и через познание приводит человека к единению с богом. Тем самым углубление познания предстает одновременно как нравственное совершенствование. При этом важнее всего «сначала познать и возлюбить самое человеческую природу...» (7, *1(2)*, 789). Структура познавательных способностей человека соответствует структуре природы, и в ходе возвышения познания от чувственности через рассудок к разуму осуществляется движение человека в направлении к богу. Хотя высшая божественная природа непознаваема даже для разума, человек преодолевает эту границу на пути онтологического единения с богом. При всей мистичности этого последнего утверждения замечательным является то, что достижение конечной цели – слияние с богом – связано у Эриугены с духовной активностью самого человека, ведь «между богом и человеческим естеством, – как пишет Эриугена, – нет ничего посредствующего» (7, *1(2)*, 790).

Общий оптимистический дух философии Эриугены обнаружился и при непосредственном рассмотрении им моральных проблем. Он считает, что причина зла не может заключаться в боге, который вообще не содержит такой идеи. Зло в этом смысле безосновно, не имеет своей субстанции: оно есть небытие. Оно существует в форме греха и имеет своей причиной свободу человека. Эриугена считает, что в отношении зла (греха) не существует божественного предопределения, и отвергает мысль Августина, согласно которой бог заранее предопределяет одних людей к добродетельности, а других – к пороку. Божественное предопределение кончается человеческой свободой.

Этот вывод, казалось бы, должен устраивать религиозно-церковное учение, ибо вполне соответствует идее моральной безупречности бога. Но тут возникает опасность другой ереси: если зло есть человеческий фактор, то человек имеет власть над ним и может своими усилиями устранить. Тем самым нравственные возможности человека возвышаются до уровня, когда он может полностью эмансипироваться от бога. Надо заметить, что социально-идеологический заказ церкви, задававший рамки исследованию проблемы зла, был исключительно противоречивым: если нельзя видеть корень зла в воле бога, то и нельзя полностью исключать зло из области божественного провидения. Такая «диалектика» бы-

ла неприемлема для столь честного мыслителя, как Эриугена.

Бог, как считает Эриугена, ответствен только за благо и за спасение в том смысле, что он является источником добра. А добродетельность, творение добра и есть путь, который ведет человека к спасению, т. е. опять-таки участие бога в спасении носит совершенно иной характер, чем в этике Августина. Оно не исключает, а предполагает нравственную активность человека и реализуется через нее.

Античный дух философии и этики Эриугены был неприемлем для церкви. В его учении о свободе воли видели возрождение ересей Оригена и Пелагия. Впоследствии его сочинение «О разделении природы» было осуждено (в XI в.) и приговорено к сожжению (в XIII в.).

2. АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

В средневековой философии важное значение имел спор реализма с номинализмом. Он оказал также существенное влияние на этику. Диаметральная противоположность позиций по вопросу о том, существуют ли общие понятия объективно, т. е. до и вне единичных вещей, или они суть продукты познающего разума, отражалась в этике едва ли не с большей резкостью, обусловливая различие подходов к проблеме божественного предопределения и человеческой свободы. Сравнение этики Ансельма Кентерберийского и Пьера Абеляра вполне подтверждает сказанное.

Родоначальник схоластики Ансельм Кентерберийский (1033 – 1109) стоял на позициях крайнего реализма – безусловного признания первичности, объективности общих понятий и вторичности, производности единичных вещей, что наложило отпечаток на всю его этику.

Бог обладает, согласно Ансельму, абсолютной объективностью существования, только он существует ради самого себя. Все остальные реальности происходят от него, в особенности это относится к человеку, воля которого является отблеском божественного всемогущества. Воля свободна и обладает безусловной властью над телом и душой, ей человек не может и не должен противостоять. Свободная воля является объективной, независимой от самого индивида силой, и ее назначение состоит в том, чтобы хотеть того, что должно хотеть, а именно справедливости. Присущая человеческой воле свобода охраняет справедливость ради самой

справедливости. Свобода может существовать в потенциальной и актуальной формах. Потенциально она существует всегда. Однако, как глаз недостаточно, чтобы видеть, а требуется еще, чтобы предмет был видимым, среда обозреваемой и т. д., так и свобода для своего деятельного обнаружения требует дополнительных условий. Они могут отсутствовать, и тогда воля впадает в грех, забывает о справедливости. Это произошло с человеческой волей. Именно здесь, где обусловленная богом справедливость как подлинное назначение свободной воли должна была получать подкрепление и актуализироваться благодаря свободному выбору человека, заключен источник зла.

Зло порождается человеческой волей и является лишь отступлением от добра, отрицанием его. В этом смысле его нельзя возводить к богу. Однако сама присущая человеческой воле возможность свободного выбора, которая привела к отступлению от справедливости и предпочтению приятного, имеет божественное происхождение. Бог все же, следовательно, ответствен за зло, выступая в данном случае в качестве отрицательной причинности.

Он не порождает зло, но допускает его, не препятствует ему. Даже после того, как человек обнаружил слабость и впал в грех, воля его не изменила свою потенциальную природу. Человек сохраняет способность к справедливости. Справедливость – это изначальное и неотъемлемое свойство свободной воли; она может свернуться в потенциальное состояние, но не исчезает вовсе. Бог, говорит Ансельм, может вновь превратить в ничто все, что он однажды сделал из ничего; но даже он не может отнять у свободной воли ее нацеленность на справедливость. Это утверждение философа не должно вводить нас в заблуждение своей кажущейся антитеологической направленностью, ибо, как выясняется, справедливость, над которой не властен даже бог, состоит в требовании хотеть того, чего бог предзадал нам хотеть. Речь у Ансельма вовсе не идет о суверенности человеческой воли. Совсем напротив: в неразрывной связи свободной воли со справедливостью философ видит выражение ее божественной природы, которая сказывается также в том, что только бог может актуализировать свободную волю. Моральное спасение человека возможно только при прямом содействии бога. Что касается самого человека, то для него оказалась чрезмерной даже задача сохранения данной ему свободы, тем более ему недоступно восстановление утерянного и обретение

свободы окончательной (вспомним Августиново разграничение «первой» и «последней» свободы воли).

Как явствует из краткого обзора, в этике Ансельм подтверждает свое прозвище «второго Августина». В условиях новой эпохи он воспроизвел основные идеи последнего. Отталкиваясь от признания реализма понятий, Ансельм пришел в этике к выводу, что по происхождению, содержанию и цели мораль выходит за рамки возможностей человека и совпадает с божественной волей.

3. АБЕЛЯР

Этика Пьера Абеляра (1079 – 1142), изложенная в ряде его работ и систематизированная в сочинении «Познай самого себя», существенным образом связана с его философской позицией умеренного номиналиста. «Абеляровский номинализм, – пишет В. В. Соколов, – преломлялся в моральной доктрине как *субъективизм*, индивидуализация морального поведения человека» (205, 167). Воля бога (которая, впрочем, производна от его интеллекта) является, с точки зрения Абеляра, высшей объективной нормой, но не сама по себе, а в той мере, в какой она опосредствована человеческим разумом. Критерием моральной оценки является человеческий разум, вернее говоря, то внутреннее убеждение, которое мыслящий индивид находит наилучшим. И хотя человек может считать хорошим то, что с точки зрения исходящего от бога нравственного закона является плохим, и, наоборот, считать плохим то, что закон трактует как хорошее, тем не менее он должен следовать своему убеждению. С точки зрения Абеляра, человек должен ставить голос совести выше повелений бога; философ замечает при этом, что божественные предписания могут оказаться простой видимостью и бог может не хотеть, чтобы они выполнялись (как, например, в библейском рассказе, когда бог потребовал от Авраама принести сына Исаака в жертву).

Голос совести как конечную нравственную инстанцию Абеляр противопоставляет не только внешнему авторитету, повелениям бога, но и поступкам. Дела ценны не сами по себе, а только в связи с вызвавшими их мотивами. Они могут быть результатами прямого физического принуждения; один и тот же поступок может быть порожден диаметрально противоположными субъективными замыслами и не дает адекватного представления о моральности субъекта. Позиция

Абеляра в данном вопросе прямо связана с его решением проблемы универсалий. Общие понятия не имеют объективной реальности, и поэтому поступки, которые принадлежат миру вещей, не могут содержать в себе качеств хорошего или плохого. Но общие понятия существуют как продукты умственной деятельности, следовательно, и универсалии добра и зла приобретают смысл только как субъективные состояния. Следует заметить, что совпадающее с моральностью субъективное состояние тождественно, по Абеляру, свободе суждений, разуму. Этический субъективизм Абеляра явно направлен против теологии и объективного идеализма вообще, ведь исторически (у Платона) объективный идеализм вырос как раз в ходе поисков ответа на вопрос об объективном аналоге общих нравственных понятий.

Исходя из своих номиналистских установок, Абеляр отвергает наследственность греха. Человек фигурирует не как представитель рода, а как единичное существо, и он отвечает за то, что делает сам. Грех также имеет субъективную природу. Он представляет собой склонность, противостоящую совести. Человек грешит тогда, когда он отступает от своих убеждений, от того, что он считает наилучшим. И самый тяжкий грех – это отступление от убеждений, которое совершается сознательно, с полным пониманием. Абеляровское истолкование греха представляет собой полную противоположность учению Августина – Ансельма, в котором критерий моральности связывался с волей бога, с его заповедями. Столь же решительно противостоит он этой преобладавшей в ту эпоху религиозно-философской традиции в вопросе о божественном предопределении. Абеляр отрицает необходимость божественной благодати для совершения добра и спасения. Бог указывает только цель; путь к предлагаемому им раю является сугубо человеческим. От самого индивида в полной мере зависит его посмертная судьба. Заслуги Иисуса Христа не переносятся на людей. Христос служит только примером.

Абеляр, пожалуй, впервые в западноевропейской духовной истории с такой определенностью формулирует субъективистскую этику внутренней убежденности. В конкретно-историческом контексте субъективизм этики Абеляра имел антицерковную и антитеологическую направленность. В рамках самой теологической этики философ подходит к идее освобождения морали от религии, человека от бога. Сам Абеляр ясно сознавал социальную направленность своего мо-

рального учения. Он связывает мораль с естественным законом («естественный же закон состоит в нравственном познании»), а вносимые различными религиями добавления считает «излишними» (7, *1(2)*, 804). Он полагает, что ничто не мешало язычникам быть высокоморальными людьми. Многие из них и были таковыми. Сократ, по его мнению, не уступал мученикам христианства. Даже преследователи Иисуса Христа не совершили греха, поскольку действовали искренне и убежденно. Философ вызвал яростную ненависть к себе со стороны церковных деятелей и идеологов, которые осудили его произведения, обнаружив в них ересь арианства и пелагианства. Этика Абеляра и в самом деле проникнута пелагианским духом – духом независимости человека как субъекта морали от бога, в этом и состоит ее ценность.

4. ФОМА АКВИНСКИЙ

Полярность этических позиций Ансельма и Абеляра свидетельствовала о том, что достижение столь необходимого для церкви примиряющего теоретического синтеза в понимании проблем морали было отнюдь не легкой задачей. Человеком, систематизировавшим этику в соответствии с запросами зрелой феодальной эпохи, придавшим ей нормативный вид, был Фома Аквинский (1225/26 – 1274).

В отличие от Августина, следовавшего философским традициям Платона, неоплатонизма и отчасти стоицизма, Фома Аквинский опирался на Аристотеля, сочинения которого как раз на стыке XII – XIII вв. стали в полном объеме и подлинном виде доступны христианской схоластике. Этот факт свидетельствует, что для переориентации философии и этики недостаточно собственно социальной детерминации, а требуется еще соответствующий идейный материал, которым в данном случае как раз и явилась энциклопедическая система Аристотеля. Философия Аристотеля пришла, точнее сказать, вернулась на христианский Запад с Арабского Востока, и притом в материалистическом прочтении. Идеологи церкви вступили в борьбу с аристотелизмом. Борьба эта с самого начала была обречена на неудачу. Реалистическая и универсальная система Аристотеля внутренне превосходила мистику теологического мировоззрения; к тому же система Аристотеля отвечала духу времени, жаждавшего рациональных знаний. Отбросить Аристотеля было невозможно. Это вслед за своим учителем Альбертом понял Фома Аквинский, который

переориентировал теологию в той мере, в какой она апеллирует к рационально-научной аргументации, на философию Аристотеля и данную им систематизацию всего знания. Фома ставит целью соединить Аристотеля с христианской догматикой.

Фома со схоластической основательностью заимствовал содержание этики Аристотеля, но осмыслил ее сквозь призму морального идеала христианства. Он пытается соединить несоединимые вещи: земную оптимистическую, возвышающую личность этику Аристотеля с моральными догмами христианства. Его этика поэтому неизбежно представляет собой сплошной компромисс – и теоретический и нормативный. У Фомы мы находим, с одной стороны, развернутую систему моральных обязанностей, которая обосновывается вполне рационально и в общем-то прямого отношения к религии не имеет, а с другой – ряд религиозно-нравственных догм, которые находятся за пределами возможностей человека и поэтому малоинтересны для этики, ибо этика, как учил еще Аристотель, имеет дело не с благом вообще, а с осуществимым благом. Эти две части в этике Фомы Аквинского сосуществуют, но очень далеки от действительного синтеза, содержательного единства.


Фома Аквинский

Основными источниками по этике Фомы Аквинского являются его «Комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля», «Сумма против язычников» (в третьей книге которой рассматриваются проблемы бога как наивысшей цели, богоуподобления, божественной благодати и ряд других), «Сумма теологии» (вторая часть которой посвящена по преимуществу этической проблематике).

Структурно этика Фомы Аквинского, как и его великого античного предшественника, расчленяется на учение о высшем благе и учение о добродетелях (о структуре и основном содержании этических сочинений Фомы см. 113). В «Комментариях...» он выделяет в нравственной философии три части: «монастику», предметом которой является обусловленность поступков высочайшей целью; «экономику», имеющую дело с добродетелями, присущими людям как частным лицам; «политику», анализирующую гражданское поведение индивидов. В «Сумме теологии» христианская этика подразделяется на «общую» и «частную». В «Общей этике» раскрывается по преимуществу формальная сторона нравствен-

в той или иной мере опосредствуется разумом, а соответственно и реализация сущности человека может протекать различно; мерой разумного опосредствования практики, поведения, деятельности (т. е. тем, насколько природные влечения подчиняются требованиям разума) определяется их нравственное качество, степень совершенства, добродетельности личности. Такое объяснение проблемы морального выбора в силу его очевидной натуралистичности и социологичности, а тем самым и антитеологичности не могло устроить Фому. Но вопрос тем не менее остается, и ответить на него невозможно, не обосновав нравственно значимой вариативности человеческого поведения, не введя в теорию понятия зла, которому, как мы видели, нет места в бытии, рассматриваемом с точки зрения божественной первосущности.

Зло, считает Фома Аквинский, существует, но оно существует лишь как отклонение от блага: «Зло существует лишь в благе как своем субстрате» (7, *1(2)*, 841). Гармония вселенной предполагает разные ступени совершенства: одна – когда совершенная вещь не может утратить своего совершенства – является вечной, другая – когда совершенная вещь может лишиться этого состояния – является бренной. Апеллируя к известной и наиболее фальшивой форме теодицеи, которая в зле видит выражение добра, условие совершенства бытия, Фома пишет, что «совершенство Вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благости; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т. е. в том, чтобы вещь отступала от блага» (7, *1(2)*, 840).

Зло бывает двоякого рода. В природных вещах оно состоит в естественной порче вещей и в качестве своей причины восходит к богу. В произвольных вещах зло (недостаток действия) порождается несовершенной волей, поскольку она оказывает неповиновение закону, правилу. В этом случае причина зла заключена в самом действующем лице и не может быть возведена к богу, хотя способность к несовершенному действию, сама возможность произвольного зла обусловлены богом, который порождает благо миропорядка в целом и, как его условие, допускает зло в его обеих формах. Получается, что как производное от бога бытие есть благо, а как опосредствованное волей человека оно есть зло. Так как нравственная цель состоит в стремлении к благу и устранении зла, то совершенно ясно, что она заключается в том, чтобы стремиться к богу (ибо от него все благо) и бо-

роться в себе с человеческим (ибо отсюда проистекает зло).

Высшее благо в содержательном плане можно, по мнению Фомы, понимать двояко. С одной стороны, оно тождественно самому богу, с другой – выступает как доступное разумным существам богоуподобление. Высшее благо конкретизируется как блаженство. Евдемонистическая посылка в рассуждениях Фомы Аквинского не должна вводить в заблуждение, ибо, как свидетельствует история этики, в понятие счастья (блаженства) философы вкладывали разное, часто прямо противоположное, содержание: счастьем считалось и утверждение здоровой чувственности индивида, и ее полное умерщвление, и стремление к внутреннему покою личности, и отрицание им себя в пользу бога; оно связывалось и с гедонистической практикой, и с интеллектуальной деятельностью.

Чтобы понять, в чем состоит блаженство, надо, говорит Фома Аквинский (и в этом случае в своих рассуждениях он буквально идет вслед за Аристотелем), отталкиваться от специфики человеческой природы. Она связана с разумностью души человека. Блаженство состоит поэтому не в чувственной, а в интеллектуальной деятельности, вернее, в самой высокой ее форме – в созерцании. Далее, созерцательная деятельность имеет разную направленность. Она может иметь своим предметом мир, и в этом случае деятельность разума неизбежно «скована», «загрязнена» чувственным началом. С деятельностью разума в чистом виде, в его собственной стихии, мы имеем дело тогда, когда она направлена на бога. Прекраснейшей является только та деятельность, которая направлена на прекраснейший объект, т. е. бога. Следовательно, блаженство состоит в познании бога, притом не в опосредствованном познании, которое достигается через знание о мире, а в прямом и непосредственном его созерцании.

Блаженство в его высшем, подлинном смысле человеку недоступно; как социально-природное существо он может умозаключать о боге только через следствия, но абсолютно не способен созерцать его непосредственно. Деятельность человеческого разума всегда ограничена чувственностью. Человек представляет такую ступень совершенства, когда он может отступить от своей благости, его деятельность сопряжена с недостатком, злом. Ему свойственно поэтому лишь частичное, ограниченное блаженство, да и оно оказывается

хрупким, неустойчивым, подрывается болезнями и прочими ударами судьбы.

В своем полном и чистом виде блаженство – как не смущаемое ничем созерцание бога – возможно лишь в загробном мире, ибо только там человек не нуждается ни в чем ином – ни во внешних благах, ни в обществе друзей – и может непосредственно созерцать бога. Совершенное блаженство загробного бытия оказывается не только полным, но и вечным. Совершенное блаженство в какой-то мере включает в себя момент удовольствия, но не как цель или мотив, а как сопутствующий фактор. Как теплота сопровождает огонь, так и удовольствия являются спутником совершенного блаженства. Созерцающий бога одновременно любит его, и это является завершением всех человеческих желаний. Совершенное блаженство заполняет человеческую душу полностью и навсегда. О человеке, достигшем совершенного блаженства, ничего нельзя сказать, кроме того, что он совершенно блажен.

Учение Фомы Аквинского о высшем благе является евдемоническим только по форме, по существу же в нем отрицаются евдемонистические притязания. Оно внутренне противоречиво: блаженство – цель человеческой деятельности и в то же время оно выходит за пределы возможностей человека. Это противоречие вообще свойственно и неизбежно обнаруживается в теологической этике, свидетельствуя о том, что в ряде пунктов мораль и религия, как разные отношения к миру, принципиально несовместимы.

От высшего блага, обозначающего цели человека, Фома Аквинский переходит к учению о добродетелях, раскрывающих пути, средства достижения этой цели. Центральным здесь является вопрос о свободе воли.

Первый признак добродетельных поступков состоит в том, что они являются произвольными, т. е. непосредственно реализуют волю действующего индивида. Фактически здесь речь идет о волевых поступках, свойственных также и неразумным существам. Не все человеческие поступки таковы, так как воля может сковываться рядом факторов: принуждением, страхом, вожделением, неведением. Не всегда легко установить, когда воля действовала сама по себе, а когда она испытывала внешнее стеснение по одной из названных выше причин. Признак свободы и несвободы поступка в этом первоначальном смысле, т. е. признак, помогающий установить, является ли действие произвольным

или нет, состоит в том, какое ощущение – радости или огорчения – возникает после его совершения. Поступок, приведший к нежелательным последствиям, в том случае, если он был совершен произвольно, сопровождается раскаянием.

Собственно человеческий уровень свободы в поступках начинается тогда, когда в их детерминации решающую роль приобретает разум. Человеку, как и животному, свойственны страсти. Они порождаются в душе, поскольку она воспринимает воздействия внешнего мира, с которыми сопряжены телесные перемены к худшему или лучшему. Любовь, ненависть, вожделение, печаль, скорбь и другие страсти, проистекающие из неразумных желаний, сами по себе не заключают ничего порочного, как и возвышенного. Они приобретают то или иное моральное качество в зависимости от того, насколько «признают» руководящую роль разума. Подчиненные разуму и направляемые им страсти как бы усиливают благо, в результате чего оно становится не только следствием сознательных установок, но и предметом желания. Следовательно, мало, чтобы поступки приводились в движение волевым началом, надо еще, чтобы они были сознательными, разумно обоснованными.

Основа человеческой свободы – разум. И человек становится свободным, а вместе с тем и способным к моральному образу действий по мере того, как правильное суждение он делает условием и основанием желания. Разумное обдумывание занимает центральное место в структуре свободного поступка, который складывается из следующих четырех моментов: стремления к чему-то, или волевого акта (intentio); выбора, взвешивания мотивов, обдумывания способа действия (electio); одобрения (consensus) и действования (usus). Предложенная здесь, по существу аристотелевская, структура нравственного поступка является, на наш взгляд, довольно точной. Мы бы, пожалуй, добавили еще одно звено – последующую оценку поступка самим индивидом и окружающими; такая оценка вписывает поступок в общий контекст поведения личности.

В этике Фома Аквинский является резко выраженным интеллектуалистом. Разум человека, конечно, ограничен; ему недоступен ряд истин божественного разума, являющихся предметом веры. Но в этих пределах разум имеет несомненный приоритет. Другие душевные способности, в частности страсти, подключаются к добродетельным поступкам через подчинение разуму.

Однако человеческий разум не может гарантировать добродетель, так как он по природе своей ограничен: он не может в полной мере охватить божественный разум и стать гарантией действительно свободного и ориентированного на добро поведения. Для добродетели, достойного образа жизни нужна также божественная помощь, которая предстает в форме закона и в форме благодати.

Законы задают направление поступкам, указывая высшую цель – блаженство. Они представляют собой правила, или меры, действия. Они управляют поступками, повелевая или запрещая, награждая или наказывая. Законы подразделяются на: «вечный», по которому бог регулирует все поступки и движения, он тождествен божественной премудрости; «естественный», являющийся отражением вечного закона в разумных существах и имеющий своим основным принципом добиваться блага и избегать зла; «человеческий», под которым мыслится совокупность государственных законов и установлений, удерживающих людей от зла страхом или силой; «божественный», подразделяющийся в свою очередь на ветхозаветный и новозаветный, которые едины по сути, но различаются по степени зрелости.

Божественное участие в нравственной жизни человека оказывается конкретным и всепроникающим. Во-первых, вечный закон, или, говоря иначе, бог сам по себе, непосредственно представлен в человеке в виде особого естественного свойства – совести (synderesis), безусловной нравственной истины, склоняющей к добру и отвращающей от зла. В этом смысле возможность действовать свободно есть дар бога. Во-вторых, содержание нравственного поведения предопределено богом в форме заповедей, которые задаются соответственно человеческим и божественным законами. На долю человека с его способностью к познанию и разумной саморегуляцией остается, казалось бы, самая малость: направить природную склонность к добру на соответствующие законы, прежде всего на нормативные установки Библии. Но и это оказывается ему не под силу. Поэтому бог свое косвенное, осуществляемое через законы участие в добродетельной жизни дополняет непосредственной помощью человеку в его нравственных усилиях – благодатью.

Погрязшие в грехах потомки Адама нуждаются в благодати так же настоятельно, как больной нуждается в помощи врача. Благодать является обязательным, выходящим за рамки человеческого разума и за пределы его влияния усло-

вием добродетельности. Благодать нужна, чтобы принимать и верить в те истины божественного разума, до которых не может дойти разум человеческий, чтобы сразу, мгновенно усвоить то, для обоснования чего разуму требовались бы слишком длительные усилия. Она дает силу для исполнения законов, гарантирует твердость, выдержку, постоянство, которые совершенно необходимы для нравственного образа жизни. Она является источником человеческого стремления к добру и залогом того, что моральные усилия человека увенчаются достижением блаженства. Словом, благодать подключает к разуму веру как необходимое условие и содержание нравственной деятельности, она дополняет слабость человеческого разума, слабость человека вообще. Благодать есть дар бога, она сама является истиной божественного разума и остается его сокровенной тайной. В этом пункте Фома Аквинский прямо смыкается с Августином.

В отличие от Августина, однако, Фома не отрицает вообще возможность рационально обоснованных критериев добродетельной жизни. Напротив, он считает, что в известных пределах добродетельность является функцией человеческого разума, предполагая при этом, что и в данном случае человеческий разум является несовершенной ступенью божественного разума, т. е. между добродетелью, поскольку она зависит от индивида, и добродетелью, поскольку она имеет своей причиной божественную благодать, существует некое соответствие, связь. Наличие такой связи не может быть рационально обосновано ввиду несовершенства человеческого разума, и ее необходимо принять на веру.

Переходя к вопросу об отдельных добродетелях, Фома Аквинский предлагает эклектическую смесь платоновских четырех добродетелей, аристотелевской схемы с ее разделением добродетелей на этические и дианоэтические, а также основных христианских добродетелей.

Фома разделяет добродетели на умственные, нравственные и богословские. Умственные в свою очередь подразделяются на интеллектуально-умозрительные и практические. Нравственные добродетели принадлежат вожделеющей части души, являются качествами характера; они существенно отличаются от умственных добродетелей, но не могут существовать без них, в частности без ума и благоразумия. Они разделяются на добродетели, выражающие отношения между людьми (прежде всего справедливость) и характеризующие отношение человека к самому себе,

к своим страстям (их вслед за Аристотелем Фома называет десять – мужество, воздержание, щедрость и т. д.). Главных нравственных добродетелей четыре: благоразумие, справедливость, воздержанность, мужество. Богословскими добродетелями являются вера, надежда, любовь. Самая совершенная и основополагающая из них – любовь. В иерархии добродетелей богословские добродетели являются наивысшими.

Подвластные человеку добродетели ведут к блаженству. Но достигаемое через добродетели блаженство является чем-то более низким по сравнению с непосредственным созерцанием бога, которое возможно лишь в потустороннем мире и по милости самого бога. Чтобы открыть простор богу, Фома ограничивает нравственные возможности человека.

Показав, что мораль и религия образуют различные сферы, что человеческие добродетели не гарантируют подлинного блаженства, а без божественной благодати не может состояться добродетельная жизнь, Фома Аквинский фактически обосновывает их несовместимость. Можно подчинить мораль религии, создав «религиозную мораль», как это сделал Августин. Можно подчинить религию морали, обосновав своего рода «моральную религию», как это впоследствии встречается, например, у Фейербаха. Но соединить мораль и религию, увидев в одном органическое продолжение другого, невозможно. В этом заключается один из важнейших, имеющих историческое значение уроков этики Фомы Аквинского. История философии многократно доказывает: чтобы легитимировать веру, необходимо ограничить претензии разума. История этики в лице многих своих представителей, прежде всего средневековых, доказывает: чтобы легитимировать религию, необходимо ограничить возможности морали. Фома Аквинский считал, что в религии находят «разрешение» те проблемы, перед которыми в беспомощности останавливается мораль. Религия как бы черпает силу из бессилия морали, из неспособности людей справиться с трудностями своего бытия. Родившаяся из человеческих страданий, религия задает страдальческое отношение к жизни. Христианские мыслители средневековья многое сделали для того, чтобы закрепить страдание как форму существования человека. Этому в очень сильной степени способствовали их этические системы.

Глава IV

ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ



Фома Аквинский предложил грандиозную систематизацию этики, в которой, казалось бы, наконец найден был компромисс между божественным предопределением и свободой воли личности, потусторонней нацеленностью поведения человека и его притязаниями на земное счастье, даны ответы на все мыслимые вопросы и затруднения нравственной жизни. Эта систематизация, казалось бы, способна была завершить религиозное понимание морали. Она и в самом деле явилась завершением средневековой этики, но совсем в другом смысле – в смысле ее исторического конца. Царства мысли, как и политические царства, часто начинают рушиться именно тогда, когда они, казалось бы, достигли поставленных целей и выглядят прочнее всего. Развитие этики, как и философии в целом, после Фомы Аквинского было явной или скрытой критикой всеобъемлющего учения «ангельского доктора», отказом от его универсалистских притязаний и по существу означало отход от коренных принципов средневекового этического мышления. Речь идет о критике сокровенных принципов средневекового этического мышления, но в идейных рамках самого этого мышления и на основе субъективной приверженности ему. Такая критика шла по двум направлениям: рационалистическому и мистическому. В первом случае наблюдалось резкое противопоставление интеллектуальных и волевых способностей, теоретического познания и практического поведения личности и на этой основе утверждалась ее частичная эмансипация от бога, тогда как в рамках второго направления постулировалось полное слияние отдельного человека и бога. Первое направление критики наиболее ярко воплотилось в творчестве Дунса Скота, второе – в мистицизме Мейстера Экхарта.

1. ДУНС СКОТ

Иоанн Дунс Скот (1266 – 1308) резко разводит ум и волю как различные способности. Основное различие между ними состоит в том, что ум обнаруживает себя необходимым образом, а воля свободна. Что же понимает Дунс Скот под свободой воли? Воля, по его мнению, является причиной своих собственных актов; она свободна не только в том смысле, что может реализовать или, наоборот, сдержать определенное хотение, но и в том, что сами хотения, желания находят достаточную причину в воле. Философ не отрицает воздействия на волю знаний, впечатлений, естественных склонностей, мотивов, но все эти внешние, строго фиксируемые воздействия не обладают безусловной детерминирующей силой, не могут стать достаточным основанием для объяснения волевых актов. Причина определенности воли – в самой воле. При этом воля настолько свободна, что может избрать меньшее благо. Воля просто-напросто может быть капризной, если под капризами понимать беспричинные акты. Свободу воли Дунс Скот понимает в духе индетерминизма.

Постулат свободы воли выполнял в философии Дунса Скота и определенные гносеологические функции, являясь, в частности, объясняющим принципом индивидуальности, единичности событий. Индивидуальность вещи не может быть выведена как каждый раз различная сумма общих свойств, ее вообще нельзя описать, а можно только зафиксировать как «это», указав пальцем. Случайность единичных явлений, их неповторимость, «этовость» требует допущения свободы воли бога точно так же, как всеобщая связь явлений – его разумности. Однако гносеологическая нагрузка постулата свободы воли является у Дунса Скота не основной. Разведение ума и воли явилось решающим аргументом для противопоставления философии и теологии, что было равносильно противопоставлению научно-теоретического и нравственно-практического отношения к миру. Раскрывая этот тезис Дунса Скота, известный советский исследователь средневековой философии В. В. Соколов пишет: «Если философия – теоретическая дисциплина, то теология – главным образом практическое знание того, как наиболее успешно направлять человеческую волю для выполнения тех положений, которые предписываются вероучением. Тем самым теология наполняется прежде всего моральным содержанием» (205, 398).

Ограждая область знания от теологии, ориентируя познание на эмпирическую достоверность, Дунс Скот формулирует передовую для своей эпохи методологическую установку, которая имела одновременно несомненную этическую ценность: он обосновывает фактически эмансипацию личности от бога по крайней мере в одном качестве – в качестве субъекта познания. Этот зародыш буржуазно-освободительных идей многозначителен и грозен в исторической перспективе, но в мировоззрении самого Дунса Скота еще крайне слаб. И дело не только в том, что у бога отвоевывалась только одна область человеческой деятельности – область познания. В области познания также сохраняется зависимость от теологии. Воля и сфера ее воплощения – теология имеют примат перед умом и философской теоретической деятельностью. Воля не может определять содержание познавательных актов (установление истинности или ложности высказываний – это целиком компетенция ума), но она направляет ум на определенные объекты. Воля указывает уму, что надо познавать. Решения воли в какой-то мере опосредствуются умом, ибо в противном случае они могут выйти за пределы его возможностей. Более конкретно взаимоотношения между ними имеют следующий вид: первоначально ум обозначает свои возможности в отношении идей, которые могут быть исследованы, из них уже воля выбирает те, на которых ум должен сосредоточить свое внимание. Взаимоотношения ума и воли, как они представлены у Дунса Скота, мы бы сравнили со взаимоотношениями торговца и покупателя: торговец предварительно демонстрирует покупателю образцы товаров, которые он вообще может достать, покупатель выбирает из них то, что нужно ему, и делает соответствующий заказ торговцу, определяя тем самым, чем тот будет заниматься.

Воля имеет примат перед умом также в боге. Отсюда Дунс Скот делает вывод, что только бог обладает безусловной ценностью. Все прочее приобретает ценность только через соотнесенность с богом. Нравственные нормы сформулированы богом не потому, что они нравственны, а, наоборот, они нравственны потому, что сформулированы богом. Вообще «все небожественное является благом потому только, что этого захотел бог, но не наоборот, что бог захотел этого, потому что оно есть благо» (цит. по: 268, *2*, 516). Воля бога выражена в священных книгах. Хотя рассмотрение христианской морали как следствия беспричинной игры воли бога, а не как безусловных истин его ума релятивировало эту мо-

раль, тем не менее в творчестве Дунса Скота момент этического релятивизма выражен слабо. Философ признает, что нравственный порядок, установленный богом, мог бы быть и другим, но это не отменяет необходимости безусловного принятия того условного порядка, который фактически дан. К тому же следует отметить непоследовательность Дунса Скота, с точки зрения которого произвол бога в отношении возможных нравственных установлений имеет свои пределы: бог, в частности, скован двумя первыми из десяти заповедей, эти две заповеди, следовательно, являются абсолютными, безусловными.

Блаженство человека, согласно Дунсу Скоту, связано с волей, а не умом; оно имеет своим предметом не природу бога, а его волю. Вся нравственная задача, соответственно путь к блаженству, состоит в том, чтобы следовать воле бога, которая сформулирована в Библии. Для этого необходимо совершенствовать свою волю таким образом, чтобы она была способна воспринять волю бога как безусловную моральную норму. Любовь к богу, любовь, которая заставляет принять его волю, какой бы эта воля ни была, которая никогда и ничем не может быть поколеблена, ибо она есть любовь не благодаря чему-то, а несмотря ни на что, – вот то состояние воли человека, которое гарантирует ему нравственно достойный образ мыслей и действий. Дунс Скот, таким образом, сочетал в себе ученого широких взглядов, не чуждого скептицизма, и твердого, догматичного моралиста-теолога.

Тот заряд этического релятивизма и индивидуализма, который был заложен в концепции Дунса Скота, выстрелил в творчестве крупнейшего номиналиста средневековья Уильяма Оккама (1285 – 1349), который, впрочем, был более последователен в разведении философии и теологии, знания и веры, науки и религии. Бог воплотился в человека, но, считает Оккам, нет никакого противоречия в допущении, что он мог бы воплотиться в камень, дерево или ослицу. Этим дерзновенным утверждением он хочет лишь сказать, что нельзя к теологии подходить с научными критериями, что невозможно веру свести к разуму, что бог в своих действиях или в бездействии не скован никакими законами, никакими правилами, что он не руководствуется ничем, кроме собственной воли (в этом случае вполне можно сказать: произвола, каприза, прихоти). По мнению Оккама, только воля бога является основой нравственных истин Библии и они

в принципе могут быть изменены в любое время и в любом направлении. Подобно тому как бог предписывает в качестве высшей заповеди любовь к себе, он мог бы предписать и противоположное – ненависть, т. е., по мнению Оккама (и здесь очевидна бóльшая последовательность по сравнению с Дунсом Скотом), бог в своем нравственном волюнтаризме не связан даже первыми двумя заповедями, содержанием которых как раз является требование безусловной любви к богу. Антифеодальный, антицерковный социально-нравственный подтекст такой позиции совершенно несомненен. Если нравственные законы не содержат в себе необходимости, то отсюда один шаг до того, чтобы рассматривать их как результат договора, соглашения между людьми – идея, которая стала одной из типичных в этике Нового времени, в частности у соотечественника Оккама Томаса Гоббса.

Утверждения типа «бог мудр», «бог благ», когда бог определяется как «нечто лучшее, чем все отличное от него» (7, *1(2)*, 907), являются, по мнению Оккама, сугубым предметом теологии. Однако, считает он, не только в теологии, но и в рамках естественного знания можно доказать «вывод, в котором «благой» приписывается первой причине или любому другому понятию, до которого философ мог бы дойти, исходя из явлений природы» (там же). Это рассуждение интересно тем, что здесь намечается возможность обоснования нравственности научным, эмпирическим путем, а также проводится разграничение различных аспектов и функций понятия бога.

2. МЕЙСТЕР ЭКХАРТ

Дунс Скот и Уильям Оккам сводили теологию и религию к их моральному содержанию, но сама мораль не была преимущественным предметом их научного интереса. В отличие от них позднесхоластический немецкий мыслитель Мейстер Экхарт (1260 – 1327/28) создает мировоззрение, в основе которого лежит нравственная проблематика.

Это сказалось уже в онтологии Экхарта, которая имеет несомненную этическую ориентированность – заключает в себе нравственную цель человеческой деятельности. Экхарт – мистический пантеист (см. 205, 388 – 394). Наряду с понятием бога он вводит понятие безличной божественности, которое характеризуется сугубо негативно – как непознаваемый абсолют, ничто, праоснова, бездна; бог предста-

вляет собой первое обособление, определенность божества. Философ, правда, не придерживается строго такого разграничения понятий, но в этом случае он сводит бога к божественности, а не наоборот. Поскольку бог совпадает с бытием, то он оказывается божественностью. «Бог – во всех вещах» (85, *2*, 656)[1], однако как божественность и разумность он не представлен нигде так полно, как в интимнейших глубинах и высших сферах души; в то же время именно божественность, и только она, является подлинной родиной души. Божественность и чистая сущность души тождественны между собой: «Божья глубина – моя глубина. И моя глубина – божья глубина» (78, 47). Душа в ее божественной глубине также характеризуется Экхартом отрицательно, она так же абсолютна и невыразима, как и сама божественность. Для них не существует собственных имен, положительных определений, хотя об этом и были написаны толстые книги (см. 85, *2*, 681).

Совпадение глубин духа и божественности является, по мысли Экхарта, настолько полным, что одно существует через другое и само это единство оказывается единственным различием между ними. Чем более бог внутри, тем более он вовне, и, чем более вовне, тем более внутри. Такова вообще диалектика идеи и ее существований, идеи вещи и отдельных вещей, которую Экхарт демонстрирует на многих примерах, в частности на примере взаимоотношений идеи справедливости и справедливого человека.

Воспроизведем выдержанный в типичной для Экхарта схоластической манере ход его рассуждений по данному вопросу (см. 85, *III*, 13 – 19): 1) справедливый погружен в справедливость; 2) справедливый находится в справедливости, как конкретное в абстрактном; 3) справедливый есть слово справедливости, ее обнаружение; 4) справедливость в самой себе содержит образец, по которому создается справедливое; 5) справедливый, порождаемый справедливостью, отличается от нее, ибо никто не может породить самого себя; 6) но в то же время справедливый по природе не отличается от справедливости, ибо а) справедливый существует в справедливости и б) справедливость не могла бы никого сделать

[1] При цитировании латинских сочинений Экхарта номера томов используемого нами издания обозначаются римскими цифрами, а при цитировании немецких сочинений, помещенных в этом же издании, – арабскими.

справедливым, если бы природа там и здесь не была одинаковой; в) справедливый есть сын справедливости, так как он другой как лицо, но не другой по натуре; 7) поскольку справедливый тождествен справедливости, то он не ниже ее, как сын не ниже отца; 8) так как справедливость создает справедливое, то она остается справедливостью, источником и идеей справедливого; 9) ни справедливый, ни справедливость не подвержены движению, они – вне времени, справедливость постоянно порождает справедливого; 10) справедливый весь заключен в справедливости как своем источнике; 11) справедливость все делает через рожденного ею справедливого; 12) справедливый – не порожденная справедливость, а скорее сама первоначальная справедливость, он – рождение без рождения; 13) так как справедливый – в справедливости, то он есть свет, есть божество; справедливый и справедливость связаны непосредственно; 14) справедливый сам по себе – темнота, и он светит только в справедливости, как и справедливость в справедливом; 15) таким образом, получается, что справедливость полностью заключена в каждом справедливом; чем более она в каждом справедливом человеке и во всех справедливых людях, тем более она вне их.

Пантеистическая сущность мировоззрения Мейстера Экхарта предопределяет цель человеческой деятельности (и в этом пункте его онтология прямо переходит в этику): возвращение души к изначальной абсолютности, выявление ею своей божественной сущности, единства с божественной первоосновой бытия. Блаженный человек настолько един с богом, что хочет только того, чего желает бог, и в той форме, в какой желает бог. Он, собственно говоря, уже и есть бог. Ссылаясь на Августина, Экхарт говорит, что человек есть то, что он любит: любит камень – есть камень, любит человека – есть человек, любит бога – есть бог (см. 85, *2*, 688).

Каким образом возможно и практически достигается слияние человека с богом? Ответ на этот вопрос свидетельствует, что и гносеология Экхарта, как и его онтология, наполнена нравственным содержанием.

По мнению философа, блаженство заключено в познании и интеллекте, а не в воле (см. 85, *III*, 587); в обоснование этой мысли он приводит много доводов, среди которых наибольшего внимания заслуживает тот, что воля направлена на благо и стремится к богу по причине благости бога. А разум направлен на идею блага и способен охватить божествен-

ность в ее чистой сущности. Быть с богом и быть мудрым – одно и то же. Постижение бога (божественности) осуществляется в форме мистической интуиции, которая следует за правильно организованным, осознанным, целенаправленным познанием. Мистическая интуиция означает такое состояние, когда стирается грань между познающим субъектом и абсолютным объектом познания, когда человек не только выходит за границы своей особенности, но и от бога как личности переходит к безличной божественности.

Экхарт выделяет три основные ступени постижения бога: а) на первой человек отворачивается от всех вещей и самого себя, от всего созданного, «креатурного», особенного, изменчивого; б) на второй принимает бога ради его благости, справедливости; в) на третьей воспринимает бога в его чистой сущности, сливается с ним, возвращается к тому единству с божественностью, которым человек обладал в своем вечном предсуществовании. Таким образом, процесс познания оказывается в то же время процессом нравственного совершенствования, а высшая ступень познания – осуществлением нравственной цели.

Основная добродетель, которая ведет к достижению конечной цели, более других связывает человека с богом, – уединенность, отрешенность от мира. Уединенность Экхарт характеризует как такое состояние, когда человек не просто обращен к воле бога как высшей норме, а признает эту волю в качестве единственного всеисчерпывающего содержания своей жизнедеятельности. В этом смысле уединенность выше любви: любовь – когда человек любит бога, уединенность – когда бог любит человека; любовь примиряет со многим во имя любви к богу, уединенность означает равнодушие, нечувствительность ко всему, кроме бога; любовь связывает с богом через мир, а уединенность – непосредственно. Хорошо, рассуждает философ, когда воля человека становится волей бога, но много лучше, когда воля бога становится волей человека. Это различие он поясняет на таком примере (см. 85, *2*, 640): если человек заболел, то в первом случае (когда его воля становится волей бога) он не захочет стать здоровым вопреки воле бога, но захочет, чтобы воля бога была направлена на то, чтобы он стал здоровым; во втором же случае (когда воля бога становится волей человека) он не станет просить бога о выздоровлении, а воспримет болезнь как столь же законное выражение воли бога, как и здоровье. Вообще, по мнению Экхарта, сам факт, что воля человека

имеет содержательную определенность и человек просит бога о чем-то, чего-то желает для себя, является несомненным свидетельством того, что он не выработал правильного отношения к богу. Уединенность как раз есть стремление воли быть ничем, «она покоится на чистом ничто» (85, *5*, 544). И когда евангельский Иисус говорит, что блаженны нищие духом, то, по мысли Экхарта, это надо понимать как нищие волей (см. 85, *5*, 507), ибо именно тогда, когда человек отказывается от себя, он отказывается от всего, когда он ничего не желает для себя, тогда именно он сливается с волей бога. Уединенность души так же предпочтительна для бога, для которого душа является лоном рождения сына, как чистая доска для того, кто собирается писать на этой доске. На первый взгляд кажется, будто понятие уединенности является лишь изощренным обоснованием ничтожности человека, отрицанием его нравственной суверенности и в этом смысле не выпадает из христианско-теологической традиции средневековья. Такое впечатление тем более усиливается, если принять во внимание Экхартову апологию страданий. Страдание философ называет тем зверем, который быстрее других примчит нас к заветной цели уединенности души (см. 85, *5*, 547), и если человек не потерял вкуса к земным ценностям, то это верный признак того, что он еще не достиг цели (см. 85, *2*, 668). В действительности, однако, общий пафос этики Мейстера Экхарта иной – утверждение нравственного всесилия человека. Понятие уединенности служит ему для обоснования бескорыстия, интимности и автономности нравственного выбора личности.

Добродетель, полагает Экхарт, только тогда совершенна, когда она несет свою награду в себе, совершается ради самой добродетели, абсолютно бескорыстна, без какого-либо «почему», когда она являет себя буднично, естественно, без сознания того, будто она есть нечто великое и героическое, когда склонность к добродетели предшествует всем другим склонностям (см. 85, *5*, 531). Когда философ рассматривает наличие каких бы то ни было предметных желаний как признак нравственной ущербности личности, то он, на наш взгляд, просто хочет сказать, что эти желания на самом деле далеки от добродетели, что эмпирический индивид с его многообразными, изолирующими его от других людей практическими интересами не может возвыситься до уровня нравственного совершенства, не истребив в себе предварительно все эмпирическое. Чтобы обосновать такое понимание, Эк-

харт постулирует изначальный, самодовлеющий характер добродетели. Его картина мира сугубо моралистична.

Экхарт изымает мораль из предметной сферы человеческого бытия, погружает ее в такие интимнейшие глубины человеческой души, о которых, собственно, и сказать-то нельзя ничего позитивного, определенного. Он различает понятие внешнего и внутреннего человека. К внешнему человеку относится все то, что сковывает душу, связано с телом, органами чувств, направлено на удовлетворение конкретных желаний и что в силу этого неизбежно подчиняет человека внешней воле. Понятие внутреннего человека, как и вообще весь нормативный идеал Мейстера Экхарта, описывается негативно. Внутренний человек – противоположность внешнего, его отрицание. Это та внутренняя неистребимая сила, которая заставляет человека противиться злу и направляет его к богу. Блестящий проповедник, Мейстер Экхарт разъясняет понятия внутреннего и внешнего человека на таком примере. Когда камень падает вниз или покоится на земле, это его внешнее дело, которому можно воспрепятствовать, подвесив, скажем, камень в воздухе; но у камня есть и внутреннее дело – стремление падать на землю, и его уже не может никто отнять, ни человек, ни бог, и оно ничуть не убывает, даже если камень провисит в воздухе 1000 лет (см. 85, 5, 485).

Соотношение внутреннего и внешнего человека, как считает Экхарт, аналогично соотношению бога и мира. Как миры, сколько бы их ни было, никогда ни на йоту не могут превзойти ценности бога, так внешние дела, какими бы они ни были по величине и длительности, не могут изменить ценности внутреннего дела; «поэтому внешнее дело не может никогда быть малым, если велико внутреннее, и внешнее никогда не бывает великим и благим, если внутреннее мало и лишено ценности» (85, 5, 486).

Августиново разграничение «града божьего» и «града земного» трансформировалось в Экхартово разграничение внутреннего и внешнего человека. Так замкнулся круг средневековой мысли, и замкнулся с более чем очевидными потерями: если под «градом божьим» Августин понимал христианскую общину, видел в нем историческую перспективу, новую, светлую эпоху, которая сменит тьму языческого Рима, то внутренний человек Экхарта – это всего лишь состояние души. Историческая проблема свернулась в психологическую. Чтобы удержаться на уровне оптимистической нравственной перспективы, Мейстер Экхарт переводит ее во

внутренний план. «Добродетель и все доброе, – говорит он, – заключается в доброй воле» (85, *5*, 513).

Мы уже не раз могли убедиться, что субъективирование нравственных процессов в средневековой этике было формой критики официальной церковной моральной доктрины. Эта особенность подтверждается и в случае Мейстера Экхарта. Его этика доброй воли прямо направлена против роли церкви как нравственно управляющей инстанции (человечество в самом бедном и отверженном человеке представлено столь же полно, совершенно, как в папе и императоре. – См. 85, *2*, 641), против сведения морали к религиозной обрядности (посты, молитвы и тому подобные действия не имеют особого значения в деле нравственного совершенствования и даже могут быть формой обмана, лицемерия, ибо: а) важно не то, что делает человек, а как, с какой внутренней установкой он это делает, б) каждый человек следует богу на свой собственный манер. – См. 85, *5*, 521 – 523), вообще против социально-иерархических представлений о морали (даже если сам бог подвигает человека к добрым делам извне путем страха, наказания, принуждения, то дела эти мертворожденные. – См. 85, *2*, 684).

Этика Мейстера Экхарта представляет собой опыт синтеза двух традиционно взаимоисключающих направлений мысли: в ней обосновывается, с одной стороны, полное самоотречение человека во имя бога, а с другой – полная свобода, автономность человека. По мысли философа, возвышение до уровня бога, когда человек отказывается от себя и сливается с божеством, и есть подлинная единичность, самость человека. То, что делает человека, данного отдельного человека, этого «я» уникальной, неповторимой, ни на что не похожей личностью, есть его связь с богом на стадии, когда они, он и бог, становятся одним. Бог, который рождается в душе, и душа, в которой рождается бог, суть одно и то же. Тем самым снимается противоположность внутреннего человека и внешнего человека. Именно благодаря тому, что я отказываюсь от внешнего, от всего своего, говорит Экхарт, бог «совершенно и полностью становится моим, таким же моим, как и своим, ни меньше ни больше» (85, *5*, 535).

В рациональном содержании эта мысль означает, что индивид возвышается до уровня нравственности субъекта в качестве родового существа, что он нравственно индивидуализируется через всеобщее и во всеобщем. Идея единства индивида и рода, индивидуального и всеобщего, внутреннего

и внешнего, человека и человечества, хотя и была обоснована в рамках мистического пантеизма и на сугубо моралистический манер уже намечала выход за границы средневековой этики, предвещала этические поиски Нового времени, в особенности немецкой классической философии. Она объясняет также тот факт, что мистицизм представлял собой в рамках феодального общества оппозиционную идеологию (как известно, Экхарт подозревался в связях с преследуемой официальным католичеством сектой бегардов, а 28 положений учения Экхарта были осуждены в 1329 г. папской буллой, 17 положений – как еретические, а 11 – как подозрительные). «Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековье, – говорит Энгельс. – Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания. Что касается мистики, то зависимость от нее реформаторов XVI века представляет собой хорошо известный факт; многое заимствовал из нее также и Мюнцер» (1, *7*, 361). В первую очередь это относится именно к мистицизму Экхарта.

3. ЭТИЧЕСКИЙ ДУАЛИЗМ НАРОДНО-ЕРЕТИЧЕСКИХ ДВИЖЕНИЙ

Наряду с мистицизмом, с его идеей непосредственного единства человека и бога важной формой духовной оппозиции в рамках феодального общества были этико-дуалистические представления о мире, уходящие своими корнями в языческую древность. Суть последних в том, что наряду с богом как добрым началом в мире постулируется существование совечного ему злого начала, персонифицированного в дьяволе.

Средневековый этический дуализм, ведущий свою «родословную» от одной из версий христианства, выдвинутой персом Мани (216 – 276) (отсюда и название «манихейство»), с самого начала был воспринят ортодоксией как еретическое воззрение. Он был важнейшей идеологической установкой самого мощного в Европе, широко распространенного и растянутого на многие столетия народно-еретического движения. Это движение возникает приблизительно в VII в. на востоке Византийской империи, где именуется павликианством; в X – XI вв. оно широко распространяется в Болгарии, получая здесь название богомильства; из Болгарии оно проникает в Северную Италию, затем в Южную Францию

и распространяется в Западной Европе, доходя до Северной Германии и Нидерландов. Во Франции его сторонников называют катарами, и это имя наряду с именем богомилов стало самым распространенным историческим названием приверженцев движения. Начиная с XI в. движение катаров вызывает серьезное беспокойство католической церкви и жестоко преследуется (в особенности в связи с Альбигойскими войнами), но тем не менее отдельные общины катаров сохраняются по крайней мере до XV в. Это еретическое движение было неоднородным в социальном отношении, в нем были представлены и крестьянские и городские элементы, в особенности же самая радикальная и революционная сила средневековья – деклассированные слои общества, плебейство. Длительная история и социально неоднозначный облик движения не могли не породить многочисленных идеологических нюансов, что было, разумеется, вполне естественно. Удивительно другое – богомилы-катары на всех этапах своего существования и во всех разновидностях сохраняют верность двум ключевым идеям: этическому дуализму и нравственному аскетизму. Почему именно эти идеи были так дороги плебейской оппозиции, вдохновляли ее радикальные настроения?

Согласно точке зрения, ведущей начало от манихейства, в мире царят две сущности, два первосущества – доброе и злое, царства света и тьмы, бог и дьявол, Сатана (Люцифер) и Христос. Божественная субстанция присутствует в мире от низших форм жизни до человека, но смешанная с противоположной субстанцией; она властвует над невидимой сущностью мира, а чувственно видимая, телесная сторона действительности представляет собой царство властелина тьмы, дьявола. В человеке также имеются две души – светлая и темная, духовная и телесная; в нем отражается титаническая борьба, свойственная космосу в целом. Эти представления являются рефлексией социально-классовой борьбы в обществе, выраженной на языке эпохи и в доступной для массового сознания форме фантастических образов. Центральным в них стал вопрос о природе зла, о том, является ли зло субстанцией, самостоятельной сущностью или нет.

Если исходить из понятия бога как единого начала мира, то это неизбежно приводит к выводу, что всякое бытие есть благо. «Всё есть благо, поскольку всё от бога» – это типичный для официальной церковной идеологии тезис. Зло в этом случае понимается как некая тень блага, отступление

от него, как дефект, ошибка, ему отказывается в субстанциональном статусе. Более того, рассмотренное с точки зрения целого, бога, оно перестает быть злом, а становится необходимым моментом благостной картины мира. Официальная теология (Августин и Фома – тому наглядные примеры) была обеспокоена тем, чтобы примирить людей со злом, оправдав его перед богом. Катары придерживались в этом вопросе прямо противоположного взгляда: они считали зло самостоятельным началом, противостоящим добру и имеющим свой собственный источник – дьявола. По их мнению, идея бога и идея зла в принципе несовместимы между собой. Такое представление, во-первых, обосновывало деятельное отношение к жизни (задача не в том, чтобы просто правильно понять, что такое зло, а в том прежде всего, чтобы вступить с ним в схватку, подобно тому как бог находится в постоянной схватке с дьяволом). Во-вторых, оно означало радикальное неприятие реального зла феодального общества. Народные массы в условиях, когда их чувства «вскормлены были исключительно религиозной пищей...» (1, *21*, 314), хотели иметь своего собственного защитника на небе; они не допускали, чтобы «их» бог мог быть прямой или косвенной причиной этого столь враждебного и столь ненавистного им мира. Этический дуализм не позволял облекать в форму добра зло феодального общества. В-третьих, из рассмотрения зла как субстанции, особого начала в мире вытекал вывод о возможности его искоренения, которое катары представляли себе на социальный манер – как пленение, изоляцию, заключение в тюрьму.

Основная для всякого религиозно ориентированного этического учения цель деятельности – возвышение к богу – в идеологии катаров предстает одновременно как борьба со злом. Поскольку зло отождествлялось при этом с чувственной материей, то содержанием добродетельной жизни выступал последовательный аскетизм. Аскетизм понимался катарами как отказ от телесных удовольствий и всего, что с ними сопряжено, прежде всего от разъединяющих людей собственнических отношений. Смертельными грехами, по их представлениям, являются: собственность, клятва, ложь, война, употребление мясной пищи. Они выдвигали также требования безбрачия, полного воздержания от половых отношений, что было обязательным по крайней мере для «совершенных» членов общины (наряду с «совершенными», или «избранными», в ней были также «слушатели»). После-

довательный аскетизм был реакцией угнетенных масс на эксплуатацию со стороны феодалов и церкви, на господствующие нравы, порочная основа которых усматривалась именно в ненасытной жажде богатства.

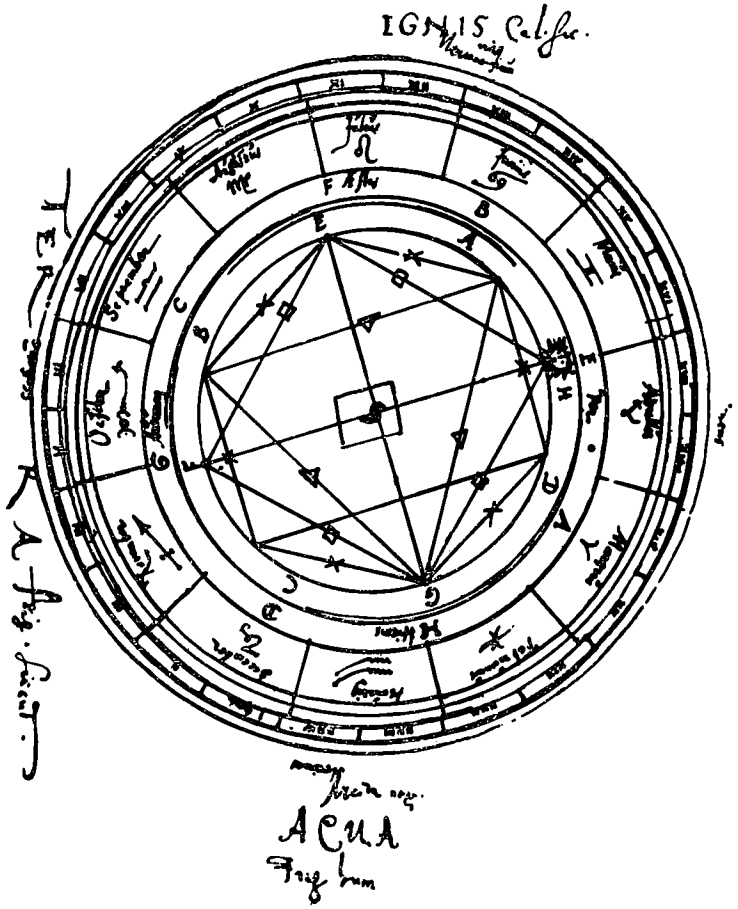
Аскетизм рассматривался катарами как доступный человеку способ освобождения от зла. Они не связывали зло со свободной волей человека; зло примешано к плоти человека, и потому от него можно очиститься путем поглощаемой пищи. В самом человеке достаточно сил для возрождения, преодоления греховного начала. Идея нравственной суверенности человека, идея того, что в человеке есть божественное начало, опираясь на которое он может очиститься, играла важную роль в идеологии еретических движений.

Народно-еретические движения были общинно организованными; они апеллировали к опыту ранних христиан, суть которого они видели в том, что любовь, нравственные мотивы успешно противостояли корыстным, властолюбивым стремлениям и были действенной основой христианского братства. Официальная церковь отступила от этого опыта, вместо того чтобы победить суету мира, сама погрязла в ней; она иконами, храмами, сложной иерархией отгородила человеческое сердце от евангелия, встала между человеком и богом. Движение катаров в такой же мере было антицерковным, в какой и антифеодальным.

Рассматривая становление (гл. I данного раздела) официальной, получившей господство версии христианской этики, мы стремились показать, что в плане социальной детерминации и идеологической функции эта версия была обусловлена потребностью обоснования роли церкви как института духовного закабаления трудящихся, представителя небесной благодати на земле. Теперь, знакомясь с оппозиционными этическими учениями, мы видим, что они, наоборот, были направлены на дискредитацию официальной церкви, узурпировавшей право человека на самостоятельное нравственное суждение и действие, претендующей на роль обязательного посредника в человеческом стремлении к счастью. Идеи, с помощью которых осуществлялась такая дискредитация и которые в средневековой этике находились как бы на заднем плане, были объектом критики (это прежде всего идеи о непосредованном единстве человека и бога, о нравственной самостоятельности человека, о безграничности его возможностей в борьбе со злом, о субъективности и релятивности нравственных ценностей), переместились

с периферии в центр и стали исходным пунктом этики Нового времени.

Вообще надо заметить: прогресс этического знания нельзя представлять себе как развитие, которое сопряжено только с появлением новых идей. Существенное значение имеет также соотношение, конкретная связь уже известных идей, в частности, их перемещение с периферии этического мышления в центр и наоборот. Здесь уместен образ калейдоскопа, в котором одни и те же элементы каждый раз дают новую картину.



ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

НОВОЕ ВРЕМЯ



Этику Нового времени по аналогии с Марксовым термином «классическая политическая экономия» и в отличие от современной буржуазной этики можно назвать классической буржуазной этикой.

В содержательном плане классическая буржуазная этика характеризуется тем, что она не ограничивается внешним описанием, поверхностной классификацией моральных явлений, а стремится проникнуть в их сущность и характеризуется более или менее ярко выраженным критическим отношением к действительности. Это – буржуазная этика на ее восходящем витке, она плодотворна в познавательном плане и прогрессивна с точки зрения идеологической роли. В этом качестве она отличается от современной буржуазной этики, которая является рефлексией над социально-нравственной ситуацией загнивающего капитализма.

Характерной особенностью классической буржуазной этики является моральная реабилитация отдельного эмпирического индивида: обоснование его суверенности как морального субъекта и утверждение его права на удовлетворение потребностей. В противоположность традиционной для средневековой этики ориентации на платоновско-аристотелевский круг идей этика Нового времени апеллирует по преимуществу к идеям стоицизма, а отчасти скептицизма и эпикуреизма. И все же специфичность этики Нового времени состоит не в том, что она отрицает трансцендентность моральных сил и обосновывает этическую самоцельность человеческой личности, возрождая тем самым утраченные античные идеалы. Буржуазная этика не просто переставляет акценты – она стремится дать принципиально иное, действительно новое решение проблемы, над которой безуспешно билась средневековая мысль, – проблемы объективности, всеобщности нравственности. При этом она низводит нравственность на землю, включает ее в совокупность мотивов живого индивида, пытается связать в один узел, с одной стороны, индивидуальные притязания, склонности, стремление к счастью, а с другой – общественные обязанности, долг, достоинство. Вопрос приобретает такую формулировку: каким образом нравственность, будучи продуктом, свойством отдельного индивида, является в то же время общеобязательной социально организующей силой?

Глава I

ЭТИКА НОВОГО ВРЕМЕНИ: ОСНОВНОЙ ЗАМЫСЕЛ И ИСХОДНЫЙ ПУНКТ



Характерная особенность буржуазной этики как особого исторического типа моральной теории состоит также в том, что она фиксирует индивидуалистическую направленность общественных нравов, эгоистическую сущность порождаемых буржуазным обществом индивидов и одновременно полагает, что реальные антагонизмы могут быть сняты благодаря активности человеческого разума. Классическая буржуазная этика представлена различными теоретическими моделями, в которых исследуется, как мораль может сплотить индивидов в солидарную ассоциацию. Действительное решение кричащих антагонизмов индивида и общества в этике заменяется благодушной иллюзией; она выступает средством духовного принуждения трудящихся – заставляет их смириться с чуждыми им общественными интересами, поверить в то, что на данной социальной основе возможна гармония личного и общественного.

Философия Нового времени в понимании моральной природы человека расчленялась на два направления. Одно (Н. Макиавелли, Т. Гоббс) исходило из идеи, что человеческая природа является изначально испорченной, злой; другое (Т. Мор, Ж. Ж. Руссо) считало ее изначально доброй. Оба направления были, однако, единодушны в том, что реальный, эмпирический человек является эгоистическим существом. Только первые рассматривали эгоизм как выражение его естественной природы, а вторые видели его причину в исторически сложившихся условиях, неразумной организации общества, в неравенстве. Но и в том и в другом случае классический буржуазный гуманизм рассматривает реально живущего в обществе человека как существо, которое погрязло во зле. Философы видят, что возводимому ими зданию гуманизма угрожает хаос эгоизма. Гуманность – крохот-

ная страна, окруженная варварством и анархией, подверженная постоянной опасности быть поверженной ими. Этот пессимизм заключал в себе суровую правду, был важной чертой прогрессивной буржуазной этики.

Другая характерная особенность классической буржуазной этики связана с пониманием души как формы телесного. Древнегреческое различение воли и рассудка, превращенное христианскими отцами в теорию об испорченности духа злой волей, с XV в. стало рассматриваться несколько иначе. Благодаря интеллекту человек способен выражать все телесное. Разумная душа в человеке есть синтезирование мира объектов. Посредством познавательной деятельности мы получаем возможность распоряжаться природой. Свойство души одухотворять все делает ее способной также и к самовыражению. Таким образом, человеку вместе с его разумом дано познание и право решения относительно самого себя. Человек – господин и творец своего духовного мира. Или, как говорит К. Бовилль (1470–1553), через познание и деятельность человек способен как бы удваивать себя. Человек как «венец творения, высшее и ни с чем не сравнимое существо чувственного мира является... всеобщим существом, которое силами, формами, образами и теориями заполняет оставленную природой пустоту» (83, 355). «Человек в конечном итоге блеск, знание, свет и душа мира; мир поистине есть тело самого человека» (83, 343). При этом важно подчеркнуть, что в антропологии Ренессанса понимание человека как духовного покорителя мира связывается с его стремлением к самоосвобождению и самораскрытию. Ф. Бэкон отмечал связь гордого нрава самоосвобождения и науки – науки, которая передает «наконец людям их богатство, после того как их разум освобожден от опеки и как бы стал совершеннолетним, а за этим неизбежно последует улучшение положения человека и расширение его власти над природой» (15, 213–214).



Макиавелли

1. КОРЕННАЯ ПРОБЛЕМА ЭТИКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Концепция рациональности души и построенная на ней теория самораскрытия человека приобретают для этики данного периода чрезвычайное значение. Благодаря им гуманизм

принципиально расширил свои горизонты. Классическая буржуазная этика приходит к убеждению, что анархию зла можно сковать разумом и деятельностью. Человеческая природа, подвижная, изменчивая, животворящая, исполнена силы; собственной деятельностью человек развертывает все заложенные в нем способности. Он не страшится борьбы и не страшится низости мира, борьбы жизни – жизнь в мире, даже если он насквозь пропитан эгоизмом, есть позитивная ценность. Это динамическое понимание человека ставит, таким образом, рядом со злом добро, рядом с отдельным индивидом – род, в котором и с точки зрения которого все выглядит уже не столь мрачно. Решающую роль в переходе от зла к добру, от индивида к роду, возможность которого пытаются обосновать философы, опять-таки играет разум, который уравновешивает страсти и позволяет человеку распоряжаться самим собой.



Мор

Пессимизм, связанный с констатацией низменных мотивов и стремлений реальных индивидов, оказывается преодоленным. Этика преисполняется оптимистического пафоса. Более того, Просвещение XVIII в., как мы увидим, придет к мысли о бесконечном моральном, интеллектуальном и социальном совершенствовании человека. Его движущая сила – разум, уподобляемый непрерывно действующей машине, которая выдает все более совершенные результаты. Концепция возможного морального совершенствования индивида и общества в гармонии, гарантируемой интеллектом, достигает своей высшей точки в созданных К. А. Гельвецием, М. Ж. А. Н. Кондорсе, И. Г. Гердером и И. Кантом грандиозных проектах реформаторского прогресса человеческого рода, прогресса вплоть до общества солидарности.

Следовательно, в классической буржуазной этике эгоистический эмпирический индивид как носитель зла обладает одновременно всеобщим уравнивающим интеллектом; этот интеллект вынуждает индивида вступать в отношения с другими индивидами и придерживаться этих отношений ко взаимной пользе, и он же обеспечивает совершенствование рода. Корень этой идеологической антиномии – разрушающие нравы и упорядочивающий разум – лежит в реальной жизненной ситуации буржуазного индивида.

Целью буржуазного способа производства является не потребность конкретного человека, а производство прибавоч-

ной стоимости, в механизме получения которой важное место занимает абстрактный труд. Труд, который создает потребительную стоимость, и сам живой индивид суть только средства для этой цели. Буржуазное сознание воспринимает общество как скопление конкурирующих производителей стоимости и прибавочной стоимости. Труд изолированных индивидов опосредствуется меновой стоимостью. Таким образом, общественная связь между людьми воспроизводится как стихийный закон. Общество, родовой характер его производственной и духовной деятельности приобретают тем самым абстрактный вид. Как из деятельности индивидов вытекает прогресс рода, т. е. так называемая история, это остается скрытым. Поэтому в буржуазной идеологии общественный характер человека и социальный прогресс выступают как абстракции. Этическая теория пытается вдохнуть жизнь в эти абстракции, рассматривая их как выражение общественного интереса или категорическое веление долга.

Постановку проблем в буржуазной этике можно понять только на фоне отмеченной нами выше реальной связи индивидов и общества. Буржуазная эпоха является временем относительной эмансипации индивида. Этика абсолютизирует буржуазную эмансипацию и создает утопию морального совершенствования человека, в которой индивидуальные интересы оказываются в то же время и общественными. Не замечая, что буржуазная эпоха заменяет лишь одну форму эксплуатации другой, а частная собственность неизбежно разъединяет людей, она ставит перед собой задачу доказать, что богатство субъективных возможностей человека способно осуществить синтез изолированных индивидуальных интересов и общественного движения в целом. Классическая буржуазная этика как бы одновременно утверждает и снимает антагонизм зла и добра, утверждая снятие злого, эгоистического индивидуума в доброй, объединяющей общество конечной цели. Моральный разум объявляется гарантией нового мира, исполненного гармонии.

Раскрывая революционный характер философии Нового времени, в частности французского Просвещения, Ф. Энгельс пишет: «Все прежние формы общества и государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены, как старый хлам; мир до сих пор руководился одними предрассудками, и все прошлое достойно лишь сожаления и презрения. Теперь впервые взошло солнце, наступило царство разума, и отныне суеве-

рие, несправедливость, привилегии и угнетение должны уступить место вечной истине, вечной справедливости, равенству, вытекающему из самой природы, и неотъемлемым правам человека» (1, *19*, 190). Однако со временем становится ясным, продолжает он, что «это царство разума было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии» (там же).

Буржуазная и идеалистическая узость этики Нового времени проявляется, на наш взгляд, прежде всего именно в концепции разума, который якобы возвышается над неустранимой в действительности антагонистической эмпирией. Реализация нравственного общества (как общества с реальным полаганием индивидуальных интересов в качестве общественных) изображается, таким образом, как духовная проблема. Ясно, что в действительности это предметная, историческая проблема. Классические буржуазные теории общества, как правило, приобретают поэтому форму моральной философии.

В тенденции к морализации общественного процесса заключено определенное рациональное зерно – мысль о том, что нравственное общество (полагание индивидуальных интересов как общественных) является продуктом человеческой деятельности, а не божьим даром. Дальше всех в этом отношении идут французские материалисты с их выводами о нравственно возвышающем значении эмоциональных потребностей, человеческого стремления к счастью. Однако буржуазный синтез индивида и рода, сущего и должного является крайне ограниченным и противоречивым. Буржуазный индивид эгоистичен там, где он действует реально. Он является нереальным индивидом, идеальной конструкцией, когда он рассматривается как существо нравственное, социальное. Только идеальный, сконструированный этикой индивид понимается как моральный субъект. Моральность в этических теориях Нового времени предстает, следовательно, как та идеальная форма, в которой ищет пристанища индивид, если он хочет вырваться из антагонистической реальности, не выходя при этом за рамки данной реальности. Моральность субъекта выступает как снятие антагонизма реальности, но при условии ее сохранения. Действительное решение противоречий индивида и общества заменяется иллюзией такого решения. Наиболее рельефно эту особенность моральной сферы субъекта как второго мира субъекта наряду с эгоистической реальностью индивида выражает

И. Кант, с точки зрения которого реальный чувственный индивид не является морально добрым, да в принципе и не может быть таковым.

Буржуазная этика предприняла различные попытки преодолеть противоположность реального эгоизма и абстрактных моральных норм, основные и наиболее типичные из которых нами будут рассмотрены в очерках, посвященных отдельным философам. А пока заметим, что разрыв между отдельными изолированными индивидами и обществом как целым проявляется также в буржуазном революционном движении. Отсюда – мотив религиозного смирения, который во время раннебуржуазных революций (Кола ди Риенцо, Дж. Савонарола, О. Кромвель) сопутствует революционной активности масс. Социальные преобразования воспринимаются их участниками во многом как доступная пониманию общая судьба. Религиозное обоснование миссии вождей, свойственное ранним буржуазным движениям, также выражает историческую ограниченность общественных преобразований. Буржуазное освобождение оборачивается для конкретного человека включением в новые условия угнетения. Возникают многочисленные моральные мистификации, которые служат для того, чтобы удерживать индивидов на высоте исторической трагедии. Противопоставление индивидуализма и добродетели можно, например, встретить и у М. Робеспьера. Он различает «два вида эгоизма. Один – презренный, жестокий, отрывающий человека от его ближних, ищущий благополучия своего ценой страдания других людей; другой – благородный, благотворящий, соединяющий наше счастье со счастьем других, а нашу славу – со славой отечества» (цит. по: 249, 167). Здесь становится особенно отчетливой свойственная буржуазному сознанию моральная фетишизация способов социального поведения. Когда социальная связь остается невидимой, тогда моральные мотивы становятся основными стимулами исторической активности субъекта.

Антагонизм индивида и общества в практике буржуазного образа жизни разрешается разрушением целостности человеческой личности. В жизни трудящихся масс варварский характер такого разрешения обнаруживается особенно резко. Отношения эксплуатации требуют от масс такой позиции, которая противоположна их жизненным интересам. Мораль призвана приводить поведение масс в согласие с противоречащими их интересам задачами; она пытается дать синтез этого противоречия. Стоические элементы классической бур-

жуазной этики приобретают в этой связи особую актуальность: на передний план выступают аскетические тенденции, попытки дискредитировать или трансформировать стремление индивидов к наслаждению и счастью. Свойственная обществу противоположность эмпирического эгоизма и абстрактной добродетели переносится на самого субъекта. Наиболее непосредственно выразила это лютеровская теологическая антропология. М. Лютер проводил уже знакомое по творчеству М. Экхарта различие между внешним и внутренним человеком. Внешний человек подвержен изначальному злу, внутренний – обращается к богу. Духовный человек относится к эмпирическому как авторитарное, господствующее начало, репрессивная сила по отношению к телесному. В качестве такой репрессивной силы выступает и моральная программа. Вследствие этого требования, выходящие за рамки грубо чувственного, оттесняются в сферу внутреннего очищения. Перевод социального содержания индивидуальных потребностей в духовный план – такова идеологическая установка этики, свидетельствующая о том, что она является продуктом антагонистического общества.

Антагонизм потребности живого человека в счастье и общественного интереса в целом является своего рода проклятием капитализма. Задача классической буржуазной этики – смягчить губительную остроту этого антагонизма при условии его сохранения. Буржуазная этика вселяет надежду на снятие этого антагонизма в моральном сознании личности. Возникает, однако, вопрос: что следует понимать под моральным в человеке? Согласно тенденции, превалировавшей в классической буржуазной этике, мораль в субъекте функционирует как слой второго порядка. Первичным является инстинктивный эгоистический фундамент субъекта. Над ним возвышается мораль, которая опирается на силу калькулирующего разума. Эгоистический индивид взвешивает, каким личным интересам следует дать свободу, а какие – сдерживать. Мораль предстает как упорядочение хаотических страстей в интересах социального целого. Моральные ценности противостоят «естественным» склонностям, чувствам, интересам и требуют подчинения. Социальные отношения, характеризующие антагонистическое общество, отражаются в структуре моральной личности.

Из сказанного вытекает в целом идеалистический характер классической буржуазной этики. Этическая теория развивает понятие морального субъекта как по преимуществу

логического субъекта. Абстрактному единству моральных субъектов противостоит реальный антагонизм эмпирических субъектов. Поэтому моральные ценности нельзя реализовать без насилия или хитрого расчета. Человек может подняться на уровень моральных требований только ценой утраты своей конкретности. Моральность, отречение и господство разума соединяются для защиты субъекта в мире, лишенном для нее интереса. Ф. Петрарка высказал это устами Августина, своего литературного персонажа: «...иные движения души столь стремительны, что, если разум не подавляет их в самом зародыше, они ввергают в гибель душу, тело и всего человека...» (56, 142). Если же преобладает «власть разума», то, «точно стоя в безопасности на сухом берегу, ты будешь созерцать чужие кораблекрушения и молча слушать горестные вопли тонущих, и, сколько жалости внушит тебе это печальное зрелище, столько же радости будет возбуждать в тебе твоя собственная безопасность по сравнению с опасным положением других» (56, 146).

Моральность человека, согласно классической буржуазной этике, должна примирить его с несчастьями ближнего. Внутренняя невозмутимость при страданиях других стала со времен Стои добродетелью человека антагонистического общества. Калькулирующий разум, на котором основана внутренняя невозмутимость, приводится в действие, как защитный вал против хаоса страстей, превратностей судьбы, социальных кризисов. «Порядок» конкуренции через моралистирование должен избежать анархии. В этике «мы рассматриваем себя в некоем моральном (умопостигаемом) мире, в котором... связь разумных существ... между собой вызывается *притяжением* и *отталкиванием*». Они производят «взаимную любовь» и «уважение», «и если бы одна из этих великих нравственных сил ослабла, то... «(аморальное) ничто с разверстой пастью как каплю воды проглотило бы все царство (моральных) существ»» (36, *4, (2)*, 389). Этическая теория должна научить субъекта жить в недобром бытии.

Таким образом, буржуазная этика отражает и одновременно оправдывает двойственность, внутреннюю фальшь, которыми проникнута моральная практика капиталистического общества. Эмансипация морали от мира в виде абстрактного долженствования, которая началась на заре классового общества и послужила, в частности, существенным основанием появления науки этики, получает при капитализме классическое завершение: претензии морали по отноше-

нию к человеку становятся абсолютными, а ее реальные возможности воздействия на поведение и нравы – ничтожными. Никогда в предшествующие исторические периоды мораль не поднималась так высоко в своем самомнении и не падала так низко в своих практических следствиях, как в Новое время. Этот фундаментальный факт предопределяет также общий дух нормативных выводов буржуазной этики.

Основное проблемное поле этических поисков Нового времени сложилось уже в эпоху Возрождения. Это вполне естественно: как составная часть ренессансного гуманизма мораль стала формой самоутверждения человека в многогранности его внутренних сил и жизненных проявлений (эмоционально-чувственных и интеллектуальных, индивидуальных и родовых), рассматриваемого не как жалкий, ничтожный, единичный индивид, а как герой, титан, выражающий своей деятельной натурой мощь природы, как высшее существо. Формирование принципиально новой, буржуазной без буржуазной ограниченности ориентации этической теории мы проследим на примере Джордано Бруно, который замечательным образом завершил ренессансную эпоху и, пожалуй, полнее, чем кто-либо иной, выразил ее героический нравственный дух.

2. БРУНО: ПРЕДВЕСТНИК КЛАССИЧЕСКОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И ЭТИКИ

Этика Джордано Бруно (1548 – 1600) вырастает на основе материалистического пантеизма в понимании природы, который во многом предвосхитил философское мышление зарождавшейся эпохи – Нового времени. В пантеистической теории Бруно в зародышевой форме представлены многие важнейшие направления классической буржуазной философии [1].

Определяя место Бруно в истории этики, следует прежде всего отметить следующие три момента:

1. Центральной проблемой пантеизма Джордано Бруно является преодоление теологического понимания бога путем его переистолкования как единства, присущего природе, мировому процессу. Фактически это означает преодоление античной и средневековой идеологической традиции вообще.

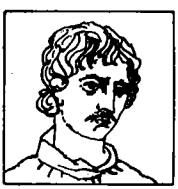
[1] Основные направления идейного влияния Бруно на последующую философию Нового времени рассмотрены в нашей работе (см. 145), сокращенным изложением которой является данная глава.

Путем обращения к атомистической философии античности, к пантеистически интерпретированному учению Платона, неоплатонизму, а также к мистике Джордано Бруно удается осмыслить проблематику единства и множества, принципа и конкретности, возможности и действительности, целого и части таким образом, что противоположные элементы выступают в качестве моментов тотального природного процесса. Всеобщее (сущность, единство, целостность) лишается тем самым субстанциальности, не существует как отдельная сверхчувственная вещь, а становится отношением в реальном процессе. Характерный для Бруно поворот в понимании всеобщего имеет для этической проблематики решающее значение. Этические ценности и добродетели – это уже не потусторонние сущности, постигаемые на спекулятивном уровне, они входят в совершенно иную целостность, а именно в развитие природы, включая человеческую практику.

2. Начиная уже с Платона, но в особенности в средневековую эпоху господствующая этическая традиция включала моральное поведение в телеологическую картину мира. Казалось, что человеческое действие возможно только в целенаправленном космосе, что осмысленность человеческих отношений и производства нельзя совместить с хаосом равнодушной природы. Разумность человека выводилась из разумности природы, бытия. В действительности, однако, телеологическое понимание мира лишало человеческую практику ее оригинальности, специфики. Явно полемизируя с Платоном и Аристотелем, Бруно исходит из античного материализма, с точки зрения которого осмысленная практика базируется на причинности природы. Природа свободна от целеположенности. Человеческая деятельность сама задает себе смысл, становится целесообразной благодаря своему социальному характеру. Начиная с Ренессанса, мысль о совершенстве человека связывается с разумной практикой в ее объективно-исторической осмысленности. В самом деле, только причинно-материалистический подход к миру позволяет понять действительное пространство свободной деятельности субъекта. Пространство это возвышается над объективной, бесстрастной, лишенной целей и ценностей природой, представляет собой некую самостоятельную сферу, которая, как мы знаем, совпадает с исторической практикой, общественным бытием человека. По сравнению с античным материализмом Бруно продвинулся вперед в направлении раскрытия исторических горизонтов материалистической этики.

Он предпринимает в этих целях, как мы увидим, критику платонизма, которая представляет собой материалистическую дешифровку идеалистического решения этических проблем.

3. Третий общий момент, свидетельствующий о плодотворности материализма в понимании морали и оказавший особенно сильное влияние на этические поиски Нового времени, касается той модели единства, синтеза индивида и общества, которую мы находим в произведениях Бруно. Этот синтез, с точки зрения Бруно, возможен только тогда, когда родовая сущность человека обнаруживается в конкретном, единичном индивиде или когда индивидуальная деятельность, усиленная творческим гением, посвящается великим целям общества.


Бруно

У многих мыслителей Возрождения отдельная личность возводится в ранг абсолютной ценности, они с энтузиазмом провозглашают культ универсального человека. Идея культурно разностороннего, свободного индивида была реакцией на религиозное принижение человека и выражала эмансипацию эгоистического буржуазного индивида, утверждавшего себя как человека с богатыми чувствами и потребностями. Но уже в XVI столетии антропология и этика Ренессанса обогащаются историческим взглядом, в котором мысль о родовом характере человека разворачивается в конкретную концепцию творческой личности. Такой взгляд несет в себе этика Бруно.

Философ понимает человека не просто как деятельное существо. Он прежде всего интересуется творческим характером человеческой деятельности. Эту проблематику он развивает в теории страстного субъекта, который «становится редким и героическим, обладателем редкого поведения и пониманья, ведущим необычайную жизнь» (14, 68). Страстный субъект Джордано Бруно – великая личность, героический энтузиаст, своеобразие индивидуальной деятельности которого как раз состоит в историческом величии решаемых им задач. Традиционный вопрос о рождении нового человека отлит у Бруно в новую форму, свободную от мистики. Для Бруно вопрос о новом человеке есть вопрос о творческом характере человеческой деятельности, о такой форме деятельности, которая возвышает индивида до родового общественного существа.

Бруно имеет в виду форму деятельности, которая не за-

мыкается на индивиде, а соответствует пантеистически понятому объекту – природе и истории. Он стремится выработать такое понятие деятельности, которое касается реального индивида и одновременно утверждает нечто такое, что выходит за горизонт непосредственной материальной заинтересованности. Бруно разграничивает эгоистическую деятельность и творческую деятельность избранных людей, героев, которых он уподобляет богам. Это энтузиасты двух родов: одни обнаруживают слепые страсти, другие пребывают в божественной отрешенности. Эти последние сами подразделяются на два вида: одни говорят и действуют удивительным образом, хотя ни они сами, ни другие не понимают причины этого; другие, «будучи опытны и искусны в созерцаниях и имея прирожденный светлый и сознающий дух, по внутреннему побуждению и природному порыву, возбуждаемому любовью к божеству, к справедливости, к истине, к славе, огнем желания и веянием целеустремления обостряют в себе чувство, и в страданиях своей мыслительной способности зажигают свет разума, и с ним идут дальше обычного» (14, 52).

В основе такого понимания деятельности лежит теория соотношения микро- и макрокосмоса, имеющая долгую традицию, восходящую к Николаю Кузанскому. Она составляет важнейший элемент пантеистического понимания отношения субъекта и объекта, которое характеризуется взаимопроникновением, единством развития природы и деятельности субъекта. Героический, отмеченный выдающимися страстями человек высоко поднимается над наличными индивидуальными интересами. Откуда же возникают стимулы в этих душах? Бруновское решение этого вопроса выдержано в духе платонизма. Если интеллект становится понятием некоего особого, умопостигаемого образа, а воля – соответствующим этому понятию чувством, то интеллект, как и воля, не может остановиться на этом; разум своим собственным светом возбуждается к мышлению с целью охватить ценности познания и желания в их первооснове. Платоновское противопоставление чувственности и разума приобретает у Бруно более глубокий смысл, выступая как противопоставление эгоистически ограниченной деятельности и деятельности, направленной на интересы рода. Точно так же платоновские идеи становятся природными потенциями, которые одновременно являются узловыми пунктами человеческой деятельности. Бруно рассматривает человеческую деятель-

ность как возвышение от чувственной наглядности к воображению, от него к разуму, от разума к интеллекту, от интеллекта к чистому мышлению. «Когда, например, чувство поднимается к воображению, воображение к разуму, разум к интеллекту, интеллект к мысли, тогда вся душа обращается к богу и живет в умопостигаемом мире» (14, 80).

В форме отношения между идеей и конечными вещами Бруно дает обоснование деятельности, которая выходит за индивидуальные интересы. Отношение между сущностью и многообразием конкретного у Бруно переосмысливается как развивающийся естественный процесс. Поэтому творческая деятельность одновременно включает и общественный и индивидуальный моменты, ибо вещный мир, став предметом нашей практики, не остается тем, чем он был до этого. В непрекращающемся процессе становления мира вещи развертывают себя в то, чем они могут быть. Пантеистическое увязывание природы и практики позволяет рассмотреть деятельность антропологически и одновременно в ее связи с сверхиндивидуальным целым.

В своей этической теории Бруно намечает далеко нацеленную программу того, как можно заново освоить вознесенные на небо платоновских идей потенции, возможности человека. Так, его понятие любви является антропологической драматизацией платоновского эроса: «Героическая любовь есть му́ка, ибо она не пользуется настоящим, как животная любовь, но она испытывает влечение, зависть, подозрение и страх в отношении того, что будет, и того, чего нет, и того, что им противоположно» (14, 43 – 44). Точно так же искусство и наука восстанавливаются в своих правах как формы всеобщего человеческого труда, в них страстный субъект раскрывает свою героическую сущность. Эстетике Бруно свойственна идея объективности эстетических свойств как основы конкретной, эмоционально и рационально богатой деятельности, а также понятие гения, который в отличие от педантов не следует правилам, а творит.

Бруно заменяет сведенную к голой духовности, идеалистически «кастрированную» чувственность эстетики Платона действенным, чувственно-эстетическим творчеством художника. Не производное от идеи чувство, а непосредственное, реальное чувство эстетического освоения мира в деятельности художника, а также в процессе творческого восприятия искусства – вот что представляет собой первая ступень

объективирования, самореализации субъекта. Следующей ступенью, с точки зрения Бруно, является наука.

Преодоление идеализма, который является своего рода выражением и компенсацией отсутствия подлинной общественной связи между людьми, сводится, таким образом, к преодолению отчужденного сознания. И это лучшие страницы творчества Бруно. Особенно богато в этом отношении одно место из четвертого диалога «О героическом энтузиазме» (см. 14, 67 – 68). Философ рассматривает здесь деятельность как распредмечивание, самораскрытие субъекта и как новое освоение отчужденной действительности. Коль скоро разум, находящийся в поисках мудрости, добра и красоты, действительно заметит их, он из-за столь великой красоты и могущества идей выходит из себя, теряется и становится чужой добычей и видит себя обращенным в то, что он искал. «Божественное в нас, – говорит Бруно, – находится благодаря силе преобразованного ума и воли» (14, 68).

Пантеистическая критика платоновского мира идей имеет у Бруно исторический контекст, переходит в мысль о предстоящей реформации всего общества. Она обогащается блестящей социальной критикой. В данной связи особенно богато выводами сочинение Бруно «Изгнание Торжествующего Зверя», которое является виртуозным разоблачением современной Бруно эпохи, включает все регистры литературной сатиры – от шуток над богами до буйных издевательств над католическим клиром. Сочинение это, как говорит сам Бруно, написано с намерением «трактовать нравственную философию согласно внутреннему свету, лучи которого бросило и бросает в меня божественное солнце разума...» (12, 11). Его сюжет таков: Юпитер раскаялся в том, что он соответственно 48 созвездиям заполнил небо зверями, символизирующими пороки, и решил изгнать зверей «с места славы и вознесения, указав им на земле точно определенные области, а на их место водворить добродетели, коих столь долго преследовали и столь недостойно гнали отовсюду» (12, 12). Свои мысли о предстоящей всеобщей реформе Бруно излагает, пользуясь исключительно драматическим сюжетом о кризисе мира и его обновлении. Суть этой реформы состоит в том, что в соответствии с голосом совести «совершается изгнание Торжествующего Зверя, то есть пороков, кои обычно одерживают верх и попирают божественное начало в нас, душа очищается от грехов, начинает украшаться добродетелями и из любви к красоте, которая обнаруживается в природной

доброте и справедливости, и из жажды наслаждения, вкушаемого от плодов красоты, и из ненависти и отвращения к враждебным красоте – безобразию и унынию» (12, 18).

Весь Олимп изображается за неприятной, но рыцарской работой, направленной на освобождение мира от отчужденных типовых масок. Господствующая бестиальность человека, его еще неадекватно обнаруживаемый общественный характер, говорит Бруно, раскрываются в использовании образов зверей для обозначения звездного неба, точно так же как бестиальность господ находит выражение в склонности изображать животных на своих гербах. Должна начаться охота на торжествующего зверя, т. е. на овладевшие нами и обусловленные обществом пороки, на бестию, которая топчет своими ногами нашу божественную часть. Место Большой Медведицы должна заступить истина. «Вместе с Медведицей нисходят Безобразие, Кривда, Недостаток, Изъян, Случайность, Лицемерие, Обман, Коварство» (14, 18). Где дикий Персей (имя мифического древнегреческого героя и созвездия в северном полушарии неба) появляется со своими трофеями, там властвуют усилие, заботливость, прилежание. Бык заменяется терпением и усердием. Там, где живут Плеяды (семь мифических сестер и одновременно звездное скопление), царят единство, вкус к гражданству, общительность. Наконец, небо очистится от вражды, спеси и многих других пороков.

Бруно с подлинно революционной решимостью обрушивается на феодальный мир, для уничтожения которого, как говорит Минерва в «Изгнании Торжествующего Зверя», «часто недостаточно одной моей мудрости, а иной раз нужно и острие моего копья, так как число пошлых невежд и преступников превышает число благородных, мудрых и поистине добрых и так как все эти злодейства укоренились, пустили ростки и умножились на свете» (12, 184).

Сатира на богов является моделью общественной критики и своеобразным выражением идеи возрождения общества, его выхода из состояния классовой враждебности и угнетения. В посвящении к названному сочинению Бруно пишет, что его целью является кардинальное моральное обновление общества. Поскольку жизнь богов полна «кровосмесительств, разврата, растлений, гнева, презрения, похищений и прочих неправд и преступлений...» (12, 43) и они насквозь погрязли в пороках, Юпитер ощущает стыд за них и за себя: «Я, несчастный грешник, исповедую свою вину,

свою тягчайшую вину перед беспорочной, совершеннейшей справедливостью и каюсь, что до сих пор я очень много грешил и дурным своим примером еще и вам давал полное разрешение и право делать то же самое...» (12, 50).

Традиция литературы Возрождения – говорить символами и аллегориями и в такой зашифрованной форме выражать реальные проблемы – в сочинении Бруно «Изгнание Торжествующего Зверя» (1584) обернулась философской позицией о необходимости перестройки всех человеческих дел и представлений. Выраженное в нем историческое сознание является насквозь динамичным, революционным. Само объективное историческое развитие выступает как противоречивый процесс. Здесь прежде всего следует упомянуть мысль Бруно, что мир достиг старости и одновременно с этим поворотного пункта к новой, юношеской эпохе обновляющейся справедливости и свободы человека. Ибо тот, кто изобрел мое и твое, «кто разделил и сделал собственностью одного иль другого не только землю (данную всем живущим на ней), но даже море и – того гляди – скоро даже и воздух. ...положил предел чужой радости и сделал так, что то, чего было вдоволь для всех, стало в избытке у одних и в нехватке у других; отчего одни против своей воли стали жиреть, а другие – умирать с голоду» (12, 131). Бруно выступает страстным обвинителем: «Таковы суть открытый разбой и глупость, и злодеяния захватных и собственнических законов моего и твоего, по которым тот справедливее, кто более сильный собственник; тот достойнее, кто ревностнее и предприимчивее, кто был первым захватчиком тех даров и участков земли, какими природа и, следовательно, божество безраздельно одарили всех» (там же). Грядет новый мир, предвещает он, где благородные поступки не будут считаться пустым делом, где слепая вера не будет называться высшей мудростью, где ревностное увлечение наукой будет значить больше, чем сумасбродство, где дух не будет рабом сибаритства – роскоши, где всеобщее уважение не будет зависеть от числа слуг, а число слуг и общественное положение – от одежды и богатства, где зло не будет называться благоразумием, предательство – вежливостью, фальшь – мудростью, лицемерие – праведным образом жизни, где право не будет ужесточать, а справедливость не будет подменяться насилием господ (см. 12, 9).

Бруно устами Юпитера восклицает: «Долой, долой эту темную и мрачную ночь наших заблуждений, ибо прекрасная

заря нового дня справедливости зовет нас; приготовимся встретить восходящее солнце, да не застанет оно нас такими, каковы мы теперь» (12, 51).

Морально развитой человек – человек, который находится в вечной борьбе, обновлении, движении вперед. В этом заключается смысл заимствованной Бруно мистической идеи о существовании бога в нас. Человек является творцом самого себя, а его деятельность – его собственным порождением; человеческий род все время движет себя в направлении от звериного к божественному. Тем самым у Бруно трансцендентная (вынесенная за рамки реального мира) сфера идеального сводится к конкретной деятельности по избавлению от бестиальности мира.

Верховный бог Юпитер, выступающий реформатором мира, по мнению Бруно, символизирует «собою каждого из нас» (12, 17). Он изображен «управителем и двигателем неба, чтоб дать понять, что в каждом человеке, во всяком индивидууме можно видеть некий мир, некую вселенную, где Юпитер, вседержитель, символизирует собою свет разума, который судит и правит, который раздает приказания и места добродетелям и порокам в этом чудесном здании» (там же).

Тема самоопределения человека, согласно которой человек сам свободно создает себя, находясь между богом и природой, и представляет собой средину бытия, выражение его тотальности, – эта тема является типичной для эпохи Возрождения. Бруно, однако, придает ей явную историчность. На вновь устраиваемое небо наряду с многообразными добродетелями должны, согласно Бруно, также «вступить Трудолюбие, Промышленность, воинское Упражнение и военное Искусство, которыми поддерживаются мир и власть в отечестве, варвары побеждаются, укрощаются и приводятся к гражданской жизни и человеческому общежитью, уничтожаются культы, религии, жертвоприношения и законы бесчеловечные, свинские, грубые и зверские...» (12, 184).

Бруновская постановка вопроса, как это вообще свойственно пантеистической философии, прочно связана с плебейской традицией критического отношения к социальной действительности. Одновременно мыслитель выступает против легенды о некоей золотой эпохе, которая, как изначальное природное состояние, представляла собой полноту человеческого бытия и по отношению к которой современность при всех многообразных достижениях в различных областях является лишь бледной копией. Его общественная

концепция и понимание истории не опускаются до морализирующего отношения к миру.

Сошлемся в этой связи на одно редко упоминаемое место из сочинения «Изгнание Торжествующего Зверя» (см. 12, 135 – 136). Говоря о творческой мощи людей, Бруно подчеркивает, что разум необычайно развился, стал острым, изощренным, были изобретены ремесла и искусства и потребности людей с каждым днем из глубин человеческого духа извлекают чудесные открытия. Благодаря упорству люди отдаляются от животного состояния и приближаются к божественному. При этом не приходится удивляться несправедливостям и недостаткам, которые сопровождают индустриальный и гражданский прогресс, ибо если бы быки и обезьяны обладали такими же добродетелями и духовными силами, что и люди, то они также были бы подвержены аналогичным желаниям, страстям и порокам.

Бруно видит, что неразвитая производительность субъекта ранних исторических состояний включала также неразвитую моральность и что более богато организованный индивид порождает также более богатые моральные альтернативы. На обвинения богам в падении нравов Бруно устами Юпитера отвечает, что люди во время золотого века «не потому были так добродетельны, что не были так порочны, как теперь» (12, 136). При всей резкости его обвинений против богатства, торгашеского духа, скупости и иных «добродетелей» наступающей буржуазной эпохи Бруно все время удерживается от окончательного осуждения цивилизации. Он совершенно ясно подчеркивает, что богатство само по себе является в ценностном отношении нейтральным, только в силу хорошего или дурного употребления оно приобретает то или иное социальное качество. Столь же диалектичен Бруно при характеристике торговли, которая наряду с подлостью, скупостью, мошенничеством, пиратством способствует развитию средств сообщения, наук и другим полезным начинаниям. Позиция Бруно, свободная как от благодушного упоения успехами цивилизации, так и от их полного осуждения, имела, разумеется, конкретно-исторические причины. Она была, в частности, выражением того, что нарождающаяся буржуазная эпоха еще не развила всех присущих ей противоречий.

В рамках кратко рассмотренной нами диалектико-пантеистической концепции природы и истории Бруно развивает весьма плодотворное понятие морального субъекта. Он схватывает моральную проблему в самой сути: понимает ее

как такое осуществление реального человеческого индивида, в ходе которого сливаются воедино многообразные производительные потенции, творческие возможности человека. Развитой моральный субъект – это, с точки зрения Бруно, человек, вобравший в себя богатство общественных способностей и наслаждений. Он ясно осознает зов времени и поднимает себя над сковывающими повседневными интересами, над узким горизонтом индивидуальности. Бруно идет дальше простой постановки вопроса об универсальности человеческого индивида. Его универсальный субъект обращен в будущее, связан с состоянием мира, которого еще нет и которое самим этим субъектом должно быть создано. Бруно осмысливает моральную проблему как возможность осуществления человеческих способностей в субъекте, который является представителем рода человеческого.

К. Маркс в своих «Тезисах о Фейербахе» видел ограниченность старого материализма в том, что чувственность им понимается не как практическая деятельность и что он останавливается на рассмотрении отдельных индивидов в гражданском обществе (см. 1, *3*, 1; 3). Философский взгляд в этом случае есть обобщение кругозора буржуазного индивида, для которого общество – внешнее средство удовлетворения частных интересов. В особенности рационалистическая традиция классической буржуазной этики является теоретическим выражением такого специфически буржуазного отношения индивида и общества – отношения, в основе которого лежит тот факт, что в экономической, политической, а также моральной сферах общественная основа человеческой деятельности противостоит отдельному индивиду в качестве внешней силы, отчужденной всеобщей субстанции. Этика Бруно свободна от такого буржуазного примитивизма.

Суть морального субъекта Бруно осмысливает в понятии героической любви. Какое значение в этике Бруно приобретает понятие любви, заимствованное из платоновского наследия?

В понятии любящего человека выражается не только живая, эмпирическая, конкретная натура деятельного субъекта, единство его телесных, эмоциональных и интеллектуальных способностей. Речь идет о новом человеке, который отличается от человека, погрязшего в обыденности, замкнутого на повседневность. Любящий человек у Бруно – это человек, который стремится вырваться из круга вечной погони

за богатством и прочими благами, из жесткой социальной иерархии и нацелен на новый общественный синтез. Он – герой, творец, он не приемлет привычной повседневности, где «любовь принижена и движется, как бы пресмыкаясь, по земле, охваченная низкими силами»; его любовь «отдается более высоким деяниям» (14, 106). Бруно не мог выразить конкретность общественной практики иначе как в форме любви, тоски, вдохновенного чувства жизни. Речь здесь в сущности идет о возвышении индивида до уровня универсального общественного человека. Поэтические образы любовного стремления выражают разные аспекты деятельности субъекта. Платоновское понятие любви Бруно истолковывает фактически как эстетический и философский шифр, кодирующий выход за повседневность жизни и преодоление отчужденности мира. Понятие любви у Бруно имеет, таким образом, своим содержанием деятельность, которая обозначает иной по сравнению с буржуазным приобретательством уровень практики. Состояние любви преодолевает закостеневшее противопоставление индивидуальности и общественной взаимосвязи. Пантеистическая теория стремится переосмыслить совершенно естественные для повседневного сознания очевидности, когда субъект неизменно имеет дело со сферами наживы, конкуренции, политической власти, общественного успеха. Бруно не просто антропологизирует платоновский Эрос. В его интерпретации любовь одновременно предстает как субъективный аспект пантеистически понятой природы. Любовь представляет собой единство форм деятельности субъекта с миром реальных объектов. В ней практически осуществляется синтез субъекта и объекта.

Чтобы учесть оригинальность и величие антропологии Бруно, следует обратиться к роли эмоциональности в его понятии человека. Эмансипацию творческого человека Бруно понимает как освобождение его эмоциональной природы. Он разрушает фальшивый образ человека, чувственность которого подчинена разуму. Функция разума по отношению к конкретному субъекту не должна быть авторитарной, репрессивной. Бруно в своей этике выступает тем самым против сугубо идеологической, говоря точнее, идеологически ограниченной интерпретации разума, якобы призванного дисциплинировать субъекта путем его самообуздания. Критическое содержание классического понятия разума как метода рационального овладения природой применительно к этике оборачивается рационалистическим разрушением конкретно-

го субъекта, состоящего якобы из хаотичной чувственной части и конформно-упорядоченной разумной части. Бруно не отрицает противоречивости страстей, более того, подчеркивает разорванность эмоционального, обуреваемого страстями субъекта. Он раскрывает противоречивость бытия человека. И все же он не ставит вопроса о подчинении индивида неким абстракциям. Ему в корне чуждо представление об иерархии различных сторон субъекта под верховным началом калькулирующего разума. Бруно сознательно избегает такого рода закабаления индивида. Для Бруно конкретность природы человека и его способность действовать в качестве универсального общественного существа являются неприкосновенными. Понятие субъекта Бруно стоит выше односторонней рационалистической концепции; оно также выше эмпирического решения вопроса о моральности человека. Этика Бруно утверждает личность во всем богатстве и противоречивости ее проявлений – и индивидуальных и социальных.

Отрицая авторитарное понятие разума, Бруно спрашивает: «Почему интеллект вмешивается, чтобы диктовать закон чувству и лишать его собственной его пищи? Чувство же, наоборот, почему сопротивляется этому, желая жить по своим собственным, а не по чужим уставам?.. Нет гармонии и согласования там, где есть единственное, где какое-нибудь одно бытие хочет поглотить все бытие...» (14, 78). В другом месте того же сочинения он пишет: «Нет сильнее владычества, нет худшей тирании, нет лучшего господства, нет более необходимой власти, нет вещи слаще и нежней, не найти более жесткой и горькой пищи, не увидеть более жестокого божества, нет более приятного бога, нет более предательского и лицемерного деятеля, нет более царственного и верного творца, чем Амур, и, чтобы договорить до конца, мне кажется, что он есть всё и делает всё...» (14, 147). Противоречивость эмоциональности не устраняется, но точно так же она не дискредитируется перед лицом буржуазного благоразумия, выступающего под маской упорядочивающего разума.

В своей этике (и в этом ее своеобразие) Бруно не ставит вопроса о необходимости преодоления во что бы то ни стало внешней и внутренней противоречивости человека. Покой и внутренняя безмятежность – это не идеал Бруно. Ни в стихийном разуме, ни в интеллектуальной любви, ни тем более в религиозной вере не видит он выхода из творческой муки действующего субъекта. Пантеизм Бруно носит характер последовательно критический, направленный на изменение об-

щества; он оттеняет творческую сущность человека. Бруно исходит из неустранимости страстей. «...Нет, – говорит он, – видов, ограничивающих вселенную (говорю относительно фигуры и размера), нет видов, ограничивающих ум, и нет видов, ограничивающих страсти... высшее благо должно быть бесконечным; и толчок страсти по направлению к нему также должен быть бесконечным... такое счастье страсти начинается в этой жизни, и в этом состоянии оно имеет свой модус бытия» (14, 172 – 173). Бруно, следовательно, утверждает реального, деятельного, поставленного перед моральным выбором индивида, и он (в этом его отличие от позднейших форм пантеизма) не стремится заменять действительного индивида вымышленным, философски препарированным субъектом.

Сочное описание героической любви возбудителя новой жизни, заполняющее многие диалоги Бруно, носит автобиографический характер. Познание выступает у Бруно как самопознание; героический энтузиаст в такой же мере познает мир, в какой исповедуется. Он преисполнен надежды победить, но если столкнется с превратностями судьбы, то мужественную смерть предпочтет недостойной жизни. Это – явный «ренессанс», возрождение античности не только как гуманистического образования и культуры, но и как личной готовности к новому типу героизма. Ниспровержение гомеровского героического идеала с его культом силы и мужества показывает, с каким необычайным простодушием и оптимизмом эпоха Возрождения обратилась к обновлению античности, которую она понимала на свой манер. Когда Бруно говорит, что не нужно никакого щита и оружия, кроме силы непобедимого духа и мужества, связанных с наукой и искусством, чтобы гарантировать гармонию и соразмеренность жизни, то это в такой же мере является возрождением античности, в какой и ее критикой.

Бруно решительно освободил внутренний мир субъекта от христианского самоистязания. Ничто из того, что происходит только в душе человека, не имея дурных последствий, нельзя назвать грехом. Внутреннюю установку одинокого, проводящего жизнь в никому не нужных молениях христианина необходимо заменить позицией деятельного, имеющего целью человеческое благо субъекта. Через все произведения Бруно проходит этот призыв к жизни во имя Родины и Человечества. Если теперь, говорит он, статуи ставятся лентяям, врагам разумного государственного устройства, то придет

время, когда в высшем почете будут дела во благо Отечества и всех людей; для этого необходимо учреждать университеты. Традиции, которая связывала ценность человека с чистотой моральных мотивов, Бруно противопоставляет требование моральности поведения, реальной общности в самой жизни. Мораль выступает уже не как внутренняя субстанция, охраняемая от всех собственность индивида, а как его деятельность, его способ интеграции в общность. Ценность человека обнаруживается прежде всего в действии.

Как раз в контексте такого понимания отношения между моральным характером субъекта и его предметным поведением следует рассматривать понятие труда у Бруно, суть которого состоит не в деятельности, направленной на добычу средств к существованию, а в свободной самодеятельности человека. Деятельность должна быть сменой труда и досуга. Бруно говорит, что забота и труд должны быть отграничены от досуга и досуг от труда, чтобы они могли отдохнуть друг от друга. Благодаря досугу работа становится разумнее, крепче, свежее, так как без отдыха трудно переходить от работы к работе. Поскольку непродуманные, разумно не осмысленные действия вообще не представляют ценности, то ничто ценное без достаточного досуга вообще не может состояться. Представление о движимом страстями, деятельном субъекте вполне последовательно находит продолжение в понятии неотчужденного труда: «Труд должен управляться Досугом, а Досуг – умеряться Трудом. Благодаря Досугу Труд становится разумнее, скорее и производительнее, ибо от труда очень тяжело переходить снова к труду... Пусть же не всегда ты, Досуг, будешь приятен, а только после достойных занятий!» (12, 142).

В этике Бруно важное значение придается внутренней сосредоточенности и силе духа человека. В ней встречается даже идея, связывающая мудрость с возвышением над толпой. Но все же Бруно нигде не переходит границу, которая привела бы его к стоическому идеалу самодовлеющего мудреца. Обращенность к внутреннему миру не имеет у него также религиозной окраски, наоборот, связана с критикой религии. Для разума человека, говорит он, «не будет величайшим таинством уставить очеса в небеса, воздеть вверх руки, направить в храм стопы, навострить уши так, чтобы больше было слышно, нужно иное: уйти вглубь себя, имея в виду, что бог настолько близок с тобою внутри тебя, насколько это только возможно...» (14, 132).

Акцент на внутреннем мире субъекта ведет у Бруно не к стоической невозмутимости перед лицом мировых катастроф, а, напротив, к обоснованию личности, которая находит себя в деятельном служении всеобщему. Внутренняя самососредоточенность – не самоцель, а предпосылка принятия разумного решения, она призвана не удерживать от активных действий, а дать им правильное направление. Не в том состоит задача разума, чтобы регламентировать чувства или строить защитный вал против якобы чуждого индивиду внешнего мира. Если моральный субъект обращается к самопознанию, то это имеет целью яснее обозначить всю совокупность общественных условий поведения.

Объединение моральности и деятельности, выходящей за узкий горизонт эгоистического интереса, представляет один из самых значительных результатов пантеистической этики Бруно. Разрыв между духом, который призван заботиться только о самом себе, и реальным предметным поведением, лишенным морального содержания, был камнем преткновения для теории. Философы, начиная уже с Эпикура и стоиков, видели, что такой разрыв на деле разрушает внутреннюю целостность личности, вынуждает ее искать утешение в самой себе. Они как бы «изымают» мораль из мира, сводят ее к мотивации, субъективной настроенности. Моральность оказывается не чем иным, как формой снятия с морального субъекта ответственности за его поведенческие акты. Бруно же формулирует возможность преодоления разрыва между моралью и повседневными нравами в деятельности героического энтузиаста. Его этика постулирует устранение жизненных условий, которые предопределяют неизбежность разрыва между внешней и внутренней моралью, а самого субъекта разлагают на противоположные составные части. Его этика не признает одномерности внутреннего мира человека, достигаемого насилием стоического самообладания.

Место Бруно (и самое почетное место) – среди, говоря словами Ф. Энгельса, «титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености» (1, *20*, 346), которые в XV – XVI вв. выступили против духовной диктатуры церкви, средневековой тьмы, феодального застоя и положили начало одному из величайших прогрессивных переворотов, имевших своим содержанием развитие наук, промышленности, свободную инициативу индивидов. По историческому содержанию и классовому смыслу своего творчества Бруно открывает буржуазную эпоху.

Глава II

СКЕПТИЦИЗМ – НАЧАЛО КОРЕННОЙ ПЕРЕОРИЕНТАЦИИ ЭТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ



Переход этики от одного исторического этапа к другому осуществляется путем прерыва единой линии развития, скачка, перехода в противоположность. Христианская этика настолько решительно порвала с античной традицией, что она, если брать не глубинные детерминации, а непосредственную историю идей, вообще возникла не из нее, а рядом с нею и в течение нескольких столетий ревниво охраняла свой неокрепший дух от «ядовитого» влияния языческой интеллектуальной вольности. Возникшая в результате кризиса античной культуры, она начала с отчаянных проклятий в ее адрес. Этика Нового времени также вырастает из отрицания средневекового прошлого. Однако здесь разрыв был не столь резким, как в случае перехода от античности к средневековью. Коренная переориентация ценностей – с трансцендентной морали на человеческую, с этики откровения на эмпирическую этику, со слепого поклонения внешнему авторитету на ясное суждение разума, с темной мистики на достоверное свидетельство чувства, с текста на опыт – сочеталась с признанием идеи бога и абстрактно-всечеловеческого морального языка, которые выражали преемственность с предшествующей средневековой системой ценностей, были своего рода охранной грамотой, необходимой, поскольку церковь сохраняла господствующее положение в духовной жизни. Это прикрытие обеспечивал скептицизм. Как буржуазная политика долгое время осуществлялась от имени короля, голову которого она потом не без удовольствия положит на плаху, так философия прикрывается средневековыми идеями, которые она в скором будущем отбросит как ненужную шелуху. Скептицизм, который мы рассмотрим на примере М. Монтеня и П. Бейля, обозначил проблемное поле поисков и принципиальную идейную основу этики Нового времени.

1. МОНТЕНЬ

Эмпирическая этика Нового времени начинается с моралистических эссе Мишеля Монтеня (1533 – 1592), отмеченных необычайно тонкой психологической, социальной наблюдательностью. В них с поразительной безыскусностью собраны бесчисленные моральные ситуации из жизни различных эпох и народов. Опыт моральных размышлений Монтеня неразрывно связан с живым моральным опытом его времени. Это определяет продуктивность его в общем-то субъективистского стиля мышления, который совершенно чужд притязаний на научность, полноту, сверхиндивидуальную значимость: «Рассказывая о случившемся со мной, я не поучаю других, а поучаюсь сам; это урок, извлеченный мною для себя, а не наставление для других» (53, *1*, 331). Впечатление субъективности усиливается тем фактом, что Монтень неустанно подчеркивает необязательность, случайность своих личных размышлений. Этическая рефлексия выступает для него как нечто сугубо интимное. Монтень испытывает особую радость скептика, когда он, словно грациозный фехтовальщик, поражает школьную ученость, научную спесь, беллетристическую красивость, более того, самое тщеславие официального мира. Тем самым нарочито выставляемый субъективистский подход оказывается взрывоопасным, приобретает разоблачительный смысл. Монтеню удается проложить узкую тропинку, которая ведет одновременно и в царство поэзии, и в топи философской рефлексии.

С грубостью простолюдина выставляет Монтень на обозрение всю суровость фактов, считая все остальное простой или наукообразной фетишизацией этих фактов. Нужно, говорит Монтень, сорвать маски как с вещей, так и с людей. Этот критицизм включает также саморазоблачение, беспощадную самокритику. Монтень вновь и вновь обращается к самому себе, подвергая свою душевную жизнь строгому эмпирическому анализу. Рискованное предприятие, более рискованное, чем можно предположить, – следовать за изменчивыми движениями нашей души, стремясь проникнуть в ее необозримые глубины (см. 53, *1*, 91).

Монтень как бы со стороны рассматривает себя, свое место в обществе и, преисполненный искреннего отвращения к условностям, излагает собственные мысли, свои внутренние склонности и чувства, в том числе обычно скрываемые интимные ситуации. Так складывается морально-биографи-

ческая книга-исповедь XVI столетия. Нарочито подчеркиваемая субъективность взгляда и опыта, как мы считаем, служит в данном случае своеобразным прикрытием, позволяющим проникнуть в мир общественного опыта, взглянуть на него без идеологических шор. Здесь развивается стиль мышления, который с гордостью именует себя здравым человеческим рассудком и претендует на универсальную компетентность.

В рассуждениях Монтеня, которые на первый взгляд представляют результат его, как он сам говорит, чрезмерной болтливости, на самом деле утверждается ответственность субъекта перед самим собой, – субъекта, для которого собственное опытное мышление является одновременно лабораторией экспериментального разума. Дискредитируются все табу, и утверждается безусловное право и обязанность индивида быть лично убежденным в том, во что он верит и что проповедует.



Монтень

Bon sens (здравый смысл) приобретает критически-разоблачительный характер: «Надо судить о человеке по качествам его, а не по нарядам, и, как остроумно говорит один древний автор, «знаете ли, почему он кажется вам таким высоким? Вас обманывает высота его каблуков». Цоколь – еще не статуя. Измеряйте человека без ходулей» (53, *1*, 234).

Как заклятый враг всякого обмана здравый человеческий рассудок разрывает прежде всего, обруч, которым сумасбродство и суеверие затянули разум, который нужен человеку, чтобы обеими ногами стоять на земле и с открытыми глазами шествовать по миру. При всей вполне понятной осторожности Монтеня в его эссе «О том, что судить о божественных предначертаниях следует с величайшею осмотрительностью» мы читаем, что «истинным раздольем и лучшим поприщем для обмана является область неизвестного» (53, *1*, 199). Этика Монтеня, которая имела влияние на последующие столетия и почти дословные заимствования из которой встречаются у Р. Декарта, Дж. Локка, Ж. Ж. Руссо, выступает как самосознающий разум моральной личности. Будучи скептической, она никогда не вызывает чувства пресыщения.

Свойственный эмпирическому разуму скептический дух выполняет в этике Монтеня критическую функцию. Вопреки идолопоклонству, которое свойственно как официальному

миру, так и мещанской повседневности, эмпирический разум стремится понять наконец вещи такими, какими они непосредственно предстают перед нами. Ключевое положение Монтеня, разъясняющее его скептицизм, гласит: «Кто пожелает отделаться от всесильных предрассудков обычая, тот обнаружит немало вещей, которые как будто и не вызывают сомнений, но, вместе с тем, и не имеют иной опоры, как только морщины и седина давно укоренившихся представлений. Сорвав же с подобных вещей эту личину и сопоставив их с истиною и разумом, такой человек почувствует, что, хотя прежние суждения его и полетели кувырком, все же почва под ногами у него стала тверже» (53, *1*, 110).

Ничуть не приходится сомневаться в буржуазно-освободительном контексте рассуждений Монтеня, ибо что может быть более противоестественным, чем зрелище, когда «целый народ должен подчиняться законам, которые были всегда для него загадкою...» (там же). И что может быть более варварским, чем включать разум в орбиту купли-продажи и торговать законами, предоставлять судебное ведомство тому, кто больше платит, отменять приговоры за наличные деньги и, наоборот, невинно осуждать тех, кто не может свою честность подкрепить тугой мошной?

Здравый человеческий рассудок, который пользуется «той же речью, какою пользуются на парижском рынке» (53, *1*, 161), во времена Монтеня и Локка обладал еще необычайной взрывчатой силой, направленной на критику традиций, официальной идеологии, отличаясь в этом отношении от здравого буржуазного рассудка XIX столетия, получившего выражение в либеральном позитивизме и выполнявшего социально-охранительную функцию. В размышлениях Монтеня был намечен поворот к объективности суждений, к самим вещам. Прочь от предрассудков эпохи – таков был скрытый подтекст эмпиризма.

Эмпиризм с самого начала связан со скептицизмом. В данном случае, однако, сомнение не имеет своей целью воздержание от суждений, античное epochē, а, напротив, призвано открыть путь к правильным суждениям, соответствующим самому реальному положению вещей. Скепсис в отношении предрассудков подготавливает почву для того, чтобы наконец подойти к явлениям объективно. Сомнение Монтеня является зеркалом, которое уменьшает вещи до их действительных размеров и возвращает им их естественный вид. С критически-скептической функцией эмпиризма связан

поворот к богатству исторического, морального, психологического материала. Понятие разума в эмпиризме в принципе антидогматично. Едва ли можно себе помыслить философскую позицию, которая была бы более опасной для господствующего класса в эту эпоху абсолютизма и воюющих между собой религиозно-фанатических партий! Эмпиризм ориентирует на полноту фактов, которые нужно учесть для вынесения суждения. Отдельное он характеризует как одностороннее и тем самым подчеркивает момент относительности познания и практики. Эмпиризму XVI и XVII столетий присущ диалектический характер. Это выражается как в стремлении понять противоречивость действительности, так и в попытке охватить целостность общественных связей. Эмпирическое мышление, культивирующее прежде всего индуктивный метод, еще в том отношении антидогматично, что оно подчеркивает незаконченность индуктивного процесса. Каждое суждение, как говорил Ф. Бэкон, верно лишь в рамках определенного круга фактов. Если возникают новые факты или видоизменяются старые, то следует, разумеется, изменить и само суждение.

Эмпирическое понятие разума подчеркивает подвижность мышления. Но не только. Оно требует также искренности мысли. Высказывать истину – это значит избегать заблуждений в том, что касается собственных речей и собственного опыта. Еще один момент, определяющий исключительно важное значение эмпиризма в философии Нового времени, состоит в открытии мыслящего *Я*. Это открытие, собственно говоря, и составляет основной предмет рассуждений Монтеня. Он исходит из права выносить суждения на основе одного лишь личного опыта и вменяет это в долг человеку. В неисчислимых вариациях обрисовывает он пользу и приятность жизни, которая направляется трезвым размышлением. Под ширмой субъективности излагаемых мыслей целеустремленно вырабатывается новое, а именно сенсуалистическое понятие субъекта. Оно заменяет теологическое понятие субъекта и точно так же противостоит спекулятивной традиции платонизма.

«Опыты» (1580) Монтеня провозглашают эмансипацию человека от феодально-теологического мировоззрения уже тем простым фактом, что они объявляют человека существом, способным к критической переработке опыта. Всем строем своих рассуждений автор показывает, что мы неизбежно втянуты в поток опыта. Он порождает в нас живую

силу воображения. Тем самым весь мир становится некой сырьевой массой, из которой сила воображения создает свои образы. В нас возникает необозримое царство туманных образов, и сами мы все больше становимся всего лишь элементом в этой динамике воображения. В наших чувствах и представлениях заключено беспрерывное движение, которое нами осознается лишь отчасти. Многообразные впечатления и желания переполняют нас. Они в конце концов понуждают нас задуматься о самих себе. Диалектическое понятие эмпирического субъекта предопределяет центральную тему рассуждений Монтеня – открытие и раскрытие себя в мыслительном опыте. Монтень интересуется всеми вопросами, которыми интересовалась его эпоха. Но даже при рассмотрении самых отдаленных предметов он занимается самим собой.

В рамках скептицизма разум возвышается до исключительно конструктивной функции. Только самосознание индивида может породить субъекта как целостную монаду. Субъект вырастает из сопряженного с опытом мышления, из рефлексии. Функция эмпиризма в данном случае вовсе не состоит в том, чтобы, как может показаться, растворить индивида в отдельных ассоциативных представлениях или состояниях воли и тем самым рассмотреть его как оттиск внешнего мира фактов. Напротив, эмпирически обоснованный разум пытается воспроизвести целостность субъекта.

«Жить – вот мое занятие и мое искусство. Тот, кто хочет запретить мне говорить об этом по моему разумению, опыту и привычке, пусть прикажет архитектору говорить о зданиях не своими мыслями, а чужими, на основании чужих знаний, а не своих собственных... Но я изображаю главным образом мои размышления – вещь, весьма неуловимую и никак не поддающуюся материальному воплощению... А тут я выставляю целиком себя напоказ: нечто вроде скелета, в котором с одного взгляда можно увидать все – вены, мускулы, связки, все в отдельности и на своем месте... Тут я описываю не свои движения, а себя, свою сущность» (53, *1*, 332–333).

Монтень не ограничивается фиксацией многообразия единичного опыта, а стремится выявить его всеобщность. Так, вполне в духе рационализма XVII столетия звучат его слова: «Никакая добродетель не улучшается от искажения, а истина никогда не покоится на лжи» (53, *1*, 333). Р. Декарт в «Рассуждении о методе» (1637), Дж. Локк в своем сочинении «Опыт о человеческом разумении» (1690) почти буквально повторяют это высказывание. В рассуждениях Монтеня

можно усмотреть симптом и даже начало просветительского мышления. Заниматься самим собой – на первый взгляд это кажется индивидуальной прихотью, тщеславием. «Это, конечно, бывает. Но такая крайность проявляется только у тех, кто изучает себя лишь поверхностно; у тех, кто обращается к себе, лишь покончив со всеми своими делами; кто считает занятие собой делом пустым и праздным; кто держится мнения, что развивать свой ум и совершенствовать свой характер – все равно что строить воздушные замки; и кто полагает, что самопознание – дело постороннее и третьестепенное» (там же).

Единство, целостность субъекта предстают у Монтеня в духовной форме. Понятие духовной целостности человека не является в данном случае догматичным, точно так же как понятие опыта не было прагматичным. Понятие неэгоистического субъекта, который отмежевывается от буржуазной погони за выгодой и властью, предопределяет диалектичность монтеневского подхода к субъекту, стоящего выше разлада между прагматической эмпирией и догматическим моральным разумом. Диалектически окрашенный эмпиризм Монтеня связывает рациональность с противоположным ему миром опыта и преодолевает стоическое догматизирование субъекта как неизменной, всегда равной самому себе духовной сущности. Он дискредитирует саму установку всю жизнь хотеть одного и того же и одно и то же ненавидеть, рассматривая ее как порожденный рационализмом догматический миф.

Налицо необычайная противоречивость человека, этой неустойчивой, подверженной изменениям вещи; сама жизнь оказывается постоянным спором и переменой, состоянием непримиримого раздвоения, мерзостью, сопряженной с молитвой. «Молимся мы по обычаю и по привычке или, вернее сказать, мы просто читаем или произносим слова молитв. В конце концов это всего-навсего личина благочестия. Мне противно бывает, когда люди трижды осеняют себя крестом во время benedicite («благословите». – *Авт.*) и столько же раз во время благодарственной молитвы, а все остальные часы дня упражняются в ненависти, жадности и несправедливости» (53, *1*, 282); «У порога дома, в который грабители пытаются проникнуть... возносят они молитвы, питая намерения и надежды, полные жестокости, жадности и сластолюбия» (53, *1*, 286). Все это у Монтеня без особого оханья по поводу драматичности человеческого существования связы-

вается с определенными формами мышления. Может быть, в представлении человека мир стоит на голове? Хороши же в таком случае критерии наших суждений! И когда, говорит Монтень, мы играем с кошкой, то, кто знает, не играет ли она с нами. За этими парадоксами скрывается больше, чем просто игра ума. Исторический опыт эпохи абсолютной монархии во Франции, которая возникает в ходе гражданской войны между королевским домом и крупной аристократией, а также Католической лигой и гугенотами, и придает эмпиризму Монтеня яркий диалектический характер. Важное рассуждение «О совести» говорит о том, что в пылу раскаяния, мучась совестью, человек и мир сплавляются воедино, события, которые происходят, суть мы сами, а сами мы исчезаем за событиями. «Аполлодору привиделось во сне, – читаем мы, – будто скифы сдирают с него кожу и варят его в котле, а сердце его при этом приговаривает: «...это я причина всех этих зол»» (53, *1*, 322). В высшей степени примечательно, что скептицизм Монтеня не изолирует индивида от общества, а на свой манер соединяет и даже растворяет в нем.

Эти тонкие размышления ведут далее у Монтеня к требованию отмены пыток и вообще унижения человека. Эмпирический метод, в котором властвует сомнение, критически заострен против всего, что вслед за Ницше можно было бы назвать монументалистским пониманием истории. Он учит, что и целое королевство – это лишь едва приметная песчинка в необъятности матери-природы (см. 53, *1*, 147). В этом контексте следует также понимать низвержение мифа об Александре Македонском в эссе с элегантным и в то же время многозначительным названием «Различными средствами можно достичь одного и того же»: молодой царственный герой античности предстает как оголтелый убийца, палач, разрушитель городов и целых народов (см. 53, *1*, 13–14). Рассматривая вроде бы случайные и не представляющие всеобщего интереса события, Монтень приходит к исключительно взрывоопасным утверждениям, которые по своему духу вполне были бы достойны XVIII в. и к которым сам Руссо вряд ли бы смог что-либо прибавить. Можно только удивляться тому, говорит Монтень, что у угнетенных и забитых не вспыхивает революционный фанатизм.

В этой связи следует также упомянуть образцовое по языку и мыслям произведение «О каннибалах». В нем содержится известная идеализация дикаря, но суть дела состоит в другом – в идее о том, что унижение человека в цивилизо-

ванном обществе увеличивает меру несчастья. Здесь утверждается, что значительно большей дикостью, чем пожирание умерших, является поедание живых людей, что значительно хуже в тисках частной собственности разрушать живое, наделенное чувствами тело, чем жарить и есть его после того, как оно станет мертвым. Гордый своей цивилизованностью, человек XVI столетия вдруг становится в глазах скептицизма варваром, а презираемый дикарь – типом человека с характером. Оказавшись в Европе, этот дикарь должен был бы очень удивляться, «что между нами есть люди, обладающие в изобилии всем тем, чего только можно пожелать, в то время как их «половинки», истощенные голодом и нуждой, выпрашивают милостыню у их дверей», и найти весьма странным, «как эти столь нуждающиеся «половинки» могут терпеть такую несправедливость, – почему они не хватают тех других за горло и не поджигают их дома» (53, *1*, 198).

Этот скептицизм аристократа, укрывшегося от мира в библиотеке в башне своего замка, может показаться эстетической игрой, упражнением в иронии, вынужденным времяпрепровождением пресыщенного жизнью человека. Но такое впечатление сугубо поверхностно. В действительности мы имеем дело с познавательной установкой, которая вскрывает противоречивый характер человеческих отношений, не стремясь при этом скрыть или якобы преодолеть эти противоречия в некоей систематизированной умственной конструкции. Скептицизм Монтеня лишает мир самоочевидности, чтобы научить человека глубже и по-новому понять его содержание. Скептическая рефлексия превращается в поток, в котором исчезает все устоявшееся, официально принятое. Скепсис – это не только мировоззрение, которое в пору общественного хаоса (период складывания абсолютизма во Франции) позволяет гражданам вырабатывать свое собственное мнение и удерживает их от того, чтобы искать утешения в вере. Он является в то же время методом, вскрывающим противоречивость общественной жизни и человека. Он представляет собой позицию, которая позволяет индивиду оставаться суверенным субъектом в эпоху непримиримо борющихся между собой массовых движений, непрерывных политических интриг и переворотов. Более глубокие мыслители второй половины XVI в. отказались от образа гармоничного и универсального человека ренессансного платонизма, который до этого был господствующим также во французской литературе.

Монтень постоянно подчеркивал свою враждебность к системности. Фрагментарность и незаконченность его мышления есть нечто большее, чем факт личной биографии, – это отрицание школьного знания и школьного мышления, ориентированных на официальную точку зрения. Скептицизм Монтеня явился буржуазным обновлением мышления по сравнению со средневековым представлением об извечном мировом порядке со всеохватывающей многоступенчатой субординацией. В рассуждении «О суетности» Монтень говорит о хаотическом и изменчивом характере своей эпохи – тем самым ясно указывается историческая основа скептического сознания.

Суть монтеневского мышления лучше всего, пожалуй, воспроизводит рассуждение «Об упражнении». Здесь показано трудное рождение субъекта, свободного от религиозной скованности, преисполненного любопытства в отношении самого себя, вооруженного скальпелем наблюдательного разума. Подчеркиваемая субъективность мышления здесь уже выступает как оправдание сосредоточения разума на анализе своего *Я*. Только самонаблюдение позволяет субъекту открыть себя как особый мир, как микрокосмос. Открытие самого себя становится у Монтеня формой теоретической и моральной эмансипации субъекта еще по той причине, что саморефлексия противопоставляется им повседневному, обыденному сознанию. Разум выводит нас на просторы, где мы перестаем быть для себя чем-то чуждым.

Разъяснение себе самого себя является условием моральности. Но как бы познание и добродетель ни были связаны между собой, в этике Монтеня можно найти лишь предпосылки систематизированного этического знания. Суть же самой монтеневской позиции – рефлектирующий субъект, обозначающий себя в игре духа, эксперименте самопознания. Монтень далек от того, чтобы ставить вопрос о преодолении практических преград на пути морального развития. Он хочет лишь показать, как при заданных условиях человек может благодаря саморефлексии приобрести духовную самостоятельность. Он – хороший знаток Стои – создает что-то вроде буржуазного варианта стоической личности. Говоря по-другому, он применяет к условиям своего времени стоическую модель нравственного отношения к миру.

Скептический эмпиризм Монтеня имел фундаментальное значение в ходе формирования классически-буржуазной этики еще, а может быть, и прежде всего по той причине, что

в его рамках осуществлялось отделение этики от теологии и морали от религии.

Впервые немецкий гуманист XV в. Агриппа Неттесхеймский (1486–1535) в своем памфлете «О недостоверности и тщете всех наук и искусств» (1530) решительно противопоставил новый скептицизм аристотелизму, схоластической теологии, астрологии и алхимии, а своей критикой инквизиции, охоты за ведьмами, непомерных церковных прав, паразитирующего монашества и т. д. придал ему форму идеологической программы раннебуржуазных революций. Его сомнение простирается на все религии, включая христианскую, явившиеся, как он полагал, результатом обмана со стороны их основателей. Он придерживается идеи естественной религии, которая до середины XVIII в. была преимущественной формой отрицания религии. Скептицизм был хотя и неадекватной, но доступной формой теоретической критики религии и всей средневековой эпохи в целом; он представлял собой как бы форму стыдливого атеизма.

Скептицизм и его мировоззренческую функцию в XVI и XVII столетиях можно понять только в конкретном контексте нового исторического опыта. Великие путешествия, открытие новых стран и континентов, проникновение ведущих торговых держав Европы во все уголки земли существенно изменили саму опытную основу философско-этических размышлений и предопределили их антитеологическую направленность. П. Бейль, знаменовавший своим творчеством кульминацию раннебуржуазного скептицизма, в своей работе «Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны по случаю появления кометы в декабре 1680 г.» (1683) доказательства против веры в кометы, абсолютности христианской религии, в пользу возможности морали без бога черпает в основном из появившихся тогда многочисленных описаний путешественников. Скептицизм доказывал связь господствовавших религиозных и моральных суждений с климатом, расовой принадлежностью и другими факторами. Для скованного официальной идеологией сознания уже открытие цивилизации индейцев было сопряжено с необычайно трудными вопросами: от кого произошли американцы? Как их не увлек греховный поток? Возникли идеальные образы дикаря, египетского мудреца, китайского мандарина, которые скептическим сознанием осмысливались в их контрастности по отношению к европейскому обществу, государству и церкви. Многие свидетельства путешественни-

ков (в том числе французских дипломатов и духовных лиц, участвовавших в посольстве 1685–1687 гг. на Сиам, сообщения из Китая о конфуцианской этике, не связанной с религией откровения) говорили о существовании таких же, как в Европе, моральных представлений при полном различии исповедуемых религий. Казавшаяся нераздельность морали и религии была опровергнута фактами.

«Опыты» Монтеня приобрели необычайную популярность, став самой читаемой книгой XVII столетия не только потому, что в них в живой и блестящей литературной форме были раскрыты необъятная глубина, крайняя напряженность и увлекательная сложность внутреннего мира человеческой личности. Решающее обстоятельство заключалось в том, что «Опыты» выражали исторические потребности эпохи: саморефлектирующий субъект Монтеня, рассмотренный в контексте конкретного исторического развития, является формой критики религиозно-феодального подавления человека, способом осмысления социальных и моральных перспектив общества. В «Опытах» Монтеня вместо человека, решения которого заранее предопределены высшими социальными инстанциями или «объективными» духовными системами, предстал человек, думающий собственной головой. Сам дух «Опытов», сам подход, извлекающий теоретические результаты из почти неисчерпаемого многообразия отдельных событий и их детализированного рассмотрения, выражает изменившуюся теоретическую ситуацию.

Историческое содержание эмпиризма обнаруживается в смелых обобщениях Монтеня о том, что религиозное заблуждение вовсе не является моральным преступлением, что религиозные и моральные представления есть дело привычки и что само необычайное многообразие противоречащих мнений исключает возможность установления того, какое из них является истинным. Реально практикуемая мораль противоречит соображениям о ее божественном происхождении; этот аргумент играл впоследствии важную роль у П. Бейля. В своей апологии вероотступничества Юлиана в рассуждении «О совести» Монтень утверждает, что справедливость, терпимость, геройство вполне возможны вне христианской религии; более того, они могут сочетаться с самыми абсурдными представлениями.

Субъективно окрашенное моральное мышление скептицизма направлено против всего абсолютного и предстает как элементарная форма, в которой реальный субъект вновь

овладевает моралью. Скептицизм начинает обозначать контуры «естественного» морального поведения. Особенно многозначительна позиция Монтеня в отношении центрального для понимания связи морали и религии вопроса, а именно вопроса о смерти. Основным свидетелем материалистического взгляда Монтеня по этому вопросу становится Лукреций. В рассуждении «О том, что философствовать – это значит учиться умирать» Монтень говорит, что смерть является частью природного порядка, частью нас самих: «...вы становитесь мертвыми, прожив свою жизнь, но проживаете вы ее, умирая...» (53, *1*, 88). Монтень понимает, что эта позиция враждебна психологии религии, которая фетишизирует смерть. Другой аналогичной проблемой являлось отношение к чуду. Монтень дает психологическое объяснение этого феномена. Он сводит переживание чуда человеком к вопросу о его образовании, к власти, которую образование имеет над нами, в том числе над нашим телом. Этот вопрос обсуждается им главным образом в эссе «О силе нашего воображения».

Радикальное субъективирование проблем, истоки которых традиционно возводились к богу, оборачивается совершенно новым понятием субъекта: человек истолковывается как конкретность, состоящая из многочисленных, относительно самостоятельных органических сил. Естественный человек, чья сознательная деятельность суммируется из многочисленных неосознанных психических процессов, предстает у Монтеня, как и в последующей сенсуалистской антропологии, в качестве впечатлительного, эмоционального субъекта. Эмоциональность человека является аргументом в борьбе против насилия над совестью, за независимость от государства, церкви, за справедливый суд и гуманное право. В такой форме был осуществлен решительный поворот этики от теологического истолкования моральной проблематики к естественной морали человеческого сердца и индивидуальной рефлексии. Первоначально, в частности у Монтеня, это с неизбежностью было связано с эмпирически-описательным, фрагментарным понятием субъекта. Лишь впоследствии Локк придал эмпирической антропологии систематизированный вид, позволивший ей противостоять последовательной рационалистической теории картезианства.

Антропологический контекст скептицизма начального периода классической буржуазной философии, который изъял моральную проблематику из ведения религии и предложил

новое понимание человека, правильно зафиксировал Гегель. Как раз благодаря тому, говорил он, что скептицизм релятивирует действительность, отрицает плоский догматизм, а вместе с ним и те нравы и законы, для которых индивид является всего лишь объектом, он возвышает свободу над природной необходимостью. Гегель вскрывает двойственный характер скептического эмпиризма – его критическую настроенность по отношению к обществу и признание наличного состояния вещей.

Вместе с теологическим понятием разума в «Опытах» Монтеня одновременно подвергается отрицанию всякое понятие разума, которое отвлекается от эмпирического индивида, игнорирует его. В том, что касается морали, разум буквально захлебывается в потоке различных не исчерпаемых в своем многообразии нравов, не способный свести их к единой основе. Решения разума в сложной психологической структуре человека являются лишь одним из моментов. Отсюда делается вывод, что никакая гармонизирующая духовная форма, никакой долг или добродетель не могут гарантировать субъекту покой, что нравственность не может быть сведена к определенной совокупности жестких, однозначных норм. «В зависимости от того, как я смотрю на себя, – читаем мы в эссе «О непостоянстве наших поступков», – я нахожу в себе и стыдливость, и наглость; и целомудрие, и распутство; и болтливость, и молчаливость; и трудолюбие, и изнеженность; и изобретательность, и тупость; и угрюмость, и добродушие; и лживость, и правдивость; и ученость, и невежество; и щедрость, и скупость, и расточительность... Всякий, кто внимательно изучит себя, обнаружит в себе, и даже в своих суждениях, эту неустойчивость и противоречивость. Я ничего не могу сказать о себе просто, цельно и основательно, я не могу определить себя единым словом, без сочетания противоположностей» (53, *1*, 296).

При всех достоинствах сенсуалистская концепция субъекта не выходит за рамки буржуазной идеологической перспективы и ведет к ряду неразрешимых проблем. Она не может перебросить мост между пропастью, отделяющей конкретного индивидуального субъекта от общественного субъекта как носителя всеобщих интересов. В этом ее основная трудность.

Для Монтеня непреодолимое раздвоение между всеобщим и индивидуальным является оборотной стороной существования абстрактных, отчужденных от индивидов добродетелей – героизма, самоотверженности, известности, славы,

которые суть не что иное, как «самые бесполезные, ненужные и фальшивые из всех монет, находящихся у нас в обращении» (53, *1*, 220). Эти добродетели-фетиши опутали индивида. «Среди тысячи наших привычных поступков мы не найдем ни одного, который мы совершали бы непосредственно ради себя» (там же). Герои войны, погибающие на поле боя, разве они совершают подвиги ради себя? Нет, отвечает Монтень, не ради себя, а ради тех, кого они никогда не видели и кто в это время, когда эти несчастные «герои» испускают последний дух, утопают «в праздности и наслаждениях». И когда он формулирует свое программное положение: «Сосредоточим на себе и на своем собственном благе все наши помыслы и намерения!» (там же), то это следует понимать именно как требование буржуазной эмансипации личности. Но связь, опосредствование между индивидуальными и всеобщими интересами в рамках чувственно-конкретного понимания субъекта предполагает, по крайней мере в зародышевой форме, перспективу реальных общественных изменений.

Однако сам Монтень – впоследствии его почти дословно повторил Декарт в «Рассуждении о методе» – в эссе «О привычке и о том, что не подобает менять укоренившиеся законы» отрицает гражданские войны, всякое массовое движение и революционные изменения наличного состояния. Он как бы боится определенности выводов, которые вытекают из его же рассуждений. Эту позицию можно объяснить отчасти непосредственным опытом философа, имевшим в виду прежде всего разрушительные религиозные войны: «Я разочаровался во всяческих новшествах... и имею все основания для этого, ибо видел, сколь гибельные последствия они вызывают» (53, *1*, 112). Она имеет одновременно и теоретическое объяснение. Дело в том, что идея исторически преобразующего действия вообще несовместима со скептическим понятием субъекта. Субъект, как его истолковывает скептицизм, не располагает столь точным знанием, которое возвысило бы его до роли преобразователя истории. Никакой синтез между конкретным субъектом и всеобщими общественными интересами с точки зрения скептического эмпиризма невозможен. Но что же он тогда предлагает?

Скептицизм вынужден пойти по пути расчленения понятия субъекта на две области – личностную, внутреннюю и общественную, внешнюю. Расчленение субъекта на внутреннюю и внешнюю части является наряду с абсолютиза-

цией индивидуума решающей характеристикой классической буржуазной этики. Этот разрыв между внутреннесубъективным и внешнепредметным уровнями личностного развития определяет своеобразную ограниченность моральной свободы буржуазного индивида. Размышления о раздвоенности субъекта не обязательно должны вести к цинизму и, например, у Монтеня вовсе не носят цинического характера. Образ раздвоенного субъекта встречается во всех разновидностях классической буржуазной этики. Лишь пантеистическое направление стремится устранить его путем постулирования неантагонистического опосредствования между индивидом и обществом. Монтень очень резко подчеркивает двойственность моральной жизни. Его скептицизм стремится превратить саморефлексию в своеобразный внутренний защитный вал личности. «...Мудрец, – говорит Монтень, – должен внутренне оберегать свою душу от всякого гнета, дабы сохранить ей свободу и возможность свободно судить обо всем, – тем не менее, когда дело идет о внешнем, он вынужден строго придерживаться принятых правил и форм. Обществу нет ни малейшего дела до наших воззрений; но все остальное, как-то: нашу деятельность, наши труды, наше состояние и самую жизнь, надлежит предоставить ему на службу, а также на суд...» (53, *1*, 111).

Моральная ситуация буржуазного индивида однозначно осмысливается Монтенем в ее противоположности между субъективностью и реальным поведением. «Опыты» Монтеня имеют ту несомненную заслугу, что они вскрыли эту противоположность и рассмотрели ее как условие социального общежития и подключения индивида к обществу. Официальная жизнь и выставляемые ею добродетели низводятся при этом до уровня условностей и церемониальных масок. В той мере, в какой ограничивается сила и сфера действия официальных добродетелей, открывается простор частным интересам. Этика как бы реабилитирует частные интересы, рассматривает их как естественные устремления человека. Противоречие между внутренней и внешней моралью, моральной мотивацией и фактическими нравами в реальной истории буржуазного общества приобретает самые драматические формы. Благородное сердце и просвещенная добродетель возмущаются насилием и мошенничеством, осуществляемыми, так сказать, по правилам; изощренный интриган со стоическим спокойствием подчиняет себе безобидное окружение; субъект и объект не могут вступить в отношения

друг с другом, не вступив для этого в борьбу. Монтень, острый наблюдатель нравственной жизни, ощущает катаклизмы, которые таит в себе расчлененность субъекта. Этот тонкий и поразительно искренний мыслитель пишет: «И поведение человека, который сочетает гнусную жизнь с благочестием, кажется мне гораздо более достойным осуждения, чем поведение человека, верного себе во всем и всегда одинаково порочного... Один человек, открывшись мне, признался в том, что всю свою жизнь исповедовал догматы религии и выполнял ее обряды, хотя и отвергал их в душе, для того чтобы не утратить своего высокого положения и почетных должностей... Эта противоречивость, эта столь внезапная резкая переменчивость мнений, которую они выказывают, притворяясь перед нами, кажется мне каким-то чудом. Они являют нам душу в состоянии невыносимой агонии» (53, *1*, 281–282). Эмпиризм Монтеня, скрытый смысл которого значительно глубже явного, не останавливается на ироническом релятивировании отдельных наблюдений и чувств, проистекающих из опыта: наряду с этим Монтень видит всеобщий характер фиксируемых им противоречий. И само мышление Монтеня находится в их власти. Теоретически эта противоречивость наиболее ясно обнаруживается в переплетении стоицизма с аристотелизмом.

Рассуждение Монтеня «Об уединении» позволяет понять роль стоицизма в классической буржуазной этике: стоическое состояние духа прокладывает путь ко внутренней рефлексии, чтобы хаос внешнего мира, с которым мы неизбежно связаны, уравновесить порядком нашего внутреннего *Я*. Тем самым индивиду открывается возможность морально устойчивого существования в условиях катастроф буржуазного мира. Стоицизм потому и имел влияние на буржуазную мысль, что он позволял противостоять действительности буржуазных отношений, отмежевываться от них, оставаясь в то же время на их почве. Мотивы аскетического индивидуализма широко представлены в творчестве Монтеня. Стоической является вся линия его размышлений, направленная на поиски устойчивого субъекта, который неизменно противостоит конкретной жизни. Порок – это непостоянность, неупорядоченность; добродетель и мудрость, напротив, говорит Монтень вслед за Сенекой, состоят в том, чтобы всегда желать одного и того же – справедливости. Абстрактное стоическое понятие добродетели у Монтеня приходит все время в конфликт с живым субъектом, который в каждой

новой ситуации вырабатывает новые представления, до краев переполнен противоречиями, руководствуется своими впечатлениями и интересами. Разве не антистоически звучат слова Монтеня: «Ведь мудрость – это умение владеть своей душой, которой она руководит осмотрительно, с тактом и с чувством ответственности за нее» (53, *1*, 307)? Так понимаемая мудрость не столько властвует над душой, сколько приноравливается к ее чувственным стремлениям и даже капризам.

Сенсуализм Монтеня еще не дошел до развитого понятия социально активного человека, которое было выработано Руссо и Гельвецием. Стоическая традиция рассматривает конкретно чувствующего субъекта как страдающее существо, жалкое в своих горестях. Такое толкование присуще и Монтеню. И все же его сенсуализм выходит за рамки стоической традиции. Монтень истолковывает чувственность как форму индивидуальной активности. И хотя он не поднялся до понимания социальной природы человека и радикального обновления общества, его стиль личностного самоуглубления, нравственного самоанализа является гениальным духовным экспериментом, имеющим большое историческое значение. Это был важный этап на пути освобождения личности от феодально-церковной идеологии.

Сосредоточенный на внутренней жизни личности, Монтень сужает формы ее нравственной активности, среди которых решающее место отводится дружбе. В своем понятии дружбы он заново возрождает великую тему античной этики, связывая с нею возможность социальных отношений, которые преодолевают разрыв между внутренним миром и внешним поведением субъекта и тем самым делают излишними официальные добродетели и обязанности, противостоящие реальному индивиду. Дружба привлекает Монтеня как общественная связь, которая зависит от самого субъекта. Монтень отграничивает дружбу от всех других форм общения, которые рано или поздно оказываются сопряженными с институциональным насилием. Даже брак остается действием, которое свободно только до его заключения. Монтень исследует дружбу, ищет в ней возможность свободного общения, т. е. такое социальное отношение, которое поднимает индивида над его эгоистичностью и позволяет остаться верным самому себе. Натолкнувшись на антагонизм между субъективной свободой и социальным порядком, Монтень пытается преодолеть его таким образом, чтобы одно не при-

носить в жертву другому[1]. Абстрактный характер моральных добродетелей, которые, как фетиши долженствования, противостоят человеку и реализовать которые можно, лишь заплатив определенную, притом очень дорогую, цену, в принципе может быть преодолен. Конкретным случаем такого преодоления и является дружба. О ней Монтень говорит восторженно, но не впадая в социальные утопии и не изменяя общему автобиографическому духу своего мышления. Рассмотрение дружбы – этого морального идеала скептика, которого он сам стыдится, – также носит у Монтеня социально-критический характер. Единение между подлинными друзьями, «будучи поистине совершенным, лишает их способности ощущать, что они тем-то и тем-то обязаны один другому, и заставляет их отвергнуть и изгнать из своего обихода слова, означающие разделение и различие, как, например: благодеяние, обязательство, признательность, просьба, благодарность и тому подобное. Поскольку все у них действительно общее: желания, мысли, суждения, имущество, жены, дети, честь и самая жизнь – и поскольку их союз есть не что иное, как – по весьма удачному определению Аристотеля – одна душа в двух телах, – они не могут ни ссужать, ни давать что-либо один другому» (53, *1*, 178).

Однако слишком жестокой была действительность человеческого бытия, слишком трезвым мыслителем был Монтень, чтобы не видеть, что человеческая ассоциация – дружба не имеет корней в наличном мире и, если появляется, то случайно, «один раз в три столетия» (53, *1*, 171). Скептический взгляд, который обнаружился даже во взгляде на дружбу, показывает: вскрыв противоречия социально-нравственного бытия человека своей эпохи, Монтень был далек от того, чтобы сглаживать, идеологически прикрывать их. В этом и заключалась его сила.

[1] О том, что размышления над этим противоречием составляют суть этики Монтеня, хорошо показывает О. Г. Дробницкий в своей книге «Понятие морали». Монтень, рассуждает Дробницкий, с одной стороны, фиксирует две различные ипостаси морали: субъективные установки и объективно существующие нравы; понимает, что ни то ни другое нельзя вынести за ее скобки; с другой стороны, он видит, что эти два компонента взаимоисключают друг друга, не поддаются синтезированию. Монтень и в самом деле установил, что мораль расколота на две половинки, и он стремится объединить их в целое. В этом его великая заслуга (см. 138, 40–45).

2. БЕЙЛЬ

Ранний просветитель Пьер Бейль (1647 – 1706) возвысил монтеневский скептицизм, носивший у того по преимуществу характер личностно-самоутверждающей рефлексии, до уровня исторической критики. Его первоначальный замысел – на примере популярного в то время «Исторического словаря» Л. Морери дать исправление ошибочных представлений по вопросам истории, религии, политики. Он вылился в знаменитый «Исторический и критический словарь» Бейля, направленный против предрассудков с точки зрения естественного света разума. Применительно к этике это прежде всего означало отделение морали от религии, доказательство самодостаточности морали, ее независимости от веры. Социально-критическая направленность скептицизма приняла у Бейля форму конкретного исторического анализа, обсуждения насущных проблем духовной жизни той эпохи. Во французской культуре XVII в. он увидел массу нерешенных вопросов и противоположных тенденций; он чувствовал одновременно, что все философские системы заключают в себе примирительное, некритическое начало и что общественные противоречия не могут быть адекватно осмыслены в рамках метафизической традиции. «*Пьер Бейль* не только разрушил метафизику с помощью скептицизма, подготовив тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции. Он возвестил появление *атеистического общества,* которому вскоре суждено было начать существовать...» (1, *2,* 141).

Вклад Бейля в историю этики связан прежде всего с положением, «что все законы морали без исключения необходимо подчинить естественной идее справедливости, которая, точно так же как и метафизический свет, озаряет *каждого человека, рождающегося на свет»* (9, *2,* 271 – 272). В особенности это относится к библейским текстам, и *«всякая отдельная догма, выдвигается ли она как содержащаяся в Писании или как-нибудь иначе, ложна, если ее опровергают ясные и отчетливые понятия естественного света, в особенности касающиеся морали»* (9, *2,* 279). В данном случае Бейль придерживается социнианской точки зрения[1], согласно которой не может быть ничего в откровении, что не было бы доступно познанию, хотя сам он и не отождествлял себя с социнианами.

[1] Т. е. точки зрения последователей Л. Социна (1525 – 1562).

Подлинные основоположения христианской религии, из которых лишь некоторые (о триединстве, наследном грехе, предопределении и др.) враждебны Писанию и разуму, могут и должны быть подвергнуты суду разума, потому что и то и другое – и откровение, и естественный разум – даны богом. Поэтому вера и знание в принципе могут не противоречить друг другу. В такой форме рационализм скрывает свою антирелигиозную суть.

Бейль переносит моральную проблематику на почву исторического опыта и, как эмпирик, фиксирует кричащее противоречие: религиозность не обязательно связана с моральностью. Напротив, история всех христианских народов, даже история самой церкви полна мерзостей. Свои примеры Бейль заимствует из истории папства, крестовых походов, повседневного поведения христиан. Кроме того, Бейль находит много нехристианских народов, не знающих лжи, убийства, торгашества и других пороков, которыми изобилуют богомольные христиане. Более того, полагает Бейль, скорее можно представить, допустить существование морального общества атеистов, чем фанатичных христиан, хотя само христианство и учит терпению деятельной любви[1].



Бейль

За этим известным парадоксом Бейля скрыта та в высшей степени смелая и правильная мысль, что христианская религия ведет к фанатизму и моральной испорченности, а атеизм является выражением здравого разума и естественной порядочности. В этом смысле Бейль реабилитирует атеистов Л. Ванини, Б. Спинозу, Диагора Мелосского. Говоря о том, как набожный французский королевский двор преследовал кальвинистов, рассказывая об ужасах Варфоломеевской ночи, Бейль заключает: «Если бы французский двор был атеистическим, он никогда не поступал бы так» (9, *2*, 230).

Историческая аргументация Бейля выявляет также ограниченность и подвергает смелой критике некоторые моменты рационалистического понимания человека. Бейль раскрывает противоположность между разумом и религиозной верой, с одной стороны, и поведением индивида – с другой, по-

[1] Это знаменитое положение Бейля уже во второй половине XVI в. было общим достоянием нидерландских свободомыслящих (см. об этом: 257, гл. 1).

казывая тем самым идеологический характер философии и религии. Отвлекаясь от немногих всеобщих правил естественной морали, которая древнее философов и Моисея, можно с достоверностью утверждать, «что познания души отнюдь не являются причинами наших действий» (9, *2*, 222), что не общие представления головы, а непосредственные страсти сердца определяют наши действия и, вообще говоря, «вера в религию не управляет поведением человека...» (там же). Более того, люди не соблюдают даже элементарных положений естественной морали (таких, как благодарность по отношению к благодетелю, верность данному слову, следование голосу совести и т. д.), хотя они и являются божественными заповедями, воплощением вечного разума.

Чем же руководствуется человек?

Радостью, непосредственным личным интересом, отвечает Бейль. Это утверждение не является, однако, для него само собой разумеющимся. Он видит противоречивость реального эмоционального субъекта и пытается дать ей сенсуалистическое истолкование. Одновременно он признает важную регулятивную роль рационалистически истолкованного понятия разума. Есть законы мышления, которые независимы от воли и служат основанием ее правил; самое важное из них состоит в том, что «существуют благородные дела, совершать которые прекрасно и похвально не по причине пользы, каковая от этих дел последует, а потому, что дела эти согласны с разумом» (9, *2*, 248). Отсюда Бейль делает вывод, что атеисты также могут соподчинять свою волю разуму и следовать законам естественной морали. Общий дух этих рассуждений, вне всякого сомнения, направлен на изгнание теологии из этики, на истолкование религии как формы отчуждения морали от реальных индивидов. Более того, Бейль обнажает скрытый за религиозной моралью эгоизм, когда нечто делается или в ожидании награды, или из страха наказания; он не без удовольствия приводит рассказ о женщине, которая хотела сжечь рай и затопить пламя ада, «дабы люди служили божеству не из корыстных расчетов...» (9, *2*, 247).

Обосновывая расхождение между мышлением и действием, всеобщую противоречивость человека, Бейль выходит за рамки классической культуры XVII в. и предвосхищает более поздний философский анализ человека. Он пишет: «Человек – существо разумное, не спорю, но не менее верно, что он почти никогда не поступает сообразно

своим принципам» (9, *2*, 213). Из того факта, что не познания разума детерминируют наши действия, Бейль делает некоторые существенные выводы. Первый состоит в разграничении теоретического и практического поведения. Человек может логически рассуждать, но едва ли будет «логически», т. е. соответственно общепризнанным максимам, действовать. Далее, Бейль выявляет расхождения между намерением, объяснением и действием и делает следующий вывод о противоречивости самого морального поведения. Он, разумеется, видит, что за нагромождением всеобщих теоретических правил поведения скрывается живая личность, которая принимает решение соответственно своим частным желаниям, склонностям и привычкам. Но Бейль не останавливается на противопоставлении разума и страстей. И он не стремится в духе сенсуализма свести личные интересы к некоей эмоциональной целостности. Бейль показывает, что человек всем сердцем вовлечен в противоречие между интересом и верой, он столь же тверд в практическом эгоизме, сколь искренен в моральных помыслах. К наиболее сильным страницам его сочинения «Разные мысли, изложенные в письме к доктору Сорбонны по случаю появления кометы в декабре 1680 г.» относятся размышления о крестовых походах, где он показывает, что рыцари разбоя были одновременно ревностными верующими: «Большинство участников крестовых походов... не отрекались в душе от своей религии, когда начинали творить все те опустошения, какие они совершили» (9, *2*, 219).

То, что теоретически общепризнанные положения весьма слабо влияют на практическое поведение, слово и дело противоречат друг другу, – довольно типичная постановка вопроса, свидетельствующая о трезвости, реализме Бейля. Но мыслитель идет дальше – распространяет скептицизм на исторический опыт и выявляет противоречивость господствующей культуры. Фактически он формулирует проблематику последующего столетия – столетия Просвещения: не являются ли традиционные идеи колоссальным заблуждением или даже попросту обманом? Как возникли эти «противоестественные» идеи, какова их функция по отношению к противоречащему им фактическому поведению? Каково на самом деле отношение между всеобщим и частными интересами и чьим реальным интересом является этот фиктивный, но представляющий грозную силу так называемый всеобщий интерес?

Наконец, историчность взглядов Бейля позволила ему вплотную подойти к пониманию социальной сути так называемого морального парадокса между благими помыслами и порочными поступками. Он установил, что по мере перехода от теоретических максим к их реальному осуществлению в действии намерения претерпевают часто такие метаморфозы, которые имеют целью скрыть действительные мотивы поведения. Бейль обнаруживает, что в человеке рядом и как бы параллельно сосуществуют взаимоисключающие уровни духовной жизни, среди которых расхождение между мотивами и мотивировкой является для этики самым важным. Лицемерие субъекта есть предпосылка его интегрирования в общество, где благородная вера идет рука об руку с жестоким эгоизмом. «...Человек – орешек, который всего труднее раскусить всем создателям философских систем. Он представляет собой камень преткновения и для верных, и для ложных взглядов. Он ставит в тупик натуралистов... Он ставит в тупик ортодоксов... Здесь перед нами хаос более запутанный, чем хаос поэтов» (9, *2*, 430). Разум сопровождает характер от одного триумфа к другому или пленяя его, или становясь его пленником. Человек пытается бороться с заблуждением и в конце концов боится открыть, что наша душа больше приспособлена ко лжи, чем к правде.

Согласно моральному учению Бейля, человек есть одновременно и разумное существо, и подлый эгоист. Его особая заслуга состоит в том, что он этот факт не психологизирует, а рассматривает как историческое явление. Он не дает решения этих проблем, его мышление – критически разоблачающее, а не систематизирующее. В творчестве Бейля скептицизм достигает своего высшего пункта. Однако сам скептицизм оказался не в состоянии дать решение моральных проблем, столь остро и глубоко им поставленных.

Впрочем, как мы увидим, этого не смогла сделать и вся последующая классическая буржуазная этика. Оставаясь буржуазной, она не могла этого сделать в принципе, ибо разящий антагонизм между нравами, поведением, внешним социальным существованием личности, с одной стороны, и ее моральным сознанием, разумом, внутренним опытом – с другой, принадлежит к самой сути буржуазных общественных отношений и не может быть решен на их основе. Но для осознания этой глубокой и печальной истины необходимо было исчерпать различные варианты теоретического синтеза той противоречивости морального бытия человека, которая

столь остро, смело и искренне была вскрыта скептицизмом: чтобы понять безвыходность положения, надо убедиться, что все выходы закрыты.

Прежде всего поиски сосредоточились на выяснении того, может ли разум и если да, то каким образом внести гармонию, организовать, упорядочить хаотичное и противоречивое бытие людей. Возникают различные варианты рационалистической этики.

Скептицизм всегда выражает нечто большее, чем простое сомнение. Анализ этического творчества Бейля полностью подтверждает это. В его случае, как, впрочем, и в случае Монтеня, скептицизм является компромиссной формой, под прикрытием которой этика Нового времени эмансипируется от теологии, вообще от средневекового строя мысли. Непреходящая заслуга скептической этики состоит в том, что она обратилась к исследованию реальных нравов и тем самым обозначила новую, историческую перспективу морали; она перевела вопрос о нравственном самоосуществлении личности в эмпирический план.

Глава III

РАЗУМ ПРОТИВ ХАОСА СТРАСТЕЙ



XVII век является по преимуществу веком рационалистической этики, которая исходит из убеждения, что только человеческий разум может стать источником и основой нравственного порядка. Мораль – не трансцендентная сущность, предзаданная человеку, а состояние самого человека как разумного, мыслящего существа. Эта установка означала, что этика Нового времени окончательно освободилась от средневекового мышления, сбросила религиозную оболочку и выработала свою собственную теоретическую основу. То, что считалось прерогативой и привилегией бога, – ответственность за нравственный порядок в мире, честь и бремя решений относительно целей, смысла человеческой жизни – берет на себя разум.

Этику XVII в. нельзя понимать как возрождение или новый вариант традиционного идеала созерцательного блаженства, хотя, разумеется, такого рода мотивы в ней встречаются. Разум становится принципом этики лишь в единстве познавательных и регулятивных функций. Он адекватно выражает законосообразность мира, всеобщее, интересы рода и привносит эти знания в реальный жизненный процесс. Разум в философии и этике XVII в. – не способ ухода от мира, а средство его организации. Он выступает в качестве высшей инстанции внутри индивида, решительным образом подчиняющей себе все его страсти, склонности, интересы. Разум не просто уравновешивает страсти, указывая каждой свое место и время, а стремится придать всей человеческой жизнедеятельности разумный смысл. В разуме и через разум эмпирическое бытие получает этическую санкцию. Более того, сама вера в силу разума становится нравственным принципом, социальной позицией.

В зависимости от того, как понимается конкретный меха-

низм приведения страстей, интересов, живых нравов в соответствие с моральными нормами разума, возникают различные варианты рационалистической этики, наиболее выдающиеся из которых – моральные системы Декарта, Спинозы и Гоббса – мы рассмотрим в данной главе.

1. ДЕКАРТ

Применение Рене Декартом (1596 – 1650) механики для объяснения телесных и элементарных психических функций человека привело к решительному повороту в понимании морали – ее естественнонаучному истолкованию. Эта переориентация, как ясно сознавал сам Декарт, открывала новые перспективы и находилась в явном диссонансе с господствовавшим образом мыслей. Этика Декарта, которая излагается им в сочинении «Страсти души» (1649), в письмах (1645) принцессе Елизавете Пфальцской, а также в третьей части «Рассуждения о методе» (1637), характеризуется острым противоречием между естественнонаучным подходом и традиционными идеалистическими установками моральной философии. Попытка механистического объяснения психических процессов означает прежде всего переход к анализу деятельности души как явления объективного, подчиненного каузальности. В одном из писем Декарт прямо говорит, что хочет рассмотреть страсти как физик, естествоиспытатель.

Сочинение «Страсти души» намечает механистическую модель субъекта и его деятельности. Его непосредственный замысел – материалистически-причинное объяснение психических процессов, которые были до этого вотчиной теологии. Декарт выделяет в человеке две функциональные области: телесную и чисто духовную, которые противостоят друг другу как антиподы. Меж ними расположено «поле» эмоций, состоящее из шести чувств: удивления, любви, ненависти, желания, радости, печали. Чувства образуют одновременно систему рычагов, соединяющих дух с телом и с окружающим миром вещей. Как приводные ремни души и побудительные силы телесного движения, они придают действию субъекта настойчивость и постоянство. Благодаря эмоциям мыслящая душа во имя собственного самосохранения устанавливает согласие с самодетерминирующимся предметным миром.

Декарт развертывает законченную теорию предметного поведения с точки зрения механики. Различные уровни дея-

тельности – мышление, воля, чувства – предстают как взаимодействующие, но разделенные факторы. Сильная сторона этой теории заключается прежде всего в богатстве эмпирических психологических наблюдений и в ориентации на опыт естественнонаучного исследования в психологии, что для первой половины XVII в. было смелым шагом и свидетельствовало о гениальной прозорливости Декарта, осознавшего широкие возможности новой, механистической науки. Он начинает в деятельности души выделять моменты, которые подвергаются им естественнонаучному рассмотрению. Он демистифицирует и истолковывает как систему рефлекторных механизмов область инстинктивного поведения животного, и прежде всего загадочную область бессознательного, говорит в этой связи о возможностях дрессировки. Рефлекторные механизмы возникают благодаря привычке и образуют стереотипы, о существовании которых мы не знаем. Эмоциональные процессы, с точки зрения Декарта, представляют собой вращающийся диск, на котором состыковываются, соединяются тело и мыслящая субстанция в человеке. На «поле» эмоций взаимно уравновешиваются механическая детерминация и мир духовной свободы. Страсти усиливают сигналы тела настолько, что они становятся предметом постоянного внимания мыслящей души. Душа обуздывает чувства, которые склонны к беспокойству, безмерности, приключениям, и через них управляет телом. Предположение о связи души и тела через посредство особого органа – так называемой шишковидной железы – было в этой связи очень важной попыткой соединить воедино динамизм субъекта, действующего свободно, со всеобъемлющим механистическим детерминизмом естественнонаучного материализма.

Во второй части «Страстей души» дается механико-материалистическая систематизация человеческих чувств в единстве с их телесными выражениями (изменение цвета лица, слезы, смех и т. д.). Человек изображается как автомат, который благодаря психическим процессам (страстям) и в целях оптимизации своего существования приспособляется к внешнему миру или вступает с ним в конфликт. Здесь мы видим трезвый, стимулированный буржуазной эпохой взгляд на человека; в нем нет ничего от католической скованности или протестантского страха перед душой: телесная машина, которая обслуживает нас, должна быть хорошо отлажена, чтобы функционировать с пользой. В психологии

и этике Декарта господствует принцип эффективности. Разум регулирует аффекты – любовь, радость, печаль, наслаждение и т. д., чтобы при минимальном расходе сил получить максимальный эффект. Экономное расходование страстей, устранение излишних эмоциональных «инвестиций», которые вредят здоровью, этой фабрике телесной машины, – такова утверждаемая Декартом добропорядочная буржуазная мораль, в которой успешное действие одновременно выступает как положительное сальдо чувств. Упорядочивание психического участия в жизнедеятельности человека приковало внимание в меру оптимистичного теоретика. Порой просто забавляет та детальность, с которой описывается жизнь конкретного человека, а человеческие эмоции сводятся к их физиологической основе, как, например, описание движения крови и «духов» при любви: «...я замечаю лишь при одной любви – то есть когда она не сопровождается ни радостью, ни желанием, ни печалью, – что пульс бьется ровно, чаще и сильнее, чем обычно, в груди чувствуется приятное тепло, а пищеварение в желудке происходит значительно быстрее. Следовательно, эта страсть полезна для здоровья» (31, 643).



Декарт

Излюбленным примером материалистически мыслящих теоретиков, на который они ссылаются при распространении на область психических процессов законов механики, являются успехи в деле дрессировки животных. Широко им пользуется и Декарт. Не можем и не должны ли и мы точно так же отладить наши чувства и поведение, как отлажена любая машина? Мораль в ее механико-аналитической части приобретает оптимистически-просветительскую функцию, с ее помощью оказывается возможным добиться наконец того, что с точки зрения религиозной этики считалось недостижимым: расчленения нашей внутренней жизни и осуществления полного самоконтроля над нею. Рассмотрев опыт дрессировки легавых собак, Декарт довольно трезво замечает: «Это полезно знать для того, чтобы научиться управлять своими страстями. Но так как при некотором старании можно изменить движения мозга у животных, лишенных разума, то очевидно, что это еще лучше можно сделать у людей и что люди даже со слабой душой могли бы приобрести исключительно неограниченную власть над всеми своими страстями, если бы приложили достаточно старания, чтобы их дисциплинировать и руководить ими» (31, 623). Довольно

обнадеживающая перспектива – даже со слабой душой быть властелином самого себя. Декарт не отрицает огромного значения страстей в жизни человека и одновременно занят проблемой их укрощения. Человек, нравственный образ которого он рисует, наделен потребностью стремиться навстречу опасностям, которые угрожают страстям, и развивать мораль как некую технику самообуздания. В целом естественнонаучное психологическое обоснование морали, значение которого выходит за рамки своего времени, получая продолжение, например, в современных методах психотерапии, является несомненным вкладом Декарта в развитие этики, в ее окончательную эмансипацию от теологии.

В своей аналитической психологии Декарт остается на точке зрения изолированного субъекта, но, чтобы охватить социальное поле в его целостности и комплексности (а иначе и нельзя понять моральное поведение), нужно выйти за рамки естественнонаучных методов. Декарт, как мы видели, расчленяет субъекта на три совершенно различные составные части: телесную машину, эмоциональность (страсти), разум (врожденные идеи и абстракции представлений). Специфичной для картезианской антропологии является идея о столь резкой, полной противоположности этих трех сфер, что их единство мыслимо лишь как насильственная конструкция, состоящая из направляющих и подчиненных частей. Чистый разум отделяется от чувственно-инстинктивной жизни: не без подозрения наблюдает он за успехами и бездействием тела. Среднее звено чувств выполняет по преимуществу стимулирующую функцию. Но оно, к сожалению, имеет склонность абсолютизировать свою роль. Следствия такого превышения страстями своего скромного предназначения являются для индивида, как полагает Декарт, катастрофическими. Чувства – это расход, на который конкретный человек вынужден идти, но они имеют тенденцию вырождаться в изощренные наслаждения, приобретающие самоцельное значение. Чувства существуют во имя физических процессов, а не во имя самих себя. Они напрягают силы, позволяют концентрировать их на определенном объекте. Отношение разумной части души и страстей, как и в целом внешнего мира, отмечено глубокой враждебностью. У Декарта встречается утверждение, что жизнью более других наслаждается тот, кто подвержен сильным страстям, но философ тут же добавляет, что самые сильные страсти оборачиваются самыми сильными страданиями. Путь страстей,

с его точки зрения, иллюзорен, гибелен. Все сочинение «Страсти души» стремится научить человека тому, как можно подавлять свои чувства. В конце третьей части (§ 211) говорится даже о «главном средстве против страстей»: поскольку предмет чувства всегда кажется привлекательнее, чем он есть на самом деле, рационалистическая критика чувственности призвана выполнять моральную функцию.

Как только моральный анализ Декарта переходит от изолированного индивида, являющегося предметом естественнонаучных методов, к общественным формам поведения, сразу же обнаруживается существенно новый момент в ключевых картезианских понятиях. Когда речь заходит о действующем субъекте, взятом в единстве его различных проявлений, материя приобретает ценностный характер, хотя прежде она описывалась сугубо каузально, в ценностно нейтральных терминах. В человеке материя вдруг становится низшим бытием, которое образует иррациональный противовес ясному разуму. Тем самым Декарт отступает от своей грандиозной концепции психологии как естественной науки, а также от истолкования эмоциональности в рамках механистически-материалистической теории человека. Однако эта непоследовательность имеет глубокий смысл. Мир материальных тел, включающий также и субъекта, противостоит спонтанной интеллектуальности. Духовное может существовать лишь по ту сторону тождественного с протяженностью телесного мира. Разум и материя, как только речь заходит о человеке, вступают в длительную борьбу между собой; совершенно очевидно, что в морали и психологии понятие материи приобретает иной смысл, чем в естественнонаучной теории. Материя уже не просто отличающееся ясностью и математической точностью царство, в котором господствуют законы механики. Она противоразумна и как таковая является ущербным бытием. Враждебная разуму материальность разрушающе воздействует на стройный мир понятий всюду, где это возможно. Как утверждается в § 47 «Страстей души», только телу «следует приписывать все то, что противоречит нашему разуму» (31, 619). Душа человека, таким образом, представляет собой поле непрерывной борьбы, где исходящие из тела «животные духи» стремятся перехитрить разум, а тот в свою очередь, вооруженный методом и использующий волю, противостоит давлению страстей.

Нетрудно заметить: сквозь образ субъекта, который упорядочивает свои эмоции и экономно их расходует, имея в ви-

ду лишь оптимальное функционирование телесной машины, проглядывает рассудительный буржуазный индивид, отмеченный прилежанием и занятый своей пользой. Антагонизм духа и тела и вытекающая отсюда идея обуздания чувств представляет собой существенный признак буржуазного понимания человека. При всем величии образа человека, который умеет властвовать собой, в нем все же живут постоянная неуверенность и страх перед самим собой. Разум делает в нас то, что в гражданской жизни делает полицейский на углу улицы. Чувства оказываются обманутыми, преданными, ибо мы не можем быть такими, какими они хотят нас видеть; здесь, на наш взгляд, можно усмотреть скрытую критику антагонизмов буржуазной жизни. Путем релятивирования чувственности рационализм подвергает критике буржуазную повседневность. Надындивидуальный, предшествующий всякому опыту разум призван нейтрализовать, преодолеть опасности дурной эмпирии. Рационализм XVII столетия осмысливал историческое содержание разума под углом зрения учений о методе, обобщавших естествознание и промышленное производство: разум как всеобщий инструмент познания и действия, параллельность рационального и предметно-практического освоения мира – в этих пунктах общественный подтекст понятия разума Декарта обнаруживается более явно и в менее фетишизированной форме, чем, например, впоследствии у Канта.

Моральный разум Декарта не имеет в виду человека как общественное существо. Его функция состоит не в том, чтобы преодолеть изолированность индивида, а в том, чтобы придать этой изолированности некое морально совершенное качество. Разум призван способствовать тому, чтобы субъект в своей внутренней, духовной жизни преодолел антагонизмы внешней, практической жизни. Моральный разум выступает как интровертная сила и культивирует оптимизм, свойственный стоицизму. Этика рационализма XVII в. является в своих нормативных выводах по преимуществу стоической. Ее предшественник в этом плане – Фрэнсис Бэкон, который обозначил опытно-научный поворот к стоицизму. Стоицизм как превалировавшее настроение в этике был преодолен французским Просвещением.

В письмах Елизавете Пфальцской Декарт опирается на сочинение Сенеки «О счастливой жизни», в ходе интерпретации которого он систематизирует свою собственную этику. Кроме того, он мог апеллировать к выдержанной в стоиче-

ском духе многочисленной моральной литературе гуманистов XVI столетия – Эразма Роттердамского, М. Монтеня, Ю. Липсиуса и др. Функция стоической этики в гуманистической культуре XVI и XVII столетий состояла в обосновании того, что образованный, но изолированный индивид способен силой своего естественного разума преодолеть противоречия социальной жизни. Проблема действительного единства индивидов, создания гармонического общества не ставилась. Социальные связи индивида скорее мыслились как слепой случай. Механистический материализм представлял собой как раз форму сознания, которая соответствовала тому реальному положению, когда общественные отношения имеют вещный характер. Стоицизм выдвигал идею единства непреложного закона природы, естественных законов политического господства и природосообразной жизни единичного индивида. Он, разумеется, включал в себя также отказ от традиционных авторитетов, расшатывание или рационалистическое переосмысление христианской этики, а также идею универсальной всемирной взаимосвязи, которая формулировалась в простых, общезначимых и неизменных правилах. Элемент стоицизма, который особенно силен у Декарта, является одновременно критикой претенциозности, самодовольства феодальной и буржуазной повседневности, которая представляет собой обман и самообман захваченных этой повседневностью индивидов. Стоическая этика своей рационалистической критикой непосредственно-чувственного мира, который дискредитируется как ложный, стремится наметить выход из неясности и рабства обстоятельств к образу жизни, лишенному иллюзий и объективно размеренному.

Пример этики Декарта ясно показывает, что стоицизм XVII столетия в отличие от античного оригинала акцентирует внимание на возможности рационального конструирования поведения в соответствии с неизменными законами природы. Мистические тенденции Древней Стои с естественной телеологией и верой в провидение оказываются полностью преодоленными. Декарт в своей интерпретации Сенеки дает совершенно новое истолкование стоицизма. Первым и весьма многозначительным моментом является преодоление точки зрения конкретного индивида в ходе рационалистической критики чувств. Эмоционально-чувственное отношение к миру Декартом дискредитируется. Чувства препятствуют человеку ясно и отчетливо воспринимать внешний мир и самого себя. Они создают принципиально искаженную оптику бла-

годаря тому, что желаемое изображают в приукрашенном, а неприятное – в отвратительном виде. Свобода человека поэтому прежде всего предполагает способность создать в себе сферу автономного разума и все эмоциональное подчинить этому бастиону самообуздания. Самоудовлетворенность разума и является высшим благом. Есть, как пишет строгий и галантный Декарт своей царственной ученице, возможность быть счастливым помимо страстей тела и души. Он не считает (письмо Елизавете от 1 сентября 1645 г.), что надо презирать чувства или стремиться полностью освобождаться от них; достаточно того, чтобы они были подчинены разуму, и, обузданные таким путем, они временами более полезны, чем тогда, когда они находятся в разнузданном состоянии. В отличие от Древней Стои, которая признавала нравственную самоценность желаний, сдерживание чувств в рационализме оборачивается инструментарием успешной техники жизни, простым расчетом, удобством, выгодой.

Критика чувственно фиксируемого мира как ложного бытия может показаться формой философски сублимированного воспроизведения христианского мышления. На самом же деле рационалистическая этика обозначает переход от гетерономной христианской этики с ее основополагающей установкой на самоотрицание человека к самоутверждению субъекта силой присущего ему разума. Кроме того, впечатлительная чувственность субъекта христианского мировоззрения – это нечто иное, чем холодное суждение, благодаря которому в рационалистическом стоицизме достигается более полезное использование чувств. Подчинение чувств, которое Декарт выставляет в качестве предпосылки свободы воли и объективности суждения, несет в себе скрытый просветительский смысл: самовоспитание путем прояснения наших душевных движений. Декартово понятие субъекта похоже на лейбницевское. Наши чувства испытывают воздействие внешних предметов, и в мозгу беспрерывно накапливаются малые впечатления. Они возбуждаются в душе без участия воли и проистекающей из нее деятельности. Морализирование субъекта с этой точки зрения состоит в том, чтобы осознавать бессознательные рефлекторные процессы и подчинять их рациональному. В отличие от Лейбница Декарт остается на точке зрения антиномии бессознательного и рационального.

Решающая роль упорядочивающего разума в нравственном поведении, обосновываемая стоическим рационализмом,

сопряжена, впрочем, с общим пессимическим воззрением, которое как раз четко отличает этику гуманизма XVI и XVII вв. от сенсуалистической этики Просвещения. Моральность у Декарта является выражением рационального суждения. Он полагает, что для адекватного поведения нужны две вещи – познание истины, а также привычка каждый раз, когда это требуется, вспоминать об этом знании и действовать в соответствии с ним. Выдвигаемую Декартом необходимость подчиняться разуму следует рассматривать в контексте его установки на покорность перед природой и многочисленными, но также природно обусловленными социальными обстоятельствами. Хотя каждый из нас, рассуждает философ, является отличной от других личностью, тем не менее надо помнить, что наши возможности действовать нравственно свободно ограничены в той мере, в какой мы являемся частичкой вселенной, и в особенности частичкой этой земли, данного государства, данного общества, данной семьи.

Это натуралистическое пораженчество необходимо осмысливать с учетом его теологических следствий, которые в случае Декарта формулируются в сослагательном наклонении: осознание ограниченности моральных возможностей человека учит принимать все вещи и обстоятельства внешней жизни так, как если бы они были предназначены нам богом. Такой подход, по мнению Картезия, позволит человеку извлекать радости из невзгод. Софистика спекулятивного самоосвобождения субъекта наглядно демонстрируется Декартом на примере злоключений и несчастья Фридриха V Богемского и его семьи, потерявших трон в 1620 г. Но она, эта софистика, вкраплена в стоический принцип его этики и составляет оборотную сторону культа разума, горизонт которого замыкается технико-инструментальным описанием изолированного индивида. Целостность исторического мира остается вне поля зрения и воздействия рационально мыслящего субъекта. На нашу долю остается лишь сомнительная победа: даже при самых печальных обстоятельствах и неимоверных болях можно быть довольным, если знать, как правильно применить разум. К жизни надо относиться как к театру. Моральность, по мнению Декарта, состоит как раз в том, чтобы, сопоставляя свою судьбу с вечностью, относиться к судьбе не с большей серьезностью, чем к событиям, изображаемым в комедиях.

Рационалистическая линия классической буржуазной фи-

лософии в этике постоянно отзывается стоическими мотивами. Оправдание эмоциональности состоит с этой точки зрения в том, что она включается в инструментарий разума, подчиняется разуму. Кант со свойственной ему трезвостью назовет этот процесс «этической аскетикой». Он при этом также апеллирует к стоическому компоненту рационализма и даже свою этику долга подводит под девиз стоиков: «Приучай себя *переносить* случайные жизненные невзгоды и *обходиться без* столь же излишних наслаждений» (36, *4(2)*, 430). И все же Кант со своим ориентированным на равновесие и правильную пропорциональность мышлением старается разбавлять стоический элемент эпикуреизмом. А вообще-то его этика, рассмотренная в историко-теоретическом контексте, представляет собой синтез стоицизма, эпикуреизма и скептицизма. К стоическому принципу, говорит он, «должно присоединяться еще нечто такое, что обеспечивает наслаждение жизнью и есть в то же время что-то чисто моральное. Это нечто – всегда радостный дух, по идее добродетельного Эпикура» (там же). Именно этого дополнения явно не хватало стоическому рационализму Декарта.

Стоическая этика воспроизводит основные установки теории познания рационализма, его учения о методе. Деятельный субъект и мир объектов связаны между собой только внешне. Пользующийся правильным методом разум создает порядок, который состоит в подчинении конкретного абстрактному. Он в гносеологии рационализма выполняет ту же главенствующую роль по отношению к эмпирии в целом, какую в конкретном индивиде он выполняет по отношению к чувствам. Природа выступает как механическая взаимосвязь вещей, существующая помимо субъекта. Место последнего в вещном мире двойственно. Он включен в него и одновременно противостоит ему. Контакт осуществляется через посредство безличного метода. Перед человеком стоит дилемма: или быть подчиненным логике вещей внешнего мира, а тем самым и природно-телесной части в нас самих, или возвыситься над природой вне нас и над нашей собственной, как завоеватель над покоренной страной. Достигается же такое господство человека над самим собой ценой того, что он отчуждает свою конкретность и конструирует себя в качестве абстрактно-логического субъекта. Природа рассматривается не как союзник, а как эффективный автомат. Совокупность конкретных интересов, желаний индивида не ведет к его счастью, а представляет лишь угрозу в жи-

зненной борьбе. Таковы наиболее общие предпосылки декартовской этики, заложенные в самой картезианской философии. Культ машинообразного субъекта соответствовал мануфактурной эпохе с ее огромными и преувеличенными надеждами, которые связывались с грядущим веком машинной индустрии. «Декарт, с его определением животных как простых машин, смотрит на дело глазами мануфактурного периода в отличие от средних веков, когда животное представлялось помощником человека» (1, *23*, 401).

Своеобразие стоической этики всегда заключалось в ее двойственном характере, сочетающем героизм изолированного субъекта с разочарованием. Героизм почти растрачивается полностью на настойчивые усилия по самопреодолению, укрощению собственных желаний. Субъект лишает себя предметности, чтобы выстоять в предметном мире. Разум оборачивается дисциплиной насилия, самопринуждения человека. В эпоху, когда явно обозначился взлет капитализма и он стал распространяться по всей земле и переделывать человека по своему образу, отмеченные стоические мотивы были формой самосознания буржуазного субъекта на этом начальном этапе его становления. Это была одновременно эпоха, которая не думала, что эгоистическое разложение нравов, подлая буржуазность станут массовым явлением. Более поздней фазе индустриального капитализма соответствует евдемонизм. А время торгового и мануфактурного капитализма осмысливало себя в холодной гордости стоицизма, его встревоженном, но уверенном интеллектуализме.

Внешний мир в механистической философии очень похож на вражеский лагерь. Свобода может заключаться только в независимости от этого чуждого мира объектов. Субъект как бы находится в стане врагов. Механический образ действительности, в создание которого существенный вклад внес Декарт, как бы является отражением того общественного состояния, когда еще не было очевидным единство процессов предметно-практического освоения природы и исторического воспроизводства общественного тела. Проблемы практики, освоения реальности и распредмечивания субъекта приобрели ограниченную форму вопроса об индивидуальных возможностях и позициях. Маркс говорил о натуралистическом материализме: «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что... действительность... берется только в форме *объекта*,.. а не как *человеческая чувственная деятель-*

ность, практика, не субъективно» (1, *3*, 1). Рассматривая мир в форме объекта, механистический детерминизм истолковывает свободу как воздержание. Фетишизация телесной формы бытия распространяется механистическим детерминизмом также и на социальную действительность. Неотвратимость причинного сцепления событий побуждает нас к смирению, и «если мы будем следовать указаниям разума и с нами все равно приключится какое-нибудь несчастье, потому что оно было неизбежно», то нам «останется только сознание, что мы стремились сделать самое лучшее из того, что мог понять наш разум» (31, 668). Социальная практика, которую обобщает этический рационализм, есть практика торговца, который может образцово упорядочить свое поведение и потому преуспевает. Такой расчет, однако, не всегда возможен. Рационализм как метод, утверждающий возможность абсолютно достоверного объяснения любого физического явления, находит свое продолжение в интеллектуально-нравственном пораженчестве, ибо разум не может ничего поделать со сплошной детерминированностью необозримого мира вещей. Активность субъекта оказывается сдобренной изрядной долей скептицизма, разочарованности и смирения.

Разум, являющийся применительно к природе всесильным, в отношении человеческого мира оказывается ограниченным и даже склонным к капитуляции. Эта брешь в понятии разума отражает противоречивость буржуазной практики. Именно социально-идеологические причины объясняют в конечном счете те возражения против всесилия разума, которые Декарт выдвигает во второй части своего сочинения о методе. В третьей части он стремится показать плодотворность самоконтроля и скромности человеческих притязаний. Здесь, впрочем, мудрость, заключающаяся в осторожности и воздержании, именуется им предварительной моралью, иными словами, Декарт оставляет открытой возможность формулирования абсолютных правил морального поведения, которые будут столь же безусловны, как и выдвинутые им принципы познания. Я составил себе, говорит Декарт, «временные правила нравственности», суть которых передает третье правило – «стремиться всегда побеждать скорее самого себя, чем судьбу, и менять скорее свои желания, чем порядок мира...» (31, 277). Относительная мораль будет править до тех пор, пока основоположения разума не получат господства во всех областях знания. Декарт тем самым определяет свою эпоху как время перехода к новой,

сознательно управляемой культуре. Разум учит всему, а предварительно также и необходимости самоограничения.

2. СПИНОЗА

Великий нидерландский философ-материалист Бенедикт Спиноза (1632 – 1677) исходит из рационалистического тезиса, согласно которому морально положительное поведение является следствием истинного познания. Он пытался детализировать отношение между ступенями познания и уровнями морального роста. У него одновременно намечается поворот к рассмотрению разумного поведения как момента всеобщей взаимосвязи мира. Разумность и связанная с нею мораль истолковываются как высший слой мирового целого; интеллектуальная любовь просвещенного гражданина есть любовь бога к самому себе. Здесь наряду с рационалистическими и механистически-материалистическими элементами теории Спинозы выступают пантеистические тенденции, восходящие к ренессансному платонизму. Рациональное познание и любовь встречаются в автономном субъекте Спинозы и должны слиться – концепция, совершенно немыслимая для Декарта. Напряженность между рационалистическими и пантеистическими компонентами, которая свойственна всей спинозовской теории, в этике оборачивается сложным отношением между абстрактно-рационалистическим и конкретным понятиями субъекта. Идея эмансипации мыслящего субъекта, вообще понятие разума как общественной функции существенно расширяется благодаря повороту от рационализма и механистического материализма к пантеизму. Родовая, общественная природа конкретного субъекта рассматривается в спинозовской этике совершенно иначе, чем у Декарта. Мышлению Спинозы свойственна антииндивидуалистическая направленность, заостренная против преобладающего в рационалистической этике стоицизма. Спиноза как бы посягает на неприкосновенность отдельного индивида – этого комплекса утилитаристских и властолюбивых интересов, но таким образом, что эгоизм механистически и рационалистически понятого субъекта преодолевается не на пути действительной социальной общности, а сублимируется в интеллектуальной любви.

Уже в раннем «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье», написанном предположительно в период между 1658 – 1660 гг., обнаруживается поворот спинозовской антро-

пологии к природе. Спиноза устраняет картезианскую субстанциальность мышления. В этом заключена суть его критики дуализма, и вообще картезианства. Мышление становится атрибутом бога. Все это нацелено на обоснование нового понятия субъекта. В резкой противопоставленности интеллектуального мира природе Спиноза видит компромиссный характер картезианской философии. Первоначальность духа-субстанции теоретически не выводит за рамки всей традиционной культуры абсолютной монархии, ибо в модели духа, который изначально противостоит физическому ряду причин, есть некоторое соответствие доприродному богу.

С помощью самых передовых для своего времени методов познания рационалистического естествознания и философии Спиноза стремится включить понятия субъекта и деятельности в понятие природы, признавая при этом противопоставленность *Я* и мира, интеллектуальности и материальности. Отрицание субстанциальности духа имеет одновременно антирелигиозную тенденцию. И сам Спиноза ясно понимал, что этот тезис вызовет яростное возражение. Человек как зависимая от естественных законов часть природы нуждается в знании каузальных связей, а не в социальной конформности, не в предписаниях веры. В объяснении природы идей Спиноза не дошел до раскрытия их общественно-исторического происхождения. Его философия направлена на то, чтобы глубже охватить и с помощью методов передовой науки своего времени доказать вторичность духа. В этом состоит огромное значение определений субстанции и атрибутов, сформулированных в демонстративно схоластической форме в начале первой части «Этики» – основного произведения Спинозы, над которым философ работал с 1662 по 1675 г. и которое было издано уже после его смерти, в 1677 г. Здесь речь идет о выработке нового понятия всеобщей взаимосвязи бытия, в котором мышление как атрибут бога является отношением, а не изначальной вещью.

Этот функциональный характер духа, который Спиноза в отличие от предшествовавшего пантеизма стремится обосновать рационально, в теоретически концентрированной форме, имеет значение со многих точек зрения. Если мышление является не изначальной субстанцией, а некоей функцией в системе взаимосвязей реальности, то, следовательно, оно выходит за рамки теологии и подлежит объективному описанию. Это был важный шаг на пути деантропоморфизации действительности, в особенности более высоких ступеней

бытия, которым, с точки зрения Декарта, вне всякого сомнения, свойствен телеологизм. Христиан Вольф, который в своем сочинении «Разумные мысли о боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще» (1720) хотел распространить рационалистический метод на область теологии, отклонил как атеистическую попытку рассмотрения разума в качестве отношения объективного мира, справедливо рассудив, что в этом случае мир принимается за самостоятельную, а следовательно, и необходимую сущность.

Далее теология становится излишней не только благодаря прямой эмпирической натурализации понятия человека, но и благодаря его включению в объективное отношение материи и духа. Понимание человека как комплекса естественных влечений и интересов создает предпосылку для его рассмотрения в свете объективно казуальной всеобщей взаимосвязи. Само понятие бога переосмысливается Спинозой как идея всеобщего закона, необходимой связи всего со всем. В «Прибавлении» к первой части «Этики» Спиноза суммирует свою критику традиционной идеологии, ее антропоморфных, телеологических форм мышления. Телеологическое мышление исходит из первоначальной субстанциальности идеального, которое рассматривается как целезаданность, а не каузальная связь. Спиноза не стремится вообще устранить принцип цели. Он отрицает только объективное целеполагание. Принцип цели должен быть ограничен полем деятельности изолированного субъекта с его интересами и взглядами. Это поле является одновременно пространством формального противостояния субъекта объекту, а тем самым и относительной или кажущейся субстанциальности духа. В этом пространстве возникают также все извращенные антропоморфные понятия как ложная форма непосредственного преодоления противоположности деятельного субъекта объекту. Оно же для Спинозы – место всех неадекватных моральных понятий и поведенческих актов, внепонятийного мира аффектов (эгоизма, страха, властолюбия, религиозных предрассудков и т. д.) с их неразрешимыми антагонизмами.


Спиноза

Спиноза рассматривает человека не только как отношение, но и как деятельность. При этом он не ограничивается непосредственной деятельностью субъекта. Внимание Спинозы направлено преимущественно на то, чтобы синтезировать деятельность и объективную взаимосвязь мира. С этим

связывает он постулат объективного, математически строгого анализа человеческого поведения. Он говорит, что будет «рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» (67, *1*, 455). Спиноза очень тщательно анализирует познавательный процесс по той причине, что последний для него одновременно демонстрирует восходящие уровни поведения. Надстраивающиеся друг над другом и переходящие друг в друга способы поведения выступают в качестве ступеней опосредствования субъекта и объекта. Если для обыденного сознания, функционирующего на уровне мнений, представлений без познания причин, деятельность является только попыткой целенаправленного удовлетворения субъективных интересов, то познание всеобщей взаимосвязи мира, т. е. тотальности, объединяет человека и окружающую его действительность в необходимой связи и расширяет свободу до идеального выражения необходимости.

Отказ от идеи субстанциальности духа приводит также к ряду специфически этических следствий. Возникает вопрос: как можно конкретно-антропологически охватить субъект-объектную деятельность, объект-субъектную целостность? Пантеистическая традиция сформулировала идею порождения бога в человеке. Наша деятельность при таком подходе рассматривается как самореализация бога. Уже в «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье» Спиноза утверждает, что человек вместе со всем, что существует, заключен в боге и бог состоит из всех существ. То же самое повторяет он в «Этике» (см. 67, *1*, 612 – 613). Этот ясный антитеистический тезис был связан в истории пантеизма с идеей единства человеческого рода и нацелен против индивидуализма. О теоретическом обосновании этих выводов в спинозовской философии довольно ясно говорит близко стоящий к спинозизму оратор и писатель Дойерхоф: «Все, что реально существует, создано с самого начала богом. Так как созданное богом является или протяженностью, или мышлением, то люди по их действительной сути есть та же протяженность и тот же дух, которые первоначально созданы богом. Все, что с ходом времени вновь и вновь возникает, не является новой сущностью, а есть модификация единого, первоначально созданного человечества. Индивидуальный человеческий дух также является лишь модификацией, особой формой проявления единого духа, который вообще был создан богом» (240, 380).

Здесь ясно обрисована связь между первой и последующими частями «Этики». Понятие субстанции у Спинозы призвано обосновать пантеистическое понятие объективной деятельности, ориентированной на целое и лишенной стоического эгоцентризма, – деятельности, которая позволяет индивиду возвыситься над своей партикулярностью до родового существования. В истории пантеизма (особенно отчетливо у С. Франка) была мистическая ветвь, в которой понятия субстанции и общности сопрягаются с примитивными социалистическими выводами (см. 273). Спиноза не следует этой традиции.

Основное противоречие этики Спинозы – это противоречие между трезвым признанием эгоистической сущности буржуазного субъекта, что является исходной ступенью его этики и теории действия, и попыткой (в пятой части «Этики») посредством совершенного познания полностью возвысить этого субъекта до сознательного синтеза с родом. Действующий эгоистически и порождающий соответствующие антагонизмы между субъектом и средой индивидуум оказывается преодоленным. Однако это не действительное преодоление, так как реальные социальные изменения подменяются познавательной трансформацией мира: субъект преодолевает свой эгоизм в интеллектуальной любви к богу-природе, являющейся высшей ступенью истинного познания.

Такова стержневая проблематика спинозовской этики, которая позволяет более рельефно выявить ее достижения и противоречия. Спиноза попытался постулированием многоступенчатого морального субъекта уравновесить противоречия рационалистической этики – между чувствами и разумом, между беспокойным, несвободным характером интересов и умиротворенностью разумного субъекта и др. Различные уровни поведения изображаются как выражение различных ступеней познания. Этот вывод, на наш взгляд, был формой, в которой вообще только и могут быть осмыслены проблемы сознательной социальной практики и индивидуальной свободы, если рассматривать их только в свете понятия человека, выработанного естественнонаучным материализмом.

В «Кратком трактате...» Спиноза различает мнение, веру (здесь имеется в виду эмпирически обоснованное логическое познание) и ясное познание. Мнение выражает предположение, догадку, в морали ему соответствует действие, мотивированное индивидуальным чувством. Вере как выражению

осознанного личного убеждения соответствует добрая воля, добросовестное субъективное намерение. На этой ступени элементарно аффективный характер действия обуздан здравым разумом, но моральность действия заключается лишь в благом намерении. А оно может потерпеть крах или вообще быть ложным. Моральность действия неизбежно предполагает единство намерения и осуществления.

Одного абстрактного убеждения, как считает Спиноза, недостаточно; более важно, чтобы конкретный субъект находился в практическом единстве с миром объектов. Он говорит в этой связи об интуитивном познании, или о познании, происходящем «из чувства и наслаждения самими вещами» (67, *1*, 114).

В «Этике» вновь встречается различение ступеней познания. Здесь оно уже гносеологически уточнено [1]. Что касается собственно этического аспекта, то к связи мнения с религиозной верой в «Этике» добавлена связь мнения с повседневным поведением. Это очень важная конкретизация. В «Кратком трактате...» вообще отсутствует понятие эгоистического субъекта, которое в «Этике» приобретает законный статус. Эгоизм признается в качестве элементарного способа существования индивида. В обоих произведениях противопоставление мнения и ясного познания, абстрактного и конкретного мышления, теоретико-познавательное разделение обыденного знания и причинного познания имеют целью не только объяснить противоречия повседневного поведения, но и критически отнестись к нему. Такая критика осуществляется путем обоснования необходимости и теоретической возможности субъекта, возвышающегося над уровнем обыденной жизни, буржуазной повседневностью.

Какие моральные свойства связаны, с точки зрения Спинозы, с низшей ступенью познания? Это – эгоистические страсти изолированного индивида и присущие ему предрассудки. В раннем произведении этот уровень подвергся безусловному осуждению. В «Этике» выделяется оправданный эгоизм и в этих целях расширяется механистически-материалистическое обоснование антропологии и этики. Неразумный человек характеризуется страхом и надеждой, сомнением

[1] Теперь Спиноза различает: 1) чувственное познание, дающее знание, основанное на беспорядочном опыте и понаслышке; 2) понимание, которое дает истинность, выраженную в общих понятиях; 3) непосредственное интуитивное знание, состоящее из адекватных идей о всеобщей взаимосвязи (тотальности) мира.

и надменностью. Он мечется между самоунижением и ненавистью. Спиноза описывает в этой связи психологию верующего, в особенности религиозную ненависть. В конкретно-социальной характеристике личности, руководствующейся аффектами, Спиноза идет дальше Декарта и выступает предшественником французского Просвещения последующего столетия. Страх, зависть и ненависть приводят к опустошению личности, разрушению общественных связей. В такой форме Спиноза осмысливает деструктивные начала феодальной и буржуазной культуры. Он сам, как известно, был жертвой религиозного и государственного преследования, а также свидетелем борьбы между аристократической оранско-монархической партией и республиканской партией Яна де Витта. Спиноза был сторонником республиканского правления и был близок к партии де Витта, схваченного в 1672 г., подвергнутого пыткам и растерзанного фанатичной толпой.

«Этика» дает своеобразную теоретико-познавательную и этическую феноменологию повседневного сознания. Повседневное мышление в гносеологическом аспекте характеризуется Спинозой как антропоморфное и телеологическое. Религия суть фиксация в формах культуры телеологического мышления. Противоположность телеологии и причинного познания уже в первой книге «Этики» принимает характер исторической перспективы, выступает как переход к более высокой ступени культуры. Систематический категориальный анализ Спинозы объединяет идеи философии Возрождения (в том числе бэконовскую критику идолов) и тенденцию механистического естествознания; он представляет собой вершину процесса деантропоморфизации природы в классической буржуазной философии. Моральная проблематика в этой связи затрагивается трояко. Во-первых, Спиноза создает антирелигиозно ориентированную механистически-материалистическую психологию и теорию поведения, которые призваны распространить объективно-каузальное рассмотрение на сердцевину понятия субъекта, его «душу». Во-вторых, в результате этого анализа Спиноза дает моральную и в определенном смысле социологическую характеристику механистического субъекта как общественного существа. Наконец, в-третьих, Спиноза рассматривает некоторые фундаментальные вопросы философии, такие, как свобода и необходимость, автономия и гетерономия поведения, и характеризует повседневное сознание и повседневную

жизнь как рабство аффектов. В заключительной части своей «Этики» Спиноза стремится ответить на вопрос об отрицании или хотя бы некотором ограничении элементарных механизмов буржуазного общества, о возможности и основных характеристиках царства свободы, которое возвышается над поведением, которое остается в тисках повседневного сознания.

Механистическо-материалистическая психология Спинозы, продолжающая концепцию Декарта, рассматривает душу и тело в их единстве. Подобно тому как тело подчинено элементарным законам движения и сохранения, так душа находится во власти трех аффектов: удовольствия, которое философ называет приятностью или веселостью, неудовольствия, именуемого болью или меланхолией, и желания. Чувственная жизнь человека складывается из этих факторов (см. 67, *1*, 465–466). Все обнаруживающееся богатство чувств (надежда, страх, честолюбие, сострадание, любовь, ненависть и т. д.) изображается как комбинация трех основных аффектов: желания, удовольствия и неудовольствия. Механистическая психология характеризуется принципом строительных блоков, благодаря чему «аффекты могут слагаться друг с другом столькими способами, и отсюда может возникнуть столько новых видоизменений, что их невозможно определить никаким числом» (67, *1*, 506).

Аналитически-механистическое понятие эмоции является предметом третьей части «Этики». Оно очень важно для понимания спинозовского натуралистического материализма в этике. Спиноза не вульгаризирует понятие природы, не сводит ее к грубо чувственным формам, сущность природы состоит во взаимосвязях механических частиц. Только в этом смысле следует понимать цитировавшееся выше программное для объективно-каузальной психологии утверждение о необходимости рассмотрения человеческих действий и впечатлений с такой же строгостью, как если бы речь шла о телах и линиях.

С большим реализмом описывает Спиноза чувственный мир эгоистического субъекта. Каждый хочет не только сохранить свое бытие, но и расширить свою власть, свое совершенство, чтобы достичь возможно большей независимости. Это настолько же неустранимая, насколько и иллюзорная цель. Чувства, сопровождающие совершенствование личности, характеризуются философом как приятные, радостные, веселые. Уменьшение совершенства выступает как печаль,

боль, меланхолия. Желание выражает витальность индивида, его постоянное движение. Социально-критическая тенденция натуралистической этики, ее направленность против отчужденной от личности идеологии наиболее полно выражаются в утверждении: мы ни к чему не стремимся, потому что это хорошо, наоборот, «потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его» (67, *1*, 464).

Психологический и моральный кругозор Спинозы существенно шире и глубже, чем у Декарта. Основной интерес Декарта направлен на психологию, он исследует человека как наблюдательный естествоиспытатель. Спиноза в значительно более явной форме, чем Декарт, занят философским сбоснованием автономности субъекта в соответствии с результатами передового естествознания. У Спинозы мы не найдем свойственных Декарту наивных примеров моральных и психологических решений вроде страха перед денежным ограблением, заботы о пищеварении и т. д. Зато он остро подмечает антагонизмы чувственного мира. Гордость отягощается всевозрастающим самомнением, любовь переходит в ненависть, и тем более сильную, чем более сильной была она сама. Каждый стремится, чтобы все жили, как он, и так как все этого желают, «то все одинаково служат друг другу препятствием и, желая того, чтобы все их хвалили или любили, становятся друг для друга предметом ненависти» (67, *1*, 481).

В мире руководствующихся своими желаниями эгоистических субъектов господствует всеобщее отталкивание. Каждый индивид хочет быть отдельной изолированной вещью, так что «люди уже по природе своей склонны к ненависти и зависти», они «находят удовольствие в бессилии себе подобных, и, наоборот, им причиняет неудовольствие их сила» (67, *1*, 500). На уровне поведения, направляемого аффектами, действующий остается пленником своей субъективности. Действие направляется исключительно от эгоистически ограниченного субъекта к объекту, оно не исходит из объективно-наличных взаимосвязей. Говоря о повседневном поведении индивидов, материалист Спиноза утверждает: «...свои действия и влечения они сознают, причин же, которыми они определяются к ним, не знают» (67, *1*, 523). Отсюда – задача: возвысить поведение до уровня, когда оно управляется не смутными влечениями, а ясным знанием его действительных причин. В противоположности аффективно-

го и разумного поведения Спиноза осмысливает различие между спонтанной и сознательной практикой.

Четвертая часть «Этики» является попыткой распространить механистический материализм на понимание общественной жизни. Аналитический характер механики позволяет сделать существенный шаг в направлении научного понимания человеческого поведения. Естественными законами движения людей-атомов остаются стремление к самосохранению и стремление к собственной пользе. Они образуют объективную и неизменную основу множества субъективных моральных мотивов. Этика и теория социальных процессов не должны оставаться на уровне явлений, мотивов, а должны проникать в более глубокие причины человеческих действий, вскрывать естественные законы поведения, из которых проистекают аффекты с той же необходимостью, «как из природы треугольника следует, что три угла его равны двум прямым...» (67, *1*, 567).

Спиноза воссоздает картину нравов, которая носит критический, буржуазно-разоблачительный характер. С точки зрения природы каждый имеет право на все, что ему кажется полезным. Он стремится сохранить то, что он любит, и разрушить то, что он ненавидит. Ориентированные на силу и успех индивиды порождают перманентное насилие, «а отсюда, так как дело идет о том, что считается самым высшим благом, возрождается непомерное желание каким бы то ни было образом подавить друг друга, и тот, кто, наконец, выходит победителем, более гордится тем, что он повредил другому, чем тем, что принес пользу себе» (67, *1*, 568). Рассмотрение общества с точки зрения классического буржуазного естественного права является не только формой теоретического преодоления основ феодального порядка, но и способом критического отношения к наличной буржуазной действительности. За абстрактными утверждениями этой теории, в частности за тезисом о естественности эгоистических интересов человека, – критический, лишенный иллюзий, трезвый взгляд на нравы, которые несет с собой буржуазия. Столкновение интересов субъектов столь сильно, что меж ними может быть только минимальное согласие, состоящее в том, что они отказываются от некоторых прав и передают их верховной власти. Государство, которое управляется не разумом, а угрозой, страхом, является не чем иным, как продуктом нужды и насилия. Но и в самой области эгоистических интересов, если даже отвлечься от того, что они ведут

к столкновениям индивидов, царит не свобода, а «человеческое рабство», и «мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе» (67, *1*, 506).

Критическая сторона этической теории Спинозы основывается на понятии аффективной природы человека. А ее апологетический дух связан с понятием разума. Аффекты, как стимулы поведения, ведут к разладу, раздвоению между субъектом и внешним миром. Субъект находится между многообразными, пугающе противоречивыми внешними фактами и внутренними желаниями. Он видит поверхность, лишь некоторые вершины, освещаемые изменчивыми интересами, природа же как целое не раскрывает ему себя. Именно таков удел человека, если он живет аффектами. Моральность же состоит в том, чтобы подняться над таким состоянием, она совпадает с познанием, выполняющим функцию обуздания. Свобода души, с точки зрения Спинозы, состоит в господстве над аффектами. Господство познающего разума над аффектами не рассматривается Спинозой (здесь тоже наблюдается определенное отличие от Декарта) как постоянный конфликт. Цель его теоретической конструкции состоит в синтезе, почти что замене чувств познанием. Свойственный Декарту естественнонаучный и технический интерес к чувствам как системе рычагов, через которые телесная и духовная субстанция действуют друг на друга, у Спинозы вообще отсутствует. Более того, Спиноза учит, что все действия, которые стимулируются страстями, могут также детерминироваться разумом, вовсе не нуждаясь при этом в страстях. Разум это делает даже лучше, чем страсти. Влечения оказываются ненужными. О действительном конкретном субъекте, в котором страсти и разум взаимодополняют друг друга, не возникает даже и речи.

Разум, который, оставаясь познавательным отношением к миру, заменяет собой аффекты, направлен на познание целого и его порядка, субстанции, ее атрибутов и модусов. Он отличен от обыденного разума, рефлектирующего мышление повседневности. Он перестает быть рефлексией в собственном смысле слова, а становится практической позицией, которая призвана гарантировать самое жизнь и называется поэтому не знанием, а любовью. Интеллектуальная любовь выявляет субстанциальность человека, соединяет его с природой, включает во всеобщую взаимосвязь мира.

Моральное совершенство оказывается результатом той высшей ступени созерцания, когда субъект познания обнаруживает полное тождество с объектом. В противоположность этому анализирующий, непосредственно-практический разум весьма активен в индивиде. Он рассматривает природу не в субстанциальном единстве, а во внешнем многообразии, не как самоцель, а как средство пользования – речь идет о другом понятии природы, чем то пантеистическое понятие, которое является синонимом бога. Трудовая деятельность, понимаемая как изменение форм вещества, остается сферой внешней активности субъекта, главным образом предназначенной для сохранения тела. У Спинозы есть тезис о единстве практической деятельности и самосознания, а именно его утверждение, что, чем богаче деятельное отношение к миру, тем способнее душа к мышлению (см. об этом: 67, *1*, 554 – 555; 614 – 615). Но это положение не развернуто в концепцию, и все же в целом у Спинозы труд и духовная, в том числе и моральная, культура остаются разделенными.

Моральная рефлексия, призванная вернуть человеку его целостность, приобретает при этих посылках двойную функцию. Она, во-первых, помогает субъекту противостоять опасностям и антагонизмам, порождаемым аффектами и трудовой сферой. Мораль при этом приобретает стоический облик: хладнокровно будем мы переносить все неудачи, сознавая, что перед лицом всевластия обстоятельств нами сделано все, что в наших силах. Спиноза направляет стоический натурализм прежде всего против религиозной этики. Чтобы обосновать моральное совершенство в условиях внешних, порождаемых буржуазным обществом препятствий, Спиноза апеллирует не к идее бога, а к иллюзии полной душевной автаркии: душа, познавшая наисовершеннейшее, субстанциальное единство бытия, не может быть затронута никакими страстями, неожиданными стечениями обстоятельств, житейскими трудностями. Мораль утверждает себя только как внутреннее отношение к миру, особое – невозмутимое – состояние души. Ограничение моральной проблематики отдельным индивидом является основой стоических конструкций морали. Этика Спинозы подтверждает это.

Во-вторых, функция морали состоит в том, чтобы, возвысившись над сферой предметного поведения как сферой отчуждения субъекта от самого себя, наметить перспективу преодоления отчужденности. Эта проблема обсуждается в пятой части спинозовской «Этики», где сталкиваются ме-

жду собой индивидуалистическая самоуглубленность рационализма и пантеистическое преодоление индивидуальности. С одной стороны, Спиноза крепко держится за изолированного субъекта, который относится к обществу как к внешней среде, средству удовлетворения своих интересов и перед лицом хаоса в самом себе и окружающем мире нуждается в морали как внутренней дисциплине. С другой стороны, по его мнению, в интеллектуальной любви индивид возвышается над самим собой и сливается с природной целостностью. Свободу человека Спиноза рассматривает в связи со ступенями познания как постепенное углубление сознания внутренней взаимосвязи, тотальности мирового целого. Он называет это познанием с точки зрения вечности. Субъект выступает как бы представителем всеобщей взаимосвязи действительности. Общественно-историческая сущность морали остается вне поля зрения Спинозы. Он в целом не выходит за рамки натуралистического материализма. И все же сама идея царства свободы, которая находится по ту сторону буржуазной трудовой и торгашеской действительности, представляла собой попытку подняться в понимании деятельного субъекта над точкой зрения механистического материализма и буржуазного индивидуализма.

Спиноза стремится найти такое специфическое поле деятельности субъекта, которое поднимается над практикой атомизированных индивидов, выводит человека из круга механических действий и противодействий, являющегося в то же время кругом эгоистического существования. Сформулированное Спинозой в пятой части «Этики» понятие свободы является одним из важнейших этапов на пути формирования диалектико-материалистического учения о свободе: свобода благодаря своей соотнесенности с проблемой тотальности, всеобщей взаимосвязи субстанции-природы, не тождественна индивидуальному произволу, а связана с проникновением в объективную каузальную систему. В этом смысле она коренится в познании, имеется в виду при этом познание целого. Поэтому свобода включает в себя также отрицание фактически данного.

При этом различие между мнением и знанием имеет для Спинозы решающее значение: оно характеризует степень свободы субъекта. Необразованный, тот, у кого есть мнение, но нет действительного знания, видит только отдельные факты и не может реагировать с учетом всего многообразия условий. Ему не свойственно стремление к изменению, росту

с целью охватить всеобщее; наоборот, он имеет тенденцию к абсолютной конформности. Спиноза выражает это в понятии бессилия, являющегося результатом частичной формальной свободы – свободы, которая застряла на субъективной возможности выбора, но не поднялась до осознания его объективной необходимости. Знающий, который познал взаимосвязи в их целостности, имеет более широкое поле деятельности, и необходимость выступает для него как многообразие условий. Он обладает свободой в более высоком смысле и поднимается над ограниченностью бытия эмпирического буржуазного субъекта, фактически практикуемого им поведения. Но это возвышение моральной личности над узкими рамками частных интересов осуществляется посредством внутренней дисциплины и приобретает вид неподвижного знания.

Спиноза, конечно, не преодолел разрыва между моралью и предметно-практической деятельностью; в его этике практика остается несовершенной формой активности человека, а моральное совершенство личности не связано с ее деятельной практической позицией. Но он сделал на этом пути важный шаг, истолковав свободу как познанную необходимость, связав моральное возвышение человека с развитием его познавательных возможностей.

3. ГОББС

Один из крупнейших философов Нового времени, Томас Гоббс (1588 – 1679), придал этике механистического материализма классический вид. Этическая концепция Гоббса характеризуется тем, что она начисто лишена сентиментализма, утверждает сугубо буржуазные моральные ценности: эгоизм, утилитаризм, холодный рационализм. Проблемы этики философ рассматривал в сочинениях: «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651), «О свободе и необходимости» (1654), трилогии «Основы философии» (1642 – 1658).

Гоббс отличался от всех мыслителей XVII столетия наиболее ясным историческим осмыслением социального содержания философии механистического материализма. Декарт стыдливо отступал перед теми выводами, которые вытекали из распространения принципов механики на понимание общества. Индивид как совокупность интересов для него вообще не существовал. Источник моральной силы личности Декарт

видел во врожденной интеллектуальности, ограничивающей человеческие страсти. Гоббс утверждает эгоистического индивида, ориентированного на власть и пользу. Вытекающий отсюда вывод, что мораль (наряду с политикой, религией) является более или менее целесообразным соглашением, договором между людьми, заключает в себе сильный социальный заряд, критически нацелен против идеологизированных общественных фетишей. Антропология, этика и политика Гоббса являются предпосылкой и основой просветительских общественных теорий последующего столетия.

Гоббс видит исключительно революционизирующее воздействие механистического образа мысли на понимание человека; речь идет о том, чтобы рассматривать человека, исходя из его собственной деятельности как общественного существа. Механистическую антропологию он истолковывает как окончательный поворот к объективному пониманию человеческого поведения, как конец раболепства перед фетишами права, политики и морали, которые в философской традиции фиксировались и систематизировались, но редко подвергались сомнению. Все, что помогает человеческой жизни, является благодеянием геометрии; ей же обязано общество всем, «что отличает наше время от древнего варварства». «Я не вижу, – продолжает Гоббс, – что еще могло бы прибавить человеческое усердие к счастью людей в этой жизни, если бы моральные философы в своих изысканиях пользовались такой же удачей... если бы причины человеческих поступков были известны с той же достоверностью, с какой познаются соотношения величин в геометрических фигурах...» (27, *1*, 281). Гоббс исходит из тезиса, что законы человеческого поведения столь же строги и необходимы, как те естественные силы, которые заставляют камень падать на землю. Чтобы глубже понять его идею естественных законов социального поведения человека – не отдельного индивида, а человеческого рода, «искусственного человека», каковым является государство, необходимо точнее определить прогрессивное историческое значение теории механистического материализма.



Гоббс

Механика покончила с антропоморфизмом в подходе к природе, с пониманием естественных процессов как энтелехии естественных форм. Отказавшись от идеи качественного многообразия природы, она постулировала существование

качественно однородных частиц, в строгом смысле слова, гипотетических наимельчайших единиц пространства, которые можно было бы отличать друг от друга как геометрические фигуры и рассматривать как подчиняющиеся простым законам равномерно ускоренного движения, инерции, сохранения энергии. Тем самым понятие бытия подверглось исключительно важному преобразованию. Если частицы в пространстве подчиняются постоянным законам движения, то эти законы не могут быть самими частицами. Но законы тем не менее материальны. Следовательно, существуют две материальные формы бытия: элементы и их отношения. (Все комплексные – биологические, социальные – процессы являются лишь более сложным взаимоотношением этих двух способов бытия.) Это означало преодоление представлений о субстанциальном характере всеобщего. Всеобщее есть отношение, оно предстает как равномерное движение частиц, определяемое их первичным свойством – тяжестью. Проблема бытия была тем самым освобождена от платоновского понятия идеи, а одновременно и от связанности с понятием ценности, теологического балласта, от архаического толкования связи между всеобщим и особенным как некой схожести, как включенности особенного в целое. Целостность была осмыслена механистическим мышлением как строй отношений, что позволило подвергнуть ее объективно-причинному изучению – очень важный шаг на пути к диалектическому пониманию бытия. Старый, демокритовский подход к бытию как отношению, который в условиях античной науки и мировоззрения не получил развития, наконец в материализме XVII столетия, прежде всего в философии Гоббса, восторжествовал над платоновско-аристотелевской субстанциональной метафизикой. Физика и химия вернулись к атомистической гипотезе.

Новое понятие бытия дало возможность обоснования научного мышления в его принципиальном отличии от мышления обыденного. Материалистическая философия сформулировала всеобщие выводы, вытекающие из понимания материальной действительности как отношения. Основная слабость материализма до этого как раз и состояла в том, что материальное бытие трактовалось не как отношение, а только как нечто вещественно фиксированное, непосредственно созерцаемое. Слабость материализма оборачивалась силой идеализма, в котором бытие-отношение интеллектуализировалось и в качестве идеи вообще противопоставлялось материально-

му бытию. Механика решительным образом изменила научную ситуацию, усмотрев в отношении такое же материальное начало, каким является и вещество. Теоретическая абстракция освободилась одновременно от несовершенной эстетической формы, которую она имела в платонизме. Предметом теоретического мышления стали отношения и повторяющиеся движения. Конкретное целое понималось уже не как диффузное органическое единство, а как ясная структура неразложимых элементов, стройная система отношений, которую не просто удается более или менее образно описать, но и вполне исчерпывающе познать, строго терминологически сформулировать и измерить.

Обобщение, систематизация типа мышления, задаваемого механикой, было центральной философской проблемой XVII столетия. Дуализм Декарта фактически имел своей целью воспрепятствовать распространению нового понимания действительности на внеприродные сферы; он как бы ограждал социально-духовную область от натиска механики. Декарт не просто стремился путем компромисса механистической теории с платоновской метафизикой защитить новое понимание природы от господствующей феодальной идеологии, но он в то же время сознавал безнадежность попыток достаточно ясного, строгого осмысления позднефеодальной и буржуазной эмпирии, исходя из механистического понятия субъекта и механистической теории действия. Уже Спиноза использует механистический принцип для детализированного рассмотрения экономического и социального поведения индивидов, которые с ненавистью преследуют друг друга, уподобляясь ударяющимся друг о друга атомам. Вспомним его знаменитое положение, что он исследует человеческие поступки так, как если бы речь шла о телах и линиях. Но у Спинозы еще представлены пантеистические и позднесхоластические мотивы, которые противостоят механистической социальной теории (как и вообще механико-материалистическому мировоззрению).

Гоббс явился тем мыслителем, который последовательно распространил механистический материализм на учение о праве, политику и этику, не останавливаясь перед самыми крайними выводами, сводящими социальную механику к авторитарному насилию, к репрессивно организованному порядку. Эти выводы являются абсолютно неизбежными, если последовательно исходить из буржуазной точки зрения отдельного, изолированного, ориентированного на свой соб-

ственный интерес индивида. Впрочем, следует предположить, что Гоббс не видел всех превращений механистически управляемого действия, когда оно становится действием «искусственного человека» или «политического тела»: создание твердого порядка подавления как гарантии заключенных соглашений становится стимулом активизации социального фетишизма, идолопоклонничества и других мистификаций идеологизированного мышления. Не исключено, однако, что об абсолютной власти Гоббс рассуждал со скрытой иронией либерала. Во всяком случае несомненно одно: под властью он понимал свободное и разумное соглашение, такое отчуждение от индивидов самого минимума прав, необходимость которого полностью очевидна для всех.

При рассмотрении этики Гоббса обычно все внимание уделяется ее наиболее яркой особенности – характеру человека, ориентированному на насилие и господство, оценке естественного состояния индивидов как состояния войны всех против всех. В самом деле, этот реализм и беспощадная последовательность анализа буржуазного субъекта весьма импонируют. Когда Гоббс говорит, что человек человеку – волк, он точно описывает то изменение в общественных нравах, которое связано с классовым строем вообще, с появлением на исторической арене буржуазии в особенности. Эти острые социальные выводы, однако, являются следствием методологической установки, которая заслуживает не меньшего внимания. Гоббс применяет к учению об обществе, этике и психологии новое, добытое механикой понятие бытия. Он достигает поразительных результатов в смысле релятивирования, устранения антропологической константы традиционных представлений о морали, религии, политике. В домарксистский период он пошел дальше всех в обосновании того, что вещественный характер общественных отношений является лишь кажимостью. Религия, политика, мораль были осмыслены как определенного рода отношения между индивидами.

Источником, из которого Гоббс выводит свою общественную теорию, является натуралистически истолкованный индивид. Социальные отношения – это договор, который неизбежен с точки зрения живого, движимого потребностями субъекта. По мнению философа, все общественное здание состоит из двух элементов: эгоистических индивидов, рассматриваемых в качестве социальных атомов, и отношений этих индивидов. Человеческий индивид лишается иной каче-

ственной определенности, кроме как стремления к самосохранению, уподобляясь материальным атомам, за которыми механика признает лишь одно свойство – тяжесть. Именно из этого далее неделимого конечного элемента Гоббс конструирует все антропологические свойства и вообще весь социальный мир. Из закона самосохранения с механической неизбежностью вытекают стремление к пользе, необходимое для удовлетворения телесных потребностей человека, и честолюбие, реализующее его психические притязания. Оба стремления для своего осуществления нуждаются во власти, ибо они в естественно-неестественном состоянии превращают жизнь в перманентную и всеобщую вражду, постоянную войну, которая ставит под угрозу само бытие индивидов. Демонстрируя глубокое проникновение в социальную психологию человека классового общества, философ выделяет страх существования как основу безусловного стремления к власти и господству. Всесторонняя ненависть и страх друг перед другом требуют и приводят к некоторому равновесию – договору. Договор стягивает воедино тянущих каждый в свою сторону индивидов. Силы, соединяющие и разъединяющие людей, оказываются очень похожими на силы притяжения и отталкивания, которые механика открыла в природных телах. Договорно урегулированное общество у Гоббса (и в этом его великая заслуга) вовсе не является гармоническим преодолением агрессивного характера буржуазной жизни: государственный договор есть договор, санкционирующий угнетение, цивилизация есть подчинение, а порядок – порядок, достигаемый через насилие. Не спонтанное согласование интересов стягивает людей в общество, а угнетение. Путь этот указывает разум. На манер механистических наук, совершенствующих технику, как, например, баллистика совершенствует оружие, философия указывает путь к социальному миру.

Но каким образом познание хищнической натуры человека может сделать безопасными честолюбие и жажду денег? Гоббс делает неожиданный вывод, что власть последних основывается на ложном представлении о праве и бесправии. Во всяком случае разум оказывается у него порожденным реальным антагонизмом, который стал невыносимым. Здесь Гоббс со всей очевидностью выступает как родоначальник просветительского понимания разума. Если естественное состояние не дополняется уравновешивающим разумом и научным исследованием, то человеческая жизнь является

краткой и омерзительной. Естественное состояние предстает как отсутствие разума: «...злость есть то же, что недостаток рассудка...» (27, *1*, 292). В четырнадцатой главе «Левиафана...» Гоббс показывает, как стремление к предельному насилию переходит в разумное согласие. Эта теория генезиса цивилизации содержит в себе зачатки диалектического и исторического понятия разума. Интерпретируя разум как средство становления цивилизации, рассматривая его репрессивный характер в контексте процесса эмансипации человечества от природы, Гоббс выражает более точную, реалистическую точку зрения по сравнению с Просвещением последующего столетия, которое утверждало возможность гармонии, синтеза интересов в рамках буржуазных отношений.

Из зародышей насилия, конституирующих общественные связи и являющихся продолжением всеохватывающего эгоизма (даже верность договору, общительность, сочувствие являются способами актуализации эгоизма), складывается также мораль. Моральные ценности Гоббс изображает как функции самодвижущихся точек (эгоистических индивидов), как особого рода связи между ними. Даже сам человек при этом предстает как пункт пересечения социальных отношений: «*Стоимость*, или *ценность*, человека подобно всем другим вещам есть его цена, т. е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в нем и оценки другого» (27, *2*, 118). Гоббс, бывший блестящим экономистом, рассматривает стоимостные отношения как исходную модель определения морали. Мораль – это не изначальная субъективная способность, не вещественная субстанция в субъекте. Она не является также самодовлеющим требованием, бытием трансцендентных идей. «Проявление ценности, которую мы придаем друг другу, есть то, что обычно называется уважением и неуважением», – говорит Гоббс, и далее, демонстрируя поразительную последовательность, он отмежевывается от хода рассуждений традиционной этики: «Ибо того finis ultimus (конечной цели) и summum bonum (высшего блага), о которых говорится в книгах старых философов морали, не существует» (27, *2*, 118; 126 – 127).

Гоббс рассматривает под этим углом зрения некоторые моральные качества. Хотя по видимости они кажутся жестко фиксированными, по сути они являются отношениями, которые вырастают из стремления к власти. Морально ценным

является все то, что вызывает уважение, а уважение выступает как социальное выражение власти. «Повиноваться кому-либо – значит оказывать ему уважение...» (27, *2*, 118). Достоинство Гоббс расшифровывает как ту цену, которая дается человеку государством. Любить или бояться также сопряжено с признанием власти. Не являются в этом отношении исключениями бережливость, справедливость и т. д. Вся мораль является системой установлений, выражающих реальные отношения полезности. Гоббс рассматривает свою этику как преодоление отчужденной морали. Не ведая естественных причин поведения (пользы и власти), люди выдумывают якобы объективно фиксированные идеи, которые на самом деле являются продуктом познания ими самих себя. Здесь наблюдается аналог с религией, где произведения фантазии людей становятся их богами. Смысл своей механико-материалистической этики Гоббс как раз видит в том, чтобы вновь постигнуть мораль как вполне доступную познанию и упорядочиванию форму социальной жизни. Словом, моральные ценности, точно так же как политические теории и религиозные утверждения, обозначают изменчивые отношения полезности; в их основе не лежат реальные вещи.

Другая важная тема этики Гоббса – проблема конкретного субъекта, соотношения его различных сил и стремлений. Гоббс признает, что подлинной основой человеческой личности является эмоциональность. Человек живет страстями и благодаря им возвышает себя. Богатство, знание, уважение, все конкретные его определения являются только формами власти. Только тот, кто переполнен страстью во имя этих вещей, способен к фантазии и остроте ума. И уж явно антирационалистически звучит утверждение рационалиста Гоббса: «Ибо мысли играют по отношению к желаниям роль разведчиков и лазутчиков, ищущих путей к желаемым вещам, и всякое твердое направление движений ума и их живость проистекают из желаний» (27, *2*, 105). Если в своей общефилософской концепции Гоббс руководствуется в качестве образца механикой, то непосредственно в политике и этике он испытывает влияние Н. Макиавелли и возрожденческого сенсуализма. Само единство этих двух мотивов представляет собой нечто новое, ибо у Декарта речь шла о связи механики и рационалистического стоицизма. Синтез механики и чувственной натуры человека явился конкретным способом осмысления общества в качестве такой же механической структуры, каковой является природа. Синтез этот, в част-

ности, выражается в том, что субъект сводится к силе, порождающей ценности (то, что имеет цену); тем самым эмоциональность подвергается типично буржуазной деформации: «Итак, каждое объединение образуется ради пользы или славы, т. е. ради любви к себе, а не к другим» (27, *1*, 301).

Свойственное Гоббсу соединение механики как передового научного метода с сенсуалистической этикой и учением об обществе определило линию Мандевиля, Бентама, Гельвеция, Ламетри. В целом этика разумного эгоизма, себялюбия, которую особенно развернуто обосновывал впоследствии Гельвеций, ведет к санкционированию буржуазных добродетелей и свободы, так как в противном случае, если он не будет разумным, эгоизм переходит в ужас абсолютной авторитарности и тем самым отрицает сам себя. Это показал еще Н. Макиавелли в своей книге «Государь» (1532), посвященной технологии господства. Именно к линии Макиавелли, исходящей из постулата об изначальном зле человека и его естественной воли, примыкает Гоббс. Противоположная линия буржуазной этики, утверждающая изначальную доброту и солидарность людей, вырастает из традиции гуманизма и ренессансного платонизма. Она была связана с критикой частной собственности (Т. Мор, С. Франк, Ж. Ж. Руссо и др.). Сенсуализм здесь получает платонистское, а позднее и пантеистическое обоснование. Там, где сохраняется механистический импульс сенсуализма и эгоистическое понятие субъекта переходит в авторитарную модель общества, возникает менее плодотворная, характеризующаяся компромиссом теория, функция которой состоит в том, чтобы придать моральный лоск господству буржуазии (Дж. Локк, А. Смит, А. Фергюсон). Это происходит в силу того, что теоретические достижения приносятся в жертву среднему буржуа с его повседневно-мещанским сознанием.

Глава IV

СЕНСУАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА: НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ЕВДЕМОНИЗМ



Если философия XVII в. понимает человека по преимуществу как разумное существо, то философия XVIII в. вырабатывает более конкретное понятие субъекта, видит в нем главным образом эмоциональное, чувствующее существо. Соответственно смещаются акценты и в теориях морали: рационалистические этические системы сменяются сенсуалистическими. Это изменение было детерминировано двояко – и собственной логикой развития этического знания, и социальными причинами.

Теоретические тупики рационалистического понимания морали требовали введения новых принципов, что в контексте научно ориентированной философской методологии могло означать только апелляцию к другой стороне человека – его чувствам (позже, на уже нисходящем витке развития, остающемся за пределами нашего исследования, буржуазная философия опускается еще «ниже» и в качестве differencia spezifika человека рассмотрит его иррациональные структуры).

Что касается социальной детерминации, то она определяется тем, что XVIII век – век зрелых буржуазных отношений и развитых буржуазных революций. Переделка мира по своему образу и подобию стала для нового класса из исторической программы реальной, во многом уже осуществившейся деятельностью. Буржуазный индивид утверждает себя со всей эмпирической наглядностью; частные, эгоистические интересы возводятся в норму жизни. Соответственно возникает потребность в идеологии, которая бы теоретически и этически санкционировала действительность человеческого бытия в ее непосредственном, чувственном выражении. Она была реализована в сенсуалистических концепциях морали, основным принципом которых является непосредственный,

чувственный, живой индивид с его претензией на счастье, на удовлетворение своих потребностей и интересов. В них общественные отношения индивидов изображаются как отношения полезности, взаимной выгоды. Про концепции сенсуалистического индивидуализма в целом можно сказать то же, что К. Маркс и Ф. Энгельс говорили о социальном контексте этики Гольбаха: они представляют собой исторически правомерную философскую иллюзию относительно роли поднимавшейся буржуазии, «чью жажду эксплуатации еще можно было изображать как жажду полного развития индивидов в условиях общения, освобожденного от старых феодальных пут» (1, *3*, 410–411).

Этика сенсуализма решает ту же проблему опосредствования индивида и рода, единства индивидуальных притязаний и общественных обязанностей, что и рационалистические этические теории, но уже на иной основе. Она исходит из убеждения, что такое единство может быть реальным. Мораль из сферы убеждений, мотивов, регулятивных принципов переносится (вернее говоря, этика стремится ее перенести) в область поступков, нравов, фактических отношений. Стоическая доминанта этики сменяется эпикурейской.

Сенсуалистический поворот этики был осуществлен в двух существенно отличающихся друг от друга вариантах – как натуралистический евдемонизм и как пантеистический евдемонизм. Мы ограничимся лишь общим очерком натуралистического евдемонизма, который в целом хорошо освоен и критически проанализирован марксистской литературой, но более подробно, на примере двух выдающихся представителей – А. Э. К. Шефтсбери и Ж. Ж. Руссо, рассмотрим пантеистический евдемонизм, которому в историко-этической литературе уделяется явно недостаточное внимание и идейное богатство которого еще слабо освоено теорией морали.

1. ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЭТИЧЕСКИЙ СЕНСУАЛИЗМ

Господствовавшая в XVIII в. этика Просвещения основана на эмпиризме, который имеет длительную историю, восходящую к античности, но полного расцвета достиг именно в эту эпоху. При этом были сохранены важнейшие достижения этической теории предшествовавшего XVII столетия. Прежде всего речь идет об эмансипации морали от религии и об

убеждении, что правильное мышление является предпосылкой морально достойного поведения. Познавательные возможности рассматриваются как составная часть моральной природы человека; они – способ самовозвышения человека к свободе. Мыслится, что знающий не может действовать иначе как разумно и, следовательно, нравственно, что моральность вообще невозможна без автономии разума. Свободомыслящие – так по преимуществу просветители характеризуют себя и свою программу. Единство истины и моральности, познания и свободы является важнейшей характеристикой просветительского мировоззрения. Притом не только познание является условием моральности, но и стремление к моральному самоопределению выступает как предпосылка и оправдание ориентации на научное мышление. Кто хочет воспитать себя и господствовать над собой, должен в конце концов обратиться к своему разуму – таково убеждение Дж. Локка и других просветителей, заимствованное ими у великих мыслителей XVII в.

Просветители пошли дальше своих учителей в том, что касается социальных выводов из идеи автономности человеческого разума. Это обнаружилось прежде всего в требованиях свободы мысли и толерантности (терпимости). В центре мировоззрения просветителей оказался человек, и этим они противостояли метафизическим системам XVII в. Программа философии Просвещения предполагала, во-первых, познание естественных интеллектуальных, волевых и эмоциональных потенций человека, во-вторых, критический анализ общественных отношений с точки зрения того, в какой мере они соответствуют естественной природе субъекта.

Просвещение XVIII в. все мировоззренческие вопросы рассматривало под углом зрения непримиримой конфронтации буржуазии с феодальным абсолютизмом. Оно поэтому не могло ограничиться рационализмом, который стремился загнать человека в келью собственного разума. Рационалистическое понятие субъекта выражало общественную природу человека слишком косвенно и неполно. Более того, оно предполагало подчинение конкретного индивида, взятого во всем богатстве его связей, абстрактному, социально обедненному разуму. Эмпиризм и его ядро – сенсуалистическая этика перевернули это отношение: автономию разума они подчинили потребностям чувствующего, эмоционального субъекта, который глубоко переживает свое бытие в обществе, который в качестве моральной личности не хочет отворачи-

ваться от своей судьбы живого человека. Это был существенный шаг на пути к пониманию человека как практически-деятельного существа, творца своей собственной истории.

Сенсуалистическое понятие субъекта более полно и определенно выражало идеи эмансипации третьего сословия, чем рационалистическое миропонимание, которое в социальном плане чаще всего ограничивалось требованием внутренней стоической свободы. В этом смысле переход от рационализма к эмпиризму как к господствующей философской установке соответствовал, как уже подчеркивалось, возросшим историческим притязаниям буржуазии, кульминацией которых явилась открытая схватка с феодальной властью в ходе Великой французской революции 1789 – 1794 гг. Нельзя, разумеется, преувеличивать этот революционный идеологический подтекст эмпиризма. В Англии он, например, по преимуществу был идеологией классового компромисса между крупной буржуазией и аристократией, а начиная с середины XVIII в. служил делу оформления послереволюционного буржуазного либерализма.

История домарксистской этики – не только история достижений, но и история досадных потерь на пути познания сущности морали, ее роли в жизни человека и общества; прогресс в ней, будучи ведущей тенденцией, органически сочетается с регрессом. Эмпиризм XVIII в. с его этикой, нравственно реабилитирующей человеческую чувственность, вполне подтверждает это. В нем понимание морали как социального отношения нашло, несомненно, более конкретное выражение, чем в рационализме. Эмпиризм рассматривает человека в целостности его витальных, эмоциональных, интеллектуальных и эстетических проявлений. Моральное возвышение человека понимается как гармонизирование различных его «частей», прежде всего разума и чувств. Тем самым отбрасывается превалировавшая в этике XVII в. идея безжалостного подчинения живого человека, его страстей требованиям разума. Одновременно с этим, однако, на задний план отступает героический дух этики XVII в., органически сопряженный с социальным критицизмом и пессимизмом. Просветительская этика чувства провозглашает оптимистическую моральную программу. Она внушает человеку надежду на реальный расцвет всех его сил и потенций, что в условиях буржуазного индивидуализма было, разумеется, благодушной иллюзией. Буржуазный эмпиризм, который,

имея в виду его общефилософскую основу, можно назвать также натуралистическим сенсуализмом, не смог дать органического синтеза живого, единичного, чувствующего человека и его родовой сущности, реальных нравов и всеобщих моральных норм, склоняясь в своих различных вариантах то в одну, то в другую сторону.

Мы поэтому в натуралистическом сенсуализме – одном из основных направлений классической буржуазной этики наряду с рационализмом и пантеизмом – различаем две линии: индивидуалистически-критическую и альтруистически-гармонизирующую. К первой принадлежит прежде всего Б. Мандевиль с его знаменитой «Басней о пчелах» (1705) и К. Гельвеций с не менее известным произведением «Об уме» (1758). Ко второй следует отнести в Англии – с некоторыми оговорками Дж. Локка, несомненно А. Фергюсона, Ф. Хатчесона, Д. Юма, А. Смита, а во Франции – Вольтера, Ж. Л. Д'Аламбера, Д. Дидро. Этим разделением, разумеется, даются лишь самые общие теоретические ориентиры, которые видоизменяются применительно к национальным условиям и историческим ситуациям. Так, следует учесть, что сенсуализм в предреволюционной Франции заключал в себе в целом иной – более прогрессивный – социальный потенциал, чем в Англии после 1688 г.

Основным понятием натуралистического сенсуализма является понятие естественной морали. Вообще сенсуализм порывает с пониманием морального субъекта как пленника своего собственного разума. Мораль осмысливается как общественно обусловленное поведение. Моральный характер человека зависит от суммы получаемых им извне впечатлений, в первую очередь, следовательно, от социальной среды. Такая постановка вопроса означала одновременно включение в этическую теорию нравов. Сенсуалистическая этика приходит к заключению, что основные формы морали имеют историческое происхождение. Прежде всего были противопоставлены друг другу автономная мораль республиканских государств прошлого (Афины, Римская республика) и деспотическая мораль феодально-абсолютистских монархий. И наконец, сенсуализм формулирует задачу морального воспитания человека в качестве общественного требования, социальной программы. Он вполне закономерно приходит к выводу, что человек может стать моральным только в просвещенном обществе. Правда, под просвещением, как правило, понимались весьма скромные конституционно-монархические, бур-

жуазные реформы. Но тем не менее такая постановка вопроса имела принципиальное значение, ибо впервые моральная проблематика была поставлена в зависимость от общественных преобразований, новых исторических перспектив.

Новая теоретическая ориентация этики, первым систематиком которой был Джон Локк, в качестве решающего аргумента апеллирует к идее естественных моральных свойств человека. Истоки морали усматриваются в элементарных психических реакциях живого существа – стремлении к приятным ощущениям и отвращении от боли. Идея естественной основы морали была направлена против теологической этики феодального абсолютизма, которая объявлялась искусственной, ложной. Она целила в религию и теологическую этику значительно точнее и ранила их гораздо чувствительнее, чем стоический принцип этики XVII столетия. Этика естественной морали была центральным звеном в просветительской идеологии, которая провозгласила своим лозунгом освобождение человека как эмпирического, эмоционального, природного существа.

Основным принципом естественной морали было счастье человека. Этика санкционировала и возвышала земные страсти человека, его потребность счастья и стремление к нему. Именно в силу своей евдемонистической ориентации она приобрела широкое общественное значение, стала лозунгом социальных преобразований. Естественная мораль предстает как жизненное ощущение простого, добродетельного человека, который является кузнецом своего счастья и душевное равновесие которого гарантировано его собственными прилежанием и скромностью. Она явно противопоставляется просветителями блеску и изощренности нравов абсолютной монархии, рафинированной патологии религиозных переживаний. Принципы естественной морали и счастья означали буржуазный, скрыто или явно демократический поворот в истории этики.

Сенсуалистическая этика Просвещения наряду с критикой религии означала также шаг вперед в направлении научной теории морали. Она явилась продолжением этических теорий XVII в., исходивших из материалистического понятия тела, но пошла значительно дальше их. Сохранив механистическую компоненту, она попыталась дать материалистическое объяснение общественной природе морального поведения. В этом, собственно, и заключается основной смысл

просветительского принципа естественной морали, о чем, например, свидетельствуют рассуждения Л. Ройса в статье «Человек (мораль)» из знаменитой издававшейся Дидро «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751 – 1780). Страх и религия, говорит он, породили системы, которые возвели на пути познания человека тысячи предрассудков. Теперь же задача состоит в том, чтобы с помощью точных наблюдений опровергнуть ложное представление о человеке: философия должна исследовать естественные основания действий человека, чтобы найти средства, которые сделают его лучше и счастливее в этой, посюсторонней, преходящей жизни. Стремление к счастью объединяет физические, эмоциональные и интеллектуальные потенции человека, его разносторонние общественные силы и в качестве такой целостности становится законом «природы». Оно дает человеческому поведению такую перспективу, которая выходит далеко за рамки реальных возможностей буржуазного общества.

Просветительская идея естественной морали предстает как идеал, как осуществленное единство индивидуальной свободы и общественной необходимости. Именно мораль, а не политико-юридическая система насилия является, по мысли философов, гарантией и регулятором такого единства. Для того чтобы достигнуть столь близкого царства свободы, которое покончит наконец со всем насилием предшествующей истории, требовалось только установить, что представляет собой человек на самом деле, и дать простор его естественной природе. Тем самым был преодолен этический дуализм рационализма, согласно которому человек становится общественным существом в той мере, в какой он подчиняет свою эгоистическую телесную машину ограничивающим предписаниям разума. Евдемонистическая этика понимает человека как единство разных уровней бытия, гармонический синтез внутренних стремлений и внешнего общезначимого поведения.

Ограниченность теории естественной морали заключалась в том, что понятие природного субъекта не могло в сколько-нибудь полной мере и адекватной форме выразить общественный характер морального поведения. Фетиш природности ограничивает горизонт социальности. Натуралистический материализм не может понять историчности морали. К тому же остается разрыв между естественным моральным поведением и внешней социальной регуляцией, которую, по мнению

философов-просветителей, устанавливают некоторые наиболее знающие люди. Принципиальная узость натуралистического материализма в этике сама была исторически и классово обусловлена. Объяснение морального поведения исходя из природных свойств человека соответствует самосознанию буржуа: поскольку он оптимистически смотрит на свою эпоху, люди ему представляются одинаковыми от природы единицами, а общество – полем их отношений. Идея естественной морали сводит многообразие моральных отношений и мотивов к некоторым, а по сути дела лишь к одной-единственной константе – ощущениям счастья и несчастья. Это сведéние морального к природному в этической теории является идеологическим выражением, следствием того действительного сведéния конкретного человека к абстрактному труду, которое характерно для капиталистического общества и постоянно порождается буржуазным способом производства. Естественный, природный образ морали, который неизбежно упрощает проблематику общественного субъекта, был существенным шагом вперед в истории этики и в то же время формой абсолютизации буржуазных отношений, их истолкования как предела исторического развития.

2. ЛОКК

Предшественником натуралистического евдемонизма Нового времени, который получил расцвет в XVIII в., был крупный английский философ и педагог Джон Локк (1632 – 1704). Моральное учение Локка вкраплено в его педагогику и изложено главным образом в «Некоторых мыслях о воспитании» (1693). Его широко известное основное произведение «Опыт о человеческом разумении» (1690), доказывающее отсутствие врожденных идей, ограничивается рассмотрением морали как совокупности твердо установленных и всем известных правил. При этом подразумевается, что простейшее содержание морали полностью исчерпывается библейскими заповедями, в особенности Нагорной проповедью. Небольшая работа «Об управлении разумом» рассматривает строгость, эффективность эмпирических методов и учит, как с их помощью человек «может приобрести полную власть над своей душой...» (43, *2*, 278).

Локк учит освобождению от религиозного фанатизма, но одновременно и тому, как низвести великую страсть до среднего, приличествующего уровня. Он учит отказу от схола-

стической, мертвой школьной системы с ее дрессурой в области старых языков и старой истории, и он же призывает ограничивать обучение практически полезными знаниями, касающимися хорошего поведения, законов государства, торгового расчета и т. д.; добродетельного, добропорядочного мужа, по его мнению, следует ценить бесконечно выше, чем великого ученого.

Локк обосновывает этику английского Просвещения, основные ценности которого – самостоятельность мышления и естественная вера. Речь идет, собственно, о само собой разумеющихся истинах здравого смысла, на почве которого английская денежная аристократия вновь вернулась к буржуазным свободам, истолковав их как филистерское почитание бога, власти, собственности.

Локковская критика врожденных теоретических и практических, или моральных, идей направлена против догматических структур феодального общества и средневекового мышления; она имела огромное научное значение и явилась философской санкцией духовного раскрепощения личности. Однако критический заряд этой точки зрения существенно ослабляется тем, что всякий опыт в области теории рассматривается лишь в плане непосредственной пользы для повседневной жизни, а имеющая глубокий исторический смысл и выявленная в ходе напряженных этических дискуссий антиномия всеобщей воли и эгоистического субъекта фактически подменяется компромиссом между общественным благополучием и утилитаризмом изолированного индивида. Этика Локка является учением о добродетелях джентльмена, думающего лишь о своей выгоде, но избегающего при этом крайностей, не желающего рисковать. По нашему мнению, она в своих нормативных выводах является шагом назад по сравнению с этикой Ренессанса, которая утверждала образ героического, борющегося, обуреваемого великими страстями человека. Этика Локка лишена не только героизма, в ней нет ярко выраженного творческого начала, величия цельной личности, вообще сильного чувства. Поэтому неудивительно, что в локковской разновидности сенсуализма, почти как у Декарта, разум по отношению к страстям выполняет репрессивную, обуздывающую функцию. Декарту, однако, было в большей мере присуще чувство реализма, ибо отношения разума к страстям он рассматривал как принципиальный антагонизм.

Утилитаристская педагогика Локка главным образом

обеспокоена применимостью, прикладным аспектом знаний и тем, чтобы методически направлять дух молодых людей ко всеобщему конформизму. В «Некоторых мыслях о воспитании» вообще обойдены поэзия и изобразительное искусство, что является лишь выражением последовательности в проведении ограниченной, ориентированной на пользу мировоззренческой установки. В локковской программе воспитания практичных, рассудительных, лишенных размаха людей предусмотрительно обойдена действительная чувственная жизнь конкретного субъекта. Это было послереволюционное Просвещение. И перед молодыми людьми гофмейстера Локка, призванными воздвигать здание нового мира, в котором эгоизм соседствует со всеобщим благом, фактически этот мир уже представал в готовом виде. Этика Локка по сути дела оправдывала победившую буржуазность. Джон Локк, по глубокой характеристике К. Маркса, «представлял новую буржуазию во всех ее формах... даже доказывал в одном своем сочинении, что буржуазный рассудок есть нормальный человеческий рассудок...» (1, *13*, 62).



Локк

Общая буржуазно-конформистская установка мировоззрения Локка во многом объясняет собственно этические взгляды философа. Он истолковывает мораль как сумму правил, противостоящих произвольным действиям индивидов и направляющих эти действия в русло, наиболее выгодное и самим индивидам, и обществу. Моральные правила он отличает от естественных импульсов, а также от основанных на традиции искусственных правил, которые приобретают самоцельное значение и которые надо соблюдать даже в том случае, если они бесполезны, бессмысленны. Локк склонен сводить общественные отношения к практически реализуемым правилам; люди, считает он, соотносят свои слова и понятия с требованиями повседневной жизни, а не с истиной и логикой вещей, и потому правила, цементирующие их отношения, должны отличаться удобством, практической целесообразностью, быть выгодными. Это – эмпирическая позиция, которая не может проникнуть в сущность морального поведенческого акта и реальных моральных отношений, а останавливается на уровне голого, внешнего противопоставления моральности спонтанным индивидуальным представлениям и действиям. Если принять эту предпосылку антиномичности индивида и моральных норм и при этом

избегать того, чтобы видеть в нормах бледные копии объективных трансцендентных сущностей, то эмпирическое обоснование морального поведения, которое предлагает Локк, остается единственно возможным. Произвольное действие благодаря правилам становится социально приемлемым. Нормы являются необходимыми в силу своей полезности предписаниями. Здесь прослеживается гоббсовское влияние на Локка. Эмпирический взгляд на нормы, когда они понимаются не как внешняя форма обнаружения более глубоких реальных моральных отношений, а лишь как практические установления, является неизбежным следствием того, что практика рассматривается сквозь призму единичного индивида как среда, внешнее пространство, в котором эгоистический субъект реализует свои естественные интересы. Предметом теоретического обобщения в данном случае явился специфичный для Англии путь буржуазного развития, где компромиссы, взаимоувязывание разнородных интересов довлели над радикальными решениями и открытыми схватками противоборствующих сил.

Понятие субъекта в сенсуализме Локка отмечено определенной неподвижностью, дидактической бедностью, еще не выявило своих возможностей. И лишь более развитые условия эмансипации третьего сословия и высокая аристократическая культура Франции середины XVIII в. позволили придать буржуазному сенсуализму вольтерьянский блеск и дали некоторые мощные импульсы для осмысления конкретного субъекта в его разнообразных связях с обществом. Локк же сводит добро и зло к радости и боли и ко всему, что лежит в их основании. Из этого исходного тезиса Локк выводит необходимые правила поведения, которые являются в то же время правилами послушания: «*Нравственные добро и зло* есть поэтому лишь согласие или несогласие наших сознательных действий с некоторым законом, по которому, согласно воле и власти законодателя, нам делают добро или причиняют зло...» (43, *1*, 405). Локк придает изначальность самому разрыву индивида и норм, не может интерпретировать его как внешнее обнаружение некоего внутреннего отношения. Поэтому он предполагает наличие законодателя, который призван гармонизировать отношения индивидов, внешним образом объединить разъединенные силы. Продолжение приведенной выше цитаты показывает, до какой степени взгляд философа остается на поверхностной, видимой стороне нравственного мира: «...причем эти добро и зло, удо-

вольствие или страдание, которые по велению законодателя ожидают нас за соблюдение или нарушение закона, мы называем *наградой* и *наказанием*» (там же). Вряд ли можно резче сформулировать раздвоение человека и норм. Рассмотрение субъекта и объекта как противостоящих друг другу факторов, которые оказывают друг на друга лишь внешнее воздействие, является полным. Поэтому «мы должны всюду, где мы устанавливаем закон, присоединить к нему и какую-то награду или наказание» (там же).

Видимость морали принимается Локком за ее сущность. Назначение теории – от явлений опускаться к сущности и уже затем, идя в обратном направлении, объяснять внешние формы – полностью игнорируется. Локк в своей этике остается на поверхностной и в теоретическом отношении неудовлетворительной точке зрения, согласно которой мораль является регуляцией отношений внешне противостоящих друг другу индивидов. Такой подход вообще является слабостью буржуазного сенсуализма, которая особенно явно обнаруживается тогда, когда в нем отсутствует мысль о негативно-разрушительной стороне эгоистического субъекта, – мысль, столь плодотворно представленная в этике Н. Макиавелли, Дж. Бруно, Б. Спинозы, Т. Гоббса, И. Канта. Согласно Локку, можно найти идеальную систему регулирования, если достаточно искусно применять механизмы награды и наказания. Рассматривать человеческое поведение под углом зрения наград и наказания, да к тому же пытаться найти на этом пути гармонию, освобождающую человека от теологического и абсолютистского насилия, – это была апология буржуазных механизмов социальной регуляции поведения индивидов.

К истории этики вполне может быть применено вводимое К. Марксом различение классической и вульгарной политэкономии. В отличие от классической, которая «исследует внутренние зависимости буржуазных отношений производства... вульгарная политическая экономия толчется лишь в области внешних, кажущихся зависимостей... она ограничивается тем, что педантски систематизирует затасканные и самодовольные представления буржуазных деятелей производства о их собственном мире как лучшем из миров и объявляет эти представления вечными истинами» (1, *23*, 91). В этике Локка (уже у Локка!) обнаруживаются те же самые вульгарные мотивы, которые Маркс описал на примере экономических теорий. В ней, так же как в политэконо-

мии, поверхностный взгляд на общественные процессы оборачивается апологией буржуазного самодовольства.

Мысль Просвещения – рассмотреть историю как процесс самовоспитания человечества – была великим завоеванием философии и культуры. В ее обоснование огромный вклад внес Локк. Однако в этике, где делается попытка воспроизвести эту идею непосредственно, она теряет свою глубину и историческую перспективу; процесс воспитания предстает как школярство целых народов и стран. Локковский сенсуализм и в самом деле исходит из убеждения, что каждый имеет достаточно опыта и ума, чтобы интериоризировать нормы. Такая интериоризация предполагает наличие воспитателя – особого субъекта, который вырабатывает, формулирует нормы, а затем с помощью различных институтов и не всегда либеральных методов внедряет их в индивидов. Индивид все больше и больше начиняется нормами – и притом тем быстрее, чем интенсивнее и эластичнее функционирует система наград и наказаний. Здесь как раз заключена одна из характернейших слабостей натуралистического материализма при объяснении социально-нравственных процессов, вскрытая К. Марксом: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания... забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом...» (1, *3*, 2). Нет ничего удивительного в том, что, не ограничиваясь земными воспитателями, гарантирующими соблюдение моральных норм, Локк апеллирует еще и к небесному учителю. Как пишет Локк, бог дал «все потребное для жизни и благочестия» и потому «люди имеют основание довольствоваться тем, что бог счел подходящим для них» (43, *1*, 93).

История английской этики XVII и XVIII столетий была исключительно богата теоретической полемикой, которая позволяет правильно понять моральное учение Локка, а также последующую судьбу этического сенсуализма в этой стране. Рассмотрим кратко основные вехи этой полемики.

Родоначальник нового материализма Ф. Бэкон (1561 – 1626) отделил мораль от религии и осмыслил ее как естественный закон. Содержание его этики, в которой стремление к самосохранению сочетается с идеей всеобщего блага, было стоически окрашенным. Новизна в постановке проблем Бэконом состояла в том, что он раскрывал общественно-

исторический смысл образа жизни, соответствующего естественному закону. Эта концепция становится предметом систематической разработки в новой науке о человеке, которая должна стать учением о характере, учением об аффектах и учением о господстве над аффектами, о средствах излечения их болезней. Один аффект может быть устранен лишь с помощью другого. В этих целях, по мнению Бэкона, следует разработать психотехнику отключения определенных аффектов. Правовой порядок использует в таких случаях систему штрафов. Аффекты, с которыми следует бороться прежде всего, – это страх и надежда. Именно из описательного сочинения Бэкона «О достоинстве и приумножении наук» (1623) многое заимствовал Спиноза. В целом в этике Бэкона господствует макиавеллистский дух рационального конструирования морального совершенства из естественных элементов, но достигаемого, однако, прежде всего благодаря опыту и привычке. Его эссе дают пуритански окрашенное изображение морального поведения в обществе. Рассуждение «О богатстве» из «Опытов, или Наставлений нравственных и политических» (1597) наряду с пуританскими основоположениями включает каталог утилитаристских добродетелей гражданина. Его рациональное моральное учение содержит в себе также «высокое» искусство притворства и лицемерия.

Гоббс со свойственной ему теоретической последовательностью раскрывает социальную подоплеку эгоистического морального субъекта и, исходя из этого, конструирует мораль как репрессивно-санкционированные предписания, совершенно необходимые для существования индивидов, стремящихся к собственному самосохранению и к собственной выгоде.

Отношение к тезису Гоббса о хищнической природе человека предопределило эволюцию английской этики XVII–XVIII вв. Локк в целом продолжает линию Гоббса, но уже он, как мы видели, притупляет критическое острие его теории. С точки зрения Локка, моральные правила могут быть столь глубоко освоены индивидом, столь полно состыкованы с его эгоистическими интересами, что уже теряют свой репрессивный, внешне навязанный характер, становятся основой гармонии личных и общественных интересов. То, что у Локка только намечается, – конформистское истолкование морали на теоретической основе эмпиризма – у других мыслителей разворачивается в самостоятельную концепцию.

Против материалистической тенденции Бэкона и Гоббса

выступила кембриджская школа платоников (Р. Кедворт, Г. Мор), которая истолковала добродетели как сущности, столь же безусловные в своей значимости, как и математические истины. В духе идей кембриджской школы философ-идеалист Р. Кемберленд (1631 – 1718) выступил против этики Гоббса и выдвинул положение, что наряду с эгоистическими склонностями человеку свойственна изначальная доброжелательность и симпатия по отношению к другому, что не удовлетворение собственного интереса, а именно благодеяние кому-либо означает ощущение счастья. Этот тезис оказал значительное, хотя и не всегда благотворное влияние на последующую судьбу английской этики.

Апелляция к изначальному чувству симпатии и связанному с ним счастью была попыткой теоретиков эпохи индустриальной революции, периода становления промышленного капитализма представить противоречия общественного развития как поддающиеся принципиальной гармонизации. Этические построения, исходящие из евдемонизма морального чувства, представляют не столько теоретический, сколько исторический интерес. В них начинается переход от классически буржуазного понятия разума с его притязаниями объяснить нравственную эмпирию исходя из принципиально неимпирической основы к биологически-антропологическому типу теории современной буржуазной философии. Рассмотрим несколько подробнее это ответвление этического эмпиризма XVIII в.

3. КОНФОРМИСТСКАЯ ЛИНИЯ: ЮМ, ФЕРГЮСОН, СМИТ

Английский философ Давид Юм (1711 – 1776) уделяет значительное внимание моральной проблематике, посвятив ей третью часть своего основного сочинения «Трактат о человеческой природе» (1734 – 1737). Он выводит мораль из инстинктивной природы человека. «Представляется очевидным, – пишет он, – что конечные цели человеческих поступков ни в коем случае не могут быть объяснены исходя из *разума*, но полностью опираются на чувства и привязанности людей вне какой-либо зависимости от их интеллектуальных способностей» (81, *2*, 337).

Наряду с эгоистическими влечениями, по мнению Юма, человеку присущи и социальные чувства, такие, как благожелательность, человеколюбие, справедливость. Он

вводит еще третью, впрочем уже излишнюю, группу добродетелей, которые приятны и самому индивиду, и другим. Тем самым смягчаются противоречия морального субъекта, возникающие в процессе возвышения индивида от непосредственного до родового, общественного, существа, противоречия между сущим и должным, счастьем и добродетелью. Желание блага другому оказывается таким же антропологическим свойством человека, как и желание блага самому себе.

Юм является прародителем неопозитивистской этики, так как он первым установил различие между научными суждениями, которые описывают факты, и моральными суждениями, которые выражают чувства. Раскрывая чувственную основу моральных суждений, Юм обращается к понятию симпатии, которое станет центральным у А. Смита и которое позволяет увязать социальные добродетели с инстинктивной основой поведения.

Человеку от природы свойственна «склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства, как бы они ни отличались от наших, хотя бы они были даже противоположны последним» (81, *1*, 449). Именно эта природная особенность индивида является, согласно Юму, основанием морали. Признавая заслугу философа в том, что он подчеркивает исключительно важную, первостепенную роль эмоциональных механизмов в нравственном поведении, не следует забывать конформизма его теории: раз мораль оказывается антропологической заданностью, то необходимость в социальных изменениях отпадает.

Этика Юма содержит интересные, теоретически плодотворные моменты. Они концентрируются вокруг понятия морального чувствования, которое является чем-то средним между моральным чувством и моральной рефлексией. Развивать это моральное чувствование – значит стать на путь морального совершенствования. Юм в данном случае опирается на наследие Шефтсбери. В такой форме он ставит проблему конкретного опосредствования между эмоциональностью и рациональностью субъекта, высказывает ряд глубоких соображений о противоречивости природы человека как существа чувствующего, мыслящего и волящего. Юм вышел за круг жесткого противостояния чувствующего субъекта и рефлектирующего субъекта. Индивид, по его мнению, выявляет свои моральные возможности, становится активным общественным существом только в качестве конкретного

субъекта. Отсюда – особый акцент на третьей, опосредствующей инстанции в индивиде, которая в свою очередь придает законность и чувствам и разуму. Юм таким путем преодолевает эмпирию повседневности и ищет действительные формы перехода индивида от непосредственности бытия к родовой сущности, хотя все эти поиски происходят в узких рамках натуралистического подхода к человеку.

Юм понимает несовместимость морального мира с жесткой иерархичностью отношений между индивидами; потому он и не приемлет решений, предлагающих подчинение одного уровня мотивации и поведения другому. Юм не дает ответов, но он по крайней мере ставит проблему гармоничности общественного субъекта. При этом в некоторых случаях он скептически оценивает роль господствующих санкций, и моральная гармония тогда предстает как нечто большее, чем самообман человека или насилие над ним. Философ выходит в своей теории за горизонт ограниченного буржуазного существования.



Юм

Высокой оценки заслуживает последовательная критика Юмом религиозной этики. Важно здесь то, что философ оспаривает саму основу христианской этики, согласно которой моральное спасение достигается ценой отказа от естественных потребностей, желаний человека. Он делает исключительно важный вывод: или религия является чистой верой в заповеди Иисуса, и тогда она совпадает с автономией нравственности, или она накрепко связана с авторитарностью (внешним принуждением, угрозами и т. п.), и тогда ее существование означает огромный вред для морали, значительно больший, чем если бы ее вообще не было. Юм критически относится к официальной морали, которая держалась на религиозной санкции и была неотделима от господствующих институтов подавления.

Критический настрой не был сильной стороной этики Юма, он еще более ослабевает в «Основах моральной философии» (1769) его воспитанника и последователя, шотландского философа и политического мыслителя Адама Фергюсона (1722 – 1816). В творчестве Фергюсона особенно выпукло обнажаются слабости, присущие эмпирической этике.

Эмпиризм фетишизирует эмпирические данности, непосредственные формы мышления и поведения индивидов, что закрывает ему путь для их глубокого теоретического

объяснения. Его последним словом является единичный человек, который, раздираемый страхом и надеждой, стремится удовлетворить свои интересы в рамках наличных общественных условий.

В соответствии с традиционным для XVIII в. словоупотреблением (в английском языке оно сохранилось до настоящего времени) Фергюсон понимает под моральной философией социальную философию в целом. Исходя из натуралистической антропологии, он рассматривает экономические основы общества, теорию права, учение о государстве и в связи с этим учение о душе, проблему бытия бога и, наконец (в четвертой части своего сочинения), мораль в узком смысле слова. Фергюсон, как и вообще все сенсуалисты, начинает с того, что все сопряженное с приятным должно стать предметом желаний, а неприятного соответственно следует избегать. Однако поскольку часто из-за болезней, стихии рынка, насилия удача отворачивается от того, кто лелеял свои желания, то благоразумнее придерживаться мудрой воздержанности и расчета. Такой образ действий гарантирует счастье души, которое состоит в том, что человек больше всего имеет приятных ощущений и меньше всего страданий.

Вряд ли можно более грубо и примитивно обойтись с действительностью, чем это в данном случае демонстрирует эмпирическое мышление. Блаженство, евдемония оказываются смесью, своеобразным балансом между жизнью и смертью, удовольствием и болью, успехом и ошибками, богатством и нищетой. И вся эта «бухгалтерия» называется моральным совершенством! Фергюсон не связывает свои нормативные выводы с каким-то будущим, реформированным общественным состоянием, которое могло бы гарантировать полную, совершенную жизнь и счастье большим массам людей. Он дает субъективистскую версию эмпирической этики, в которой евдемонизм оборачивается стоицизмом. Счастье понимается в значительной мере как внутренняя ценность, которой можно наслаждаться и в несчастье.

Нищета (прямая и косвенная, материальная и духовная) связана, по мнению Фергюсона, с активной, бунтарской позицией в жизни, с недостатком покорности по отношению к наличному состоянию общества. Это несчастье – думать, будто можно получить больше, чем позволяют законные обстоятельства или чем то́, к чему призывает человека долг положения. Основа такого урезанного евдемонизма, взявшего

на себя роль утешителя в невыносимых условиях буржуазной повседневности, оказывается трансцендентной. С точки зрения Фергюсона, счастье состоит в том, чтобы постоянно представлять себе, что мы являемся членами общества, орудиями в руках бога. Так евдемонизм покидает эмпирическую основу, а нравственное совершенствование оказывается сопряженным с идеей бога.

Социально-нравственный конформизм этики Фергюсона получает продолжение у его в теоретическом отношении более плодотворного ученика – философа и экономиста Адама Смита (1723 – 1790). А. Смит полностью элиминирует из этики эгоистическое, себялюбивое начало, а тем самым и изгоняет из нее реальных индивидов своего времени. Его этика целиком строится на чувстве симпатии, а инстинкт собственной пользы оказывается в ней чужеродным элементом. Симпатия – это по сути дела социальное явление, интерпретированное философом как природный факт, свойство естественного человека. Она представляет собой сочувствие к мотивам другого человека, способность, как пишет Смит в своем основном этическом сочинении «Теория нравственных чувств» (1759), «разделять какие бы то ни было чувствования прочих людей» (66, 18). Это исходное основание служит Смиту для того, чтобы дать приукрашенное, идеологически искаженное представление о буржуазной повседневности.


Смит

Моральные чувства, согласно Смиту, становятся исходным пунктом для всеобщих правил поведения, которые вырабатываются путем общественного одобрения или неодобрения определенных норм. Так, людям вполне естественно взять себе за общее правило избегать всех тех действий, которые могут сделать индивида объектом ненависти, презрения и осуждения, возбудить в нем стыд и неприятные ощущения. Напротив, действия, получающие всеобщую похвалу, положительную оценку общественного мнения, вызывают также и наше одобрение. Таким путем возникают всеобщие правила нравственности. Трудно представить себе более откровенную апологию существующих нравов. При таком подходе всякая теория, собственно, становится излишней.

Этика Смита не ограничивается, конечно, теоретической санкцией банальностей повседневного буржуазного сознания. Она содержит также ряд плодотворных, глубоких моментов, которые связаны прежде всего со специфическим обоснова-

нием понятия симпатии. Смит постулирует инстинктоподобную эмоциональную нацеленность людей друг на друга, которая обусловлена их чувственной конституцией и потому одинаково присуща всем. Они, по определению, не могут быть равнодушны друг к другу. Прежде чем они станут законченными эгоистическими субъектами, чувства направляют их к гармонии и равенству. Это был шаг вперед по сравнению с эгоизмом и изолированностью души в ее рационалистической интерпретации. Но не только. Здесь намечается также выход за натуралистические рамки сенсуализма, что сближает Смита с Ж. Ж. Руссо. Ведь изначальность симпатии как некоей определенности эмоционального мира индивидов означает, что человеческая чувственность может развиваться в форме совместной культуры. Такое понимание, если и не развернуто Смитом, то по крайней мере заключено в его этическом принципе.

В этом свете Смит делает ряд тонких психологических наблюдений, которые придают блеск его сочинению «Теория нравственных чувств». Прежде всего заметим: сам принцип, который сознательно кладет автор в основу своего произведения, – соединение этики с психологией – был важным завоеванием теории морали Нового времени. Не останавливаясь специально на психологических нюансах, демонстрирующих общественную природу симпатии, укажем лишь на одну, с нашей точки зрения самую плодотворную, идею Смита, согласно которой каждый индивид должен отразить себя в другом человеке, чтобы понять свою реальную сущность. Или, говоря по-другому, человек конституирует себя только в процессе опредмечивания, являющегося сугубо общественным актом. Предметной сущностью для человека является другой человек. Этим тезисом уже намечается переход от натуралистического материализма к антропологическому. Впоследствии мы увидим, как Фейербах развернет встречающуюся у Смита мысль в целую концепцию и скажет, что «я» становится «я» только через отношение к «ты». К. Маркс соотнесет глубокую мысль Смита об отражении одного человека в другом со стоимостными отношениями, в ходе которых тело одного товара становится зеркалом другого товара: «Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку» (1, *23*, 62).

Фактически Смит, как и в целом домарксистская социология, исходит из изолированного индивида, приписывая

ему сочувствие, которое вводит его в мир социальных связей. Такой способ обоснования социального человека лишь отражает социальный атомизм буржуазного общества. Смит ошибочно, но вполне в духе просветительской идеологии сводит изоляцию и надстраивающиеся над ней связи индивидов к естественно данным свойствам и отношениям, хотя абстрактный индивид сам в действительности является продуктом исторического развития. Это было многозначительным и на определенном этапе истории этики весьма плодотворным заблуждением буржуазных теоретиков, которые рассматривали общественную сущность человека, говоря словами К. Маркса, как «абстракт, присущий отдельному индивиду» (1, *3*, 3).

Смит лишь отдаленно подходит к пониманию общественной сущности человека. В целом же доминирующей фигурой у него остается эгоистический субъект, являющийся носителем естественных влечений, чувств и идей. Поэтому действительное научное открытие Смита, показывающее конкретно-общественный характер природы человека, осуществляется им в неадекватной форме или в виде невольных признаний, от которых сам же автор тотчас отказывается. Разве не об этом свидетельствует, например, повторное обоснование чувства симпатии как разновидности самоощущения. Смит полагает, что сочувствие только усиливается, если мы живо представим себе, что сами переживаем ту боль и страдания, свидетелями которых мы оказались. Этот ужас породит в нас сочувствие. Аналогичным образом в случае радости мы должны примерить ее к себе, чтобы суметь разделить ее с другими. Совершенно ясно, что цементирующей основой сенсуалистической этики здесь является непосредственный эгоизм.

Вообще этика Смита сильна не крупными теоретическими обобщениями или мощным идеологическим зарядом. Ее оригинальность – в тонкости психологического анализа, достоверности деталей. Смит дает индивидуально-психологическую проекцию процесса раздвоения человека между противоречивыми интересами, эгоистическими нравами и альтруистическими нормами; он смотрит на этот процесс как бы изнутри, глазами самого субъекта. Субъект действует соответственно собственным интересам. Из действий складывается личность. Субъект наблюдает себя одновременно со стороны, фиксируя различия между его собственным *Я* и полем социальных отношений. Возникает «внутренний че-

ловек». Мы, оставаясь действующими субъектами, становимся «сторонними зрителями» самих себя. Обнаруживается, что действия, обычно относимые к себялюбивым, не являются таковыми. В этом неизбежном, неустранимом конфликте между поведением, которое склонно к заблуждениям, и рефлексией, которая «разоблачает» поведение, и существует моральная личность. Точка зрения субъекта окрашивает все наши представления о действительных отношениях тем, что благодаря самолюбию все кажется преувеличенным и искаженным.

Этот противоречивый образ морального субъекта, который находится в вечной борьбе с самим собой, свидетельствовал о глубоком понимании Смитом нравственной ситуации классового общества. Формально говоря, нового здесь почти ничего нет. Тема раздвоения человека на внутреннего и внешнего, тонко рассмотренная в связи с этим проблема совести и многое другое были важным предметом обсуждения всей истории этики, в особенности средневековой. Заслуга Смита состоит в том, что он рассмотрел эту проблематику вне религиозной трансцендентности, включил в рамки сенсуалистической психологии и тем самым сделал огромный шаг к тому, чтобы осмыслить ее как общественно-исторический феномен.

4. КРИТИЧЕСКАЯ ЛИНИЯ: МАНДЕВИЛЬ И ГЕЛЬВЕЦИЙ

Вторая ветвь сенсуалистической этики продолжает критическую линию материализма Т. Гоббса в условиях уже довольно развитых буржуазных отношений Англии XVIII столетия. Первым ее представителем, отличавшимся теоретической последовательностью и смелостью сатирических разоблачений, был философ и врач Бернард Мандевиль (1670 – 1733). Его небольшое сатирическое произведение «Басня о пчелах» появилось в 1705 г. в виде брошюры, оно издавалось еще трижды при жизни автора и, дополненное полемическими комментариями, приложениями, в частности очерком «Исследование о происхождении моральной добродетели», стало цельным произведением, дающим острый критический анализ буржуазного общества. К. Маркс, обращавшийся в своем творчестве к сатирическим темам Мандевиля, высоко чтил этого мыслителя, полагая, что он был «бесконечно смелее и честнее проникнутых филистерским

духом апологетов буржуазного общества» (1, *26(1)*, 395).

Социальное поведение, согласно Мандевилю, основано на себялюбии. Моральные добродетели могут быть только измененными формами себялюбия. Себялюбие, которое понимается вполне в духе Гоббса как разгул эгоизма, является мощнейшим мотивом, движущей силой поступков, подлинным базисом всего современного общества. Капиталистическое общество берется им в неприкрытой противоречивости. Именно этим сильна его этика. Конечно, к началу XVIII в. нельзя было полностью охватить совокупность антагонизмов капиталистического общества. Но тем выше заслуга Мандевиля, который дал моральный образ этих антагонизмов, подготовив тем самым их последующее юридическое, политическое и экономическое осмысление. Философ ясно сознает, что его этическая теория является научным анализом и разоблачением ложных представлений буржуазного общества о самом себе.

Понятие себялюбия, составляющее основную тему произведения Мандевиля, есть не что иное, как самосохранение, борьба индивида за жизненные средства, борьба против препятствий природы и противостоящих ему интересов других людей. Об идее солидарности, которая неизбежна уже в процессе простой кооперации труда, об общественных формах, закрепляющих эту солидарность, Мандевиль вообще не упоминает. Он классически последователен и стремление человека к самосохранению связывает только с себялюбием, с его способностью ставить себя и свои интересы безусловно выше личности и интересов других людей. Себялюбие создает общую атмосферу тщеславия, которое цементирует общество. Каждый стремится к тому, чтобы заслужить признание всех остальных. Это моральное отношение ему как социальному существу необходимо словно воздух, еда или питье. Возникновение отношений в обществе и их структуру Мандевиль выводит из несомненного натуралистически-материалистического принципа. Потребность индивида в признании других людей порождает моральное притворство и условности моральной жизни, в которые включен человек и которые Мандевиль без устали разоблачает как скрытый эгоизм, противоестественную смесь эгоизма и его отрицания. Предоставим слово самому Мандевилю: «Самый ничтожный человек считает себя величайшей драгоценностью, которой нет цены, а самое большое желание честолюбивого человека состоит в том, чтобы весь мир разделял его мнение относи-

тельно его собственной ценности, так что самая неутолимая жажда славы, которой всегда вдохновлялся герой, представляла собой лишь ничем не сдерживаемое тщеславие, стремление полностью завладеть уважением и восхищением других как в будущие века, так и в его время, и ничего больше; но то ожидаемое великое вознаграждение, ради которого самые возвышенные умы с таким рвением жертвовали своим покоем, здоровьем, чувственными удовольствиями и самими собой без остатка, оказывалось не чем иным, как призрачным счастьем, мыльным пузырем, исчезнувшим без следа...» (48, 73 – 74). И еще: «Стыдясь многочисленных слабостей, которые они ощущают внутри себя, все люди стремятся спрятать себя, свою уродливую наготу друг от друга, и, прикрывая истинные мотивы своих душ благовидным плащом общительности и заботы об общем благе, они надеются скрыть свои грязные помыслы и уродство своих желаний, в то время как внутри их, и они об этом знают, таится любовь к дорогому их [сердцу] вожделению и бесстыдная неспособность идти по трудному, неровному пути добродетели» (48, 216).

Мандевиль выводит все пороки эгоизма из деятельности, направленной на самосохранение человека, как ее необходимые и исторически прогрессивные следствия. В ранних обществах эгоизм был не развит, потому что неразвитыми были производительные силы человека. Остроумный, сколь и глубокий, стих мыслителя гласит:

> Одна добродетель не может сделать народы процветающими;
> Кто хотел бы возродить золотой век,
> Должны быть готовы не только стать честными,
> Но и питаться желудями».
>
> (48, 63)

Расцвет всех эгоистических страстей и желаний является сопутствующим фактом и подлинным двигателем успехов индустрии и торговли. Этим обобщением Мандевиль лишь фиксирует реальное состояние дел в буржуазном обществе. И вообще в своей моральной теории он стремится к тому, чтобы изображать людей не такими, какими они должны быть, а такими, каковы они на самом деле.

Стремление к самосохранению реализуется, согласно Мандевилю, в труде человека, который он именует трудом по удовлетворению потребностей. Социальная природа человека покоится на двух факторах: огромном числе потребно-

стей и всевозрастающих препятствиях, которые стоят на пути к их удовлетворению. Вообще, как полагает Мандевиль, воспроизводство материальных потребностей было в истории на первом месте. Для производства и потребности нет границ, в этот процесс включена и история морали. Из этих рассуждений Мандевиля становится ясным, что критический сенсуализм в этике был фактически предысторией материалистического понимания истории. Моральные отношения и формы морального сознания зависят от основы структуры общества, воспроизводства материальных потребностей. И Мандевиль это понимает. Его ограниченность лишь в том, что он принимает формы жизни буржуазного общества за самые совершенные, абсолютные. Основная мысль Мандевиля, что общественные выгоды складываются из частных пороков, является как раз идеализацией буржуазной формы общественных связей между людьми.

Пожалуй, самой глубокой идеей морального учения Мандевиля, его величайшей исторической заслугой является рассмотрение официальной морали альтруизма, противостоящей реальному себялюбию индивидов как необходимой иллюзии общественной жизни. Совершенно трезво и точно связывает он насильственный характер буржуазного общества с эгоизмом частных собственников. Его произведение полно детальных наблюдений относительно того разлагающего влияния на массы, которое оказывает индустриальное развитие капитализма. Государство как раз представляет собой насильственный порядок, призванный подавлять асоциальные следствия эгоизма. Практика эгоизма для того, чтобы прикрыть свои насильственные последствия, прибегает к духу всеобщего лицемерия и притворства, подобно тому как участники торговых операций вынуждены для успеха своей коммерции прибегать ко лжи. В буржуазном обществе подлость субъекта принимает общепризнанные формы. (Мандевиль показывает это в блестящей сатире на торговлю и брак. Французский социалист-утопист Ш. Фурье повторит это через 100 лет.)

Мораль в ее официально-лживой форме также вписана в игру эгоистических интересов. За фразами о всеобщем благе, считает Мандевиль, также скрыт определенный эгоистический интерес, прежде всего интерес власть имущих. «...Моральные добродетели, – пишет он, – суть плоды политики, которые лесть породила из гордости» (48, 71). И еще более категорично в другом месте: «...первые начатки мора-

ли, введенные искусными политиками для того, чтобы сделать людей полезными друг другу, а также послушными, были изобретены главным образом с той целью, чтобы честолюбцы могли извлекать для себя большие выгоды и управлять огромным количеством людей с большей легкостью и безопасностью» (48, 69). Никогда раньше мораль не рассматривалась как прикрытие для тщеславия эгоистического субъекта, необходимая иллюзия буржуазного общества, никогда с такой остротой не подчеркивалась ее идеологическая служебная роль по отношению к господствующей власти. Все это заслуга Мандевиля, и, надо признаться, она еще в полной мере не оценена современной этической теорией, хотя совершенно ясно, что марксистская критика морального отчуждения является прямым продолжением социально-нравственного критицизма Мандевиля.

Мандевиль последователен и в теоретических позициях, и в социальных настроениях. «Басня о пчелах» является критикой не только буржуазной реальности, но и этических теорий, которые заимствовали иллюзии морального сознания и ориентировались на гармонические модели нравственной личности. Прежде всего, конечно, это относится к теологической этике. Большое внимание уделяет он также критике платонизирующего идеализма Шефтсбери, против которого направлено одно из приложений к «Басне о пчелах» – «Исследование о природе общества». Кроме того, он разоблачает также псевдогероизм стоицизма, этику рационализма и плебействующий кинизм. Общий полемический пафос Мандевиля ясно обнаруживается на примере отношения к Шефтсбери. Ошибку последнего он видит прежде всего в том, что моральные ценности понимаются Шефтсбери как некая объективно существующая, фиксированная субстанция. Человек от природы, полагает Мандевиль, не обладает изначальными моральными качествами (благожелательностью, мужеством и т. д.). Моральные формы поведения являются следствием социальных отношений. Они имеют общественное происхождение. Мандевиль, как и Гоббс, видит в морали не фиксированные качества, а определенное отношение, связь людей и на этой основе дает довольно реалистическое представление о «деятельной стороне» субъекта.

Французский философ-материалист Клод Адриан Гельвеций (1715 – 1771) – продолжатель мандевилевской теории себялюбия на французской почве. Когда в своем произведении «Об уме» (1758) он провозгласил этот радикальный принцип

общественной теории, то вызвал огромное недоумение даже у своих просвещенных друзей. «Следует смелой рукой разбить талисман тупости, с которым связано могущество этих злых гениев, раскрыть народам истинные принципы нравственности; следует внушить им, что так как их невольно влечет к счастью – истинному или мнимому, то удовольствие и страдание суть единственные двигатели духовного мира и что самолюбие есть единственное основание, на котором можно построить фундамент полезной нравственности» (24, *1*, 311).

Произведение Гельвеция, не понятое единомышленниками, вызвало настоящую бурю литературной вражды и репрессий со стороны идеологов феодального режима – и все из-за последовательно материалистической позиции в понимании человека. В одном пункте Гельвеций идет дальше мандевилевского понятия человека как суммы абстрактных эгоистических интересов. Человек, по мнению Гельвеция, есть ощущающее материальное существо, а способность ощущения – свойство материи вообще. Это, конечно, было неприемлемо для теологии, но вполне соответствовало атеизму Гельвеция. Наибольший теоретический интерес в этике Гельвеция вызывает то, в какой мере ему удалось понятие ощущения наполнить социальным содержанием, возвысить до уровня исторического принципа.


Гельвеций

У Гельвеция мы видим интересный поворот мысли: он рассматривает способность к ощущению как эмоциональность, а эту последнюю – как продуктивную страсть, приобретающую самоцельное значение. Философ часто повторяет, что ощущения человека существуют лишь для него самого, а по отношению к другим он равнодушен. Здесь расставлены иные акценты, чем в английском Просвещении, где упор делается на холодно-торгашеское понятие интереса. Эгоисту, образ которого мы находим у Гоббса и Мандевиля, сознание собственной выгоды тогда только доставляет радость, когда оно дополняется созерцанием несчастий другого. У Гельвеция же себялюбие приобретает французский блеск и предстает как культура чувствования и наслаждения, прежде всего наслаждения жизнью. Понятие ощущающего субъекта у Гельвеция в значительной степени является эстетическим. Дневники юного Гельвеция показывают, что он был далек от характерного для английского утилитаризма

холодного расчета удовольствий и неудовольствий, – расчета, который сопряжен со страхом потерять, нарушить общее положительное сальдо чувств; у него больше речь идет о непосредственных жизненных удовольствиях, радости красоты, любовной страсти. Этике Гельвеция, как и его личности, не был чужд аристократический культ наслаждения, но он не является доминирующим и переходит в возвышенное утверждение равенства людей в их стремлении и в их способности к любви и наслаждению.

Принцип ощущения разворачивается у Гельвеция в подлинно антропологическую тему там, где он истолковывает его как творческую страсть человека. Это лучшие и действительно вдохновенные страницы его творчества. «В нравственном мире страсти имеют то же значение, какое имеет движение в мире физическом; движение создает, уничтожает, сохраняет, оживляет все, без него все было бы мертво; страсти оживляют все в мире нравственном» (24, *1*, 358).

Это – великая тема, с блеском развитая Бруно, пробивавшаяся сквозь рационалистическую мудрость Спинозы, заполнившая творчество Руссо. Здесь в сущности речь идет о единстве мира и субъекта, которое в значительной мере реализуется через посредствующую роль эстетики. Для эстетики с давних пор страстный человек есть гений, который не следует правилам, а сам создает их. Гельвеций видит различие между людьми привычного благоразумия и теми, кто движим великими страстями, способен на выдающиеся достижения. Страстный человек – великое явление истории, он видит дальше обычных людей, за спокойной поверхностью распознает невидимое движение, чувствует крах, когда все еще любуются победными венками; в настоящем он сеет семена будущих событий, ибо сама книга будущего открыта только для человека страсти и славы.

В главе «О происхождении страстей» Гельвеций дает новый поворот традиционной постановки вопроса: от творчества в области культуры и политики переходит к труду. Удовлетворяя наши первые потребности, пишет он, мы создаем новые желания и на этой основе уже «искусственные страсти». И почти в духе исторического материализма он замечает, что этот генезис субъекта есть в то же время развитие его способностей ощущения. В отдельных случаях возникновение страстей как продуктов культуры Гельвеций ставит в связь с развитием крупных форм производства (охотой, скотоводством, земледелием). Он показывает, как

в процессе перехода естественного индивида в цивилизованного человека обогащается эмоциональный мир личности: ощущения удовольствия и боли переходят в себялюбие, себялюбие – в страсти, страсти – в социальные добродетели и пороки.

Здесь, где мы ограничиваемся общим очерком истории этики, мы не будем специально останавливаться на страстях, которым Гельвеций уделял достаточно внимания – скупости, честолюбии, гордости, дружбе и др. Следует лишь заметить, что он в своих рассуждениях, в особенности когда речь идет о дружбе и любви, выходит за рамки рафинированной учености и салонных диспутов, высказывая нечто значительно более серьезное. Способность к ощущениям предстает как принцип уважения к человеку и его чувственной жизни, понимается как моральная ответственность, критерий свободы, которая в свою очередь состоит в бесконечном расцвете сил. Апофеоз чувствующего, охваченного творческими страстями человека обозначал совершенно иной, значительно более широкий горизонт эмансипации человека, чем Декартово подчинение эмоций строгому порядку разума. И какой прогресс в этической теории по сравнению с тем ужасом, какой вызывал у этиков предшествующего столетия хаос человеческих страстей! Сенсуалистическая этика французского Просвещения XVIII в. означала важный шаг на пути познания сущности человека, и шаг этот состоял в раскрытии его противоречивой, общественно обусловленной чувственности. Ее гуманистический, социально-освободительный подтекст вполне очевиден. «Не требуется большой остроты ума, – пишет К. Маркс, – чтобы усмотреть необходимую связь между учением материализма о прирожденной склонности людей к добру и равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. – и коммунизмом и социализмом. Если человек черпает все свои знания, ощущения и пр. из чувственного мира и опыта, получаемого от этого мира, то надо, стало быть, так устроить окружающий мир, чтобы человек в нем познавал и усваивал истинно человеческое, чтобы он познавал себя как человека. Если правильно понятый интерес составляет принцип всей морали, то надо, стало быть, стремиться к тому, чтобы частный интерес отдельного человека совпадал с общечеловеческими интересами... Если характер человека создается обстоятельствами,

то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными. Если человек по природе своей общественное существо, то он, стало быть, только в обществе может развить свою истинную природу, и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества» (1, *2*, 145 – 146).

В чем же состоит критическое острие материалистической этики Гельвеция, стоящей на точке зрения чувствующего себялюбивого субъекта? Прежде всего в том, что она лишает моральной санкции наличную социальную иерархию и господствующие идеологические схемы. И государство, и церковь, и сословные преимущества, и религиозно-аристократическая идеология – все лишается святости, подлежит отрицанию, ибо противоречит равенству людей как чувствующих существ. Аристократический принцип наслаждения, рассматриваемый в качестве единственного и абсолютного критерия поведения, переходит в противоположность, становится у Гельвеция своеобразной формой утверждения человеческого равенства. Замечательно то, что наряду с природной средой мир общественных форм и институтов также рассматривается в качестве источника чувственных впечатлений человека.

Старая противоположность «фюсиса» и «номоса», сыгравшая, как мы видели, огромную роль в истории этики, легко отбрасывается. Люди живут в мире произвольных и деформированных институтов и мнений. Наконец, пришла пора избавиться от долго тяготевших над человеческими поколениями ложных идей о морали, праве, политике и, исходя из естественного, чувствующего себялюбивого человека, создать правильный порядок и правильные идеи. Эти революционные выводы Гельвеций делает из морального конвенционализма, который столь глубоко был в свое время обоснован Гоббсом. Суждения о добре и зле, добродетелях и пороках суть только привычки и соглашения. Они не имеют объективных аналогов. Гельвеций решительно критикует Платона, хотя и не может дать позитивного ответа на вопрос, как связаны понятия добродетели и исторически существующие нравы. Откуда проистекают нравы? От законов. Откуда законы? От моральных представлений законодателя. Гельвеций блестящ даже там, где он поверхностен. И не доказывает ли он, что честный писатель всегда возымеет действие, если только он не скучен?! Моральные понятия как человеческие установления подвержены суду крити-

ческого мышления и должны быть изменены в соответствии с новыми убеждениями. Как ни шатки аргументы этического конвенционализма, он подготавливал историческое понимание морали и историческое понимание активного субъекта.

Гельвеций не останавливается на точке зрения изолированного чувствующего индивида; его этика личности органично переходит в социальную этику. Так как ощущения человека, его моральное самочувствие зависят от получаемых им извне впечатлений, то логично поставить вопрос: каким должно быть общество, соответствующее естественным моральным принципам? Так в рамках сенсуалистической этики встает центральная нравственная проблема соответствия индивидуальных и всеобщих интересов, личного и общественного счастья. Совершенно ясно, что французские просветители как теоретики предреволюционной эпохи – в отличие от английского Просвещения, развившегося после компромисса 1688 г., – рассматривали соответствие частных интересов и общества в перспективе глубоких общественных преобразований – устранения феодализма. Послереволюционное английское Просвещение уже в силу своей исторической позиции склонялось к стоически окрашенному решению вопроса, которое примиряло индивида с не устраивавшими его общественными отношениями.

Французский сенсуализм, напротив, выдвигает программу гармонизации эгоистических и всеобщих интересов на основе коренного обновления общественных структур. В натуралистическую этику тем самым проникает пафос общественной добродетели, всеобщего блага, которое является также высшей моральной заповедью. Добродетель понимается как всеобщий интерес, противостоящий индивидуальному злу. Для Гоббса и Мандевиля естественность человека состояла в его эгоизме, этим все исчерпывалось. Французский сенсуализм понимает природность шире, разум, а вместе с ним и добродетель тоже природны. Логика рассуждений при этом следующая: поскольку природа человека, хотя в отдельных людях она выражена различно, всегда одна и та же, то одинаковыми и неизменными должны быть также основные правила поведения, и они должны всегда направляться разумом, который основан на опыте. Раз у людей одна природа, то должна быть и одна мораль. Мораль есть дело привычки, а привычка к добродетели – следствие поведения, направляемого разумом. Каким же образом разум получает естественную власть над человеком, стано-

вится желанным союзником чувств? Путем воспитания и законодательства, отвечает Гельвеций.

Эта триада «естественная мораль – разум – законы» является общей, постоянно повторяющейся темой у Вольтера, Дидро, Гольбаха, Гельвеция, Руссо, несмотря на все их философские и политические разногласия. Включение разума в этическую теорию было возвращением к картезианской традиции. Теоретическая уязвимость сенсуалистической этики состоит в том, что в ней незаметно происходит подмена критерия нравственной оценки – наряду с опытом появляется разум, наряду с чувственностью как основой морали – рациональность воли, наряду с себялюбием – общественное благо.

С этим противоречием двух принципов столкнулся, конечно, и Гельвеций. При всех достоинствах теории о чувственно-конкретной, эмоциональной личности для сенсуалистической теории встают особого рода трудности, связанные с выведением всеобщего, или общественного, интереса из себялюбия. Как из себялюбивых «атомов» можно абстрагировать безличный, всеобщий интерес, причем такой всеобщий интерес, который гармонировал бы с эгоизмом, а не противостоял ему? «Итак, счастье или несчастье народа зависит, повидимому, исключительно от соответствия или несоответствия интересов частных лиц с интересами общественными...» (24, *1*, 255).

Связующим звеном между эгоизмом индивидов и общественной пользой является понятие правильно понятого личного интереса, которое встречается у многих просветителей и имеет для сенсуалистической этики, политики, теории права существенное значение. В этом понятии в рамках и на основе эмпирических предпосылок выражается то содержание, которое в традиции классической буржуазной философии было связано с разумом, – надындивидуальность и всеобщность общественного интереса.

Сенсуалистическая этика, поскольку она до конца верна себе, рассматривает всеобщий интерес как нечто внешнее по отношению к изолированному индивиду. В этом смысле Мандевиль отличается завидной теоретической последовательностью: для него всеобщее благо является суммой пороков единичных себялюбивых индивидов, частных собственников. Он просто выразил естественный для буржуазного общества ход вещей. Другие теоретики не могли встать на точку зрения реального эгоистического хаоса, считая это ци-

низмом, и на разный манер приукрашивали действительность. Гельвеций в этом случае укрылся за верой в цивилизаторскую роль государства, вообще свойственную просветителям. Он разделяет общество на две группы людей: простых эгоистичных индивидов и великих мужей (главным образом государственных деятелей), способных подняться над личным интересом. Эта вторая группа «избранных» как раз воплощает правильно понятый личный интерес, т. е. такой интерес, который уже не является эгоистическим, даже не является личным, а становится интересом других, всеобщим интересом. Борясь против феодального аристократизма, Гельвеций встал на позицию морального аристократизма. Исходный сенсуалистический принцип оказался подорванным фетишистской верой в очищающую роль государства и власти. Натуралистическая этика пришла в противоречие сама с собой, ибо она не смогла провести принцип счастья без допущения предпосылок, которые отрицают этот принцип. Свобода, которая мыслилась первоначально как самораскрытие человеческой чувственности, предстает в качестве результата политической дрессуры: «Искусство наездника заключается в знании всего того, что́ он может заставить выполнить дрессируемое им животное, а искусство министра – в знании всего того, что́ он может заставить выполнить управляемые им народы» (24, *2*, 13).

Это уже позиция, которая очень далека от этической апологии человеческой чувственности. В целом Гельвецию-философу, который был столь же полон энтузиазма, сколь и лишен систематичности, решение этого противоречия между особыми интересами буржуа и всеобщим интересом дается легко. С чистой совестью он указывает на профессиональное прилежание и законность, на свободу занятий, слова, свободу личности, видя в этом выход из трудностей. Он ничуть не мучается тем фактом, что понятие счастья оказывается вытесненным буржуазным конституционным государством. Более того, он даже допускает антисенсуалистические утверждения наподобие того, что наука о человеке есть часть науки о правительстве. Этот теоретический эклектизм Гельвеция был выражением его веры в грядущие социальные преобразования, отражением оптимизма восходящего класса крупной буржуазии. Он отступал от логики, чтобы остаться верным истории. Но, увы, это невозможно: такой альтернативы – или верность теории, или верность жизни – не существует. Установившийся буржуазный порядок разрушил со-

циальные иллюзии Гельвеция и помимо всего прочего доказал истину, что то, что не сходится в теории, не сходится и в жизни. Счастье и буржуазное государство друг с другом несовместимы!

Натуралистический сенсуализм XVIII в. по сути дела интересуется тем же вопросом о разумности человеческого бытия, что и рационалистическая этика XVII в. Но если в ответе на него рационалистически мыслящие философы проявляли чрезвычайную скромность (всеобщий разум у Декарта стоически противостоит хаосу страстей, у Гоббса утверждает себя как репрессивная сила, у Спинозы отождествляется с познавательным отношением к миру), что свидетельствовало об их глубоко критическом отношении к социальной действительности – не только к феодальным порядкам, но и к нарождающимся буржуазным нравам, то представители этического сенсуализма, напротив, отличались ярко выраженным благодушием, были склонны идеализировать буржуазные формы общественных отношений.

Глава V

ПАНТЕИСТИЧЕСКИЙ ЕВДЕМОНИЗМ



Крайности рационализма и натуралистического сенсуализма в этике пытается снять пантеистический евдемонизм. Он возникает в рамках сенсуализма, является его разновидностью, но при этом сама человеческая чувственность наполняется в этике пантеизма альтруистическим содержанием. Индивид как бы с самого начала оказывается родовым существом. Пантеистический евдемонизм связывает моральность человека с божественной сущностью природы и на этой основе пытается обосновать единство индивида и рода, чувств и разума, склонностей и долга. Рассмотренный в плане исторической детерминации, он является выражением социальных иллюзий и ожиданий, своеобразной тоски по нравственной гармонии, которая присуща, конечно, всем классам, но прежде всего мелкобуржуазным слоям. Пантеистический евдемонизм может приобрести различные социально-исторические акценты, он может, как, например, в случае Шефтсбери, стать своеобразной формой благодушного дополнения к эгоистическим нравам общества, но может также, как, например, в случае Руссо, нести в себе сильный социально-критический заряд.

1. ШЕФТСБЕРИ

Отмеченная влиянием кембриджского платонизма и Джордано Бруно пантеистическая теория Антони Эшли Купера Шефтсбери (1671 – 1713) рассматривает природу как гармонический духовно-вещественный синтез и целостный порядок, а в добродетели видит любовь к порядку, красоту соразмерности. Этика Шефтсбери теснейшим образом переплетена с эстетикой и вместе с последней служит основой его философского мировоззрения, восхищенно-оптимистической «кос-

модицеи», о чем свидетельствует основное философско-этико-эстетическое произведение Шефтсбери «Моралисты» (1709; первоначально, в 1705 г., вышло под названием «Общественный энтузиаст»).

При всех преимуществах подхода к понятию природы в механистическом материализме XVII столетия, благодаря чему оказалось возможным обоснование нетелеологической каузальности нового естествознания, освобождение онтологического понимания бытия от ценностной заданности и т. д., механистическая теория все же оказывается перед некоторыми явными трудностями, самая серьезная из которых состояла в невозможности распространения общего понятия природы на человеческую природу. Человек и природа остаются разъединенными. Понимание природы как рационально однообразной космической системы рычагов при своем распространении на телесную машину субъекта приобретает характер, враждебный разумной душе. Благодаря своим страстям человек как природное существо ставит под вопрос человека как разумную субстанцию. Автономия разума обнаруживается в том, что он порабощает конкретную природность человека и воспроизводит разделенность между естественным процессом и деятельным духом. Материя входит в субъекта в качестве чужеродного тела. Диалектика деятельности как единство опредмечивания субъекта и присвоения природы выступает в механистическом материализме XVII столетия как рационалистическое распредмечивание субъекта и как низведение природы до уровня проекции арифметики и геометрии. В отношении других форм опредмечивания, в частности моральной, это вело к таким теоретическим несообразностям, которые, собственно, и вызвали пантеистическую критику (типичный пример такой несообразности – Декартово понимание нравственной культуры как дрессуры, наподобие того как дрессируют легавых собак).

Пантеизм стремится освободить мировоззрение от теологической трансценденции, и если признает существование провидения, то только «на основе того порядка, который мы видим в вещах настоящей жизни» (76, 136). Но он при этом не впадает в механистическое истолкование мира. «Что иное делают ваши натуралисты из мира, если не простую машину?» – сокрушается Шефтсбери (76, 172). Он истолковывает материю пантеистически, как духовно-материальное органически живое целое, имеющее следующие признаки: тоталь-

ность (внутреннюю целостность), раскрываемую как единство противоположностей, симметрию всех форм бытия, в том числе их объективную природную красоту, наконец, единство человека и природы. Шефтсбери развертывает эстетический пантеизм, который противостоит «точечному» математическому обоснованию понятия природы, традиции механики. В своей первооснове вопрос о сущности природы – это вопрос не о внешней природе, а о природе человека. Человек Шефтсбери – это эстетически чувствующий человек. Субъекта возвышает над сферой обыденного сознания и включает в рамки собственно отношения природы и человека не математическое моделирование мира явлений, а энтузиазм, восхищающийся естественной красотой и воссоздающий ее. Не считающий, а эстетически созерцающий субъект является контрагентом природы. Шефтсбери смотрит на природу с точки зрения эстетически деятельного субъекта, для которого характерен высокий уровень гармонии внутренних сил. Творческая жизнь является гармоническим единством чувств и разума, а не принудительной иерархической структурой. Формы деятельности (наука, искусство, моральность) представляют собой целостную совокупность производительных возможностей человека. Такое понимание деятельности ведет Шефтсбери к диалектическому представлению о природе. Каждая вещь является частью целого, которое как нечто качественное находится по ту сторону суммирующего рассудка. Тотальность природы – включая человеческую природу – мы, по мнению Шефтсбери, охватываем в эстетическом чувстве порядка. «Ясным внутренним ощущением» воспринимаем мы заключенный в вещах порядок, «единство строения»; сами вещи при этом выступают как «части, составляющие единое Целое». Этот эстетически-образный характер бытия Шефтсбери находит в дереве, животном, здании, мелодии или в любой музыкальной пьесе (см. 76, 141). Эстетический пантеизм мыслит природу и человека связанными друг с другом прямо, без опосредствующей роли трансцендентного принципа.



Шефтсбери

Моральное добро у Шефтсбери полностью включается в эстетическое понятие природы. Оно представляет собой созданную человеком общественную форму порядка и пропорции. Мораль становится внутренним, социально-практическим воспроизводством эстетики мира. Плохое есть эгоисти-

ческое искажение или разрушение социальной симметрии. Такое разрушение с точки зрения этики эстетического пантеизма обусловливается также авторитарностью общественных порядков. Из-за ложного авторитета, фальшивого принципа чести, фальшивой религии и предрассудков, говорит Шефтсбери, человек совершает вначале отдельные аморальные поступки, в конце же он получает подлости всех видов, от одной только мысли о которых его, может быть, бросит в дрожь. Этика и эстетика Шефтсбери обусловливают друг друга: прекрасное есть добро и добро есть красота неотчужденной деятельности. Моральный характер прекрасного Шефтсбери понимает не в смысле морализирующей просветительской эстетики. Исходным пунктом для Шефтсбери является греческий идеал калокагатийного* человека с упором на объективную природную красоту, раскрывающуюся в человеческом действии как моральное добро. Именно в этом направлении шло влияние Шефтсбери на объективно-идеалистическую эстетику И. Г. Гердера, И. В. Гёте, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля. Эстетический характер добра становится исходным пунктом критики и наличного авторитарного общества, мира торгашеских интересов эгоистического индивида, конфронтации с «хитрыми лицемерами нашего века» (76, 245). Тот факт, что мораль выводится из природного эстетического закона симметрии, предохраняет морального субъекта от деградирования в буржуазную повседневность и одновременно от традиционно-религиозного выхода за эту повседневность. Так в эстетическом пантеизме складывается посюсторонняя этика освобожденного творческого индивида, этика без теологической трансценденции и без самообуздания, основанного на требованиях разума. Устранение бога и бездушного разума как возвышающихся над конкретным индивидом инстанций подразумевает преобразование общественных отношений в направлении реального равенства. Таким образом, пантеистическая этика Шефтсбери ставит моральную проблематику как вопрос о социальных отношениях людей, а не как поиск готовых добродетелей и законов долга.

Моральный мир Шефтсбери характеризовал как специфическое продолжение закона великой природы. Постижение и осуществление естественной телеологии, говорит Шефтсбери, дает нам «моральную архитектонику», «внутренний

* От древнегреч. kalos – прекрасный и agathos – хороший.

строй» нравственного поведения, который настолько тонко организован, что одно-единственное чувство, вышедшее из своих берегов, способно породить неисправимые и пагубные деформации. Моральность личности понимается как благородная пропорция, прекрасный порядок, в котором нет господствующих и порабощенных, подчиненных частей.

Включение моральных ценностей в природные отношения ориентирует человека на посюстороннюю жизнь и по сравнению с религиозной этикой повышает его ответственность, ибо от самого человека как сложного естественного существа зависит, сохранит он или нарушит природную симметрию. Шефтсбери очень глубоко критикует религиозное сознание. Во всех своих сочинениях он вскрывает присущую религиозному сознанию тенденцию к фанатизму, но прежде всего указывает на то, что для христианского милосердия не являются существенными «частная дружба между людьми и рвение в делах общества и всей страны...» (76, 298 – 299). Уже в юношеском своем сочинении «Исследование добродетели, или заслуг» (1699) философ задается целью рассмотреть добродетель саму по себе, вне ее зависимости от религии. Шефтсбери, принимавший идеи Пьера Бейля, идет дальше высказывания знаменитого скептика о том, что атеист также может быть моральным человеком. Эту «ересь», как и вообще наиболее острые социально-критические мысли Шефтсбери, мы встречаем в его сочинении «Sensus communis, или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа» (1709) – блистательном памфлете в пользу свободы критического мышления, в котором старый теоретико-познавательный термин стал программой критики двора, феодальной иерархии, буржуазного эгоизма; как ни был далек Шефтсбери от реальных изменений, не рассчитывая на них, он все же видел в общественном чувстве принцип обновления общества. Энтузиазм эстетического мышления должен был придать новый блеск слепому, погрязшему в частных интересах реальному миру. Шефтсбери рассматривает религиозное мышление всех христианских вероисповеданий как фиксацию повседневной ограниченности отдельного изолированного индивида. Религиозно-моральные решения опустошают его, заменяют его внутренние мотивы представлениями о внешних наградах и наказаниях. В то же время Шефтсбери видит в религиозной этике моделирование ограниченного придворного и буржуазного евдемонизма – внутреннюю систематизацию испорченности цивилизации. Точ-

кой отсчета для Шефтсбери в его антиклерикальных выводах является естественный человек в смысле некоей предрасположенности индивидов к неантагонистической общественной форме, в изображении которой уже проглядывается учитель Руссо.

Религия по сути дела рассматривается Шефтсбери как отчужденная форма морали (см. 76, 133 – 134). Кантовская постановка вопроса о резком различии внутренних (моральных) и внешних (чувственных, авторитарно-религиозных) мотивов нравственного действия также была навеяна Шефтсбери. В «Письме об энтузиазме» (1708, разделы III – V) намечается понимание христианской религии, которое ориентировано на обожествление искусства античности и включает в себя даже эпикуровское утешение по поводу того, что природа свободна от жестокости, на тот случай, если вдруг почему-то бог не существует. Но самое важное здесь – это антропологическая интерпретация религии. Вполне в античном духе человек и бог приближаются друг к другу, и в конце концов бог объявляется абсолютным выражением возвышения человеческих свойств. Вдохновение – это «божественный энтузиазм», им Платон наделил «героев, государственных мужей, поэтов, ораторов, музыкантов и даже самих философов» (76, 270). Пантеистическое преобразование трансцендентной религиозности в некую имманентную религиозность имеет прежде всего целью обозначить сферу неэгоистической деятельности индивидов, область неограниченной реализации объективно-духовного самоосуществления рода. Мы сами создаем себе бога тем, что переносим на него свои признаки. Нам следовало бы, исходя из нашей благостной природы, верить в бога мягкого, преисполненного радости, чуждого жажды мести. Богослужение есть расширение жизни человека до служения роду человеческому; самоосуществление человека в пантеистическом смысле оказывается осуществлением бога, трансцендентный абсолют становится имманентным, более конкретным и деятельным процессом.

Собственно этическая установка Шефтсбери сводится к созданию имманентной этики конкретного субъекта, которая не столько санкционирует реальный образ жизни реальных индивидов, сколько призвана вывести за его узкий горизонт. Масштабом, выводящим за границы индивидуального извращенного интереса и ложной самости, как выражается Шефтсбери, является понятие природы. Природа

осмысливается как некая социальная идиллия, к которой апеллирует род против единичности, общество против современного состояния. Рассмотрим различные моменты основной установки этики Шефтсбери.

Спектр подлежащих эмансипации человеческих потенций в пантеизме намного шире, чем в рационализме. Проблематика конкретного субъекта включает рассмотрение рационалистического понятия субъекта, но лишь как относительного шага на пути к моральной автономии. Рационализм заменяет внешний авторитет бога неподвижным великолепием разума. Но он, согласно Шефтсбери, рассматривает все-таки субъекта с одной, весьма ограниченной точки зрения. Так, Шефтсбери критикует рационалистический взгляд, будто нет ничего проще, чем познать свою собственную душу и ее основную цель. На этом основана иллюзия, согласно которой при любых перипетиях жизни можно осмыслить всю совокупность условий и результировать их в неоспоримом решении разума. «Но нашим мыслям в целом, – говорит Шефтсбери в своей работе «Солилоквия» (1710), – присущ такой темный и неясный язык, что самое трудное на свете – заставить их сказаться со всей отчетливостью» (76, 343). В человеке совершается непрерывное движение от элементарнейших потребностей через чувства до идей. «В одном только можно быть более чем уверенным, – коль скоро у нас есть Ум и мы не утратили желаний и чувств, всевозможные фантазии и капризы будут трудиться изо всех сил и, в обществе ли мы или наедине с собою, – они оттого не прервутся и не прервут своей деятельности. У них в любом случае будет поле деятельности» (76, 432).

За альтернативой «разум или чувства» в истории этики скрывался спор о перспективах человеческой эмансипации. В рационалистическом дисциплинировании субъекта Шефтсбери видел авторитарную установку, призванную уничтожить порожденные чувственным уютом препятствия. Однако успех сопутствует не наказующему мышлению, а разуму, воздействующему на аффекты дружески, с благожелательностью и любовью. Когда же удовольствия подчиняются «сухому и трезвому рассудку», возникает искусственная, или, как говорит сам Шефтсбери, «некая сложная форма» (76, 110).

Критика рационалистического понятия субъекта не толкает Шефтсбери в сторону скептицизма. «Солилоквия» не выходит за рамки сочинений о методах XVII столетия, в том

числе декартовского «Рассуждения о методе». Его содержание – это самовоспитание человека путем самонаблюдения. Для морального экзамена человек должен разделить себя на два лица. Это происходит путем рефлексии совести. Наше сознание и чувство мы отделяем от повседневного мышления, моды и предрассудков, прежде всего от непосредственной заинтересованности. В этом одиночестве духа пробуждаем мы его самоответственность. Даже самый бессовестный пройдоха, противопоставляющий подобным образом себя самому же себе, вряд ли осмелится настаивать на своих чувствах. Мы можем, говорит Шефтсбери, восхвалять и запрещать глупость, но никто не захочет в самом себе усмотреть дурака или мошенника.

К какому результату ведет метод упражнения путем разговора с самим собой – «гимнастический метод солилоквии» (76, 353), благодаря которому мы, словно в зеркале, открываем себе самих себя? Шефтсбери отличает его как от рационалистического самодовольства, так и от христианского ухода из мира. Ни интегрирующая субстанция разума, благодаря которой все вещи в душе «могут сложиться в известный порядок и установиться в известной соподчиненности» (76, 342), ни духовная робость христианского самопокаяния для него не приемлемы. Моральное ядро человека, согласно Шефтсбери, заключено в чувстве, в предшествующей суждению деятельности фантазии, настоящем энтузиазме относительно справедливого и несправедливого. Сюда относятся чувства сострадания, солидарности, уважения к другой личности – словом, склонность к роду, к целому, заложенная в нашем сердце.

Моральное чувство, как его изображает Шефтсбери, совершенно чуждо буржуазной повседневности, чувству или инстинкту так называемого себялюбия. Оно является элементарным сознанием взаимности, взаимных обязанностей, функционирующим без институционального насилия. Шефтсбери много внимания уделяет полемике с этическими принципами Гоббса и с натуралистическим сенсуализмом. Доброе дело, совершенное во имя выгоды или божественного вознаграждения, является, с его точки зрения, не более добродетельным, чем выгодная торговая сделка. Естественное чувство относительно справедливого и его противоположности вообще предшествует осознанию морали.

Нельзя, разумеется, не заметить, что моральный принцип естественного чувства у Шефтсбери оставляет без ответа

целый ряд вопросов. Это прежде всего относится к исторически точному истолкованию «моральной симметрии» или «моральной архитектоники». Шефтсбери и вообще пантеистическая этика придают морали природную форму; тем самым процесс возвышения индивида до уровня родового существа приобретает абстрактный вид, протекает где-то между реальностью фактов и религиозной трансцендентностью. Хотя моральное поведение и не осмысливается как реальный процесс преодоления буржуазных нравов, тем не менее пантеистический моральный принцип возвышает индивида над торгашеской повседневностью. Моральные ценности, такие, как справедливость, правдивость, готовность прийти на помощь, искреннее участие, рассматриваются им как отношения взаимности, основанные на равенстве индивидов.

Прогрессивное теоретическое и нормативное содержание шефтсбериевской этики социального чувства наиболее четко обнаруживается в критике индивидуалистического евдемонизма. Шефтсбери свободен от иллюзии, будто нестесненная игра интересов буржуазного индивида может с течением времени породить добродетельное общество. Он акцентирует внимание на проблеме противоположности «природы» и «цивилизации», на конфликте между заложенными в человеке возможностями согласия и братства, с одной стороны, и эгоизмом абсолютистского государства и буржуазной жизни – с другой. Всеобщее, полагает Шефтсбери, не может быть чем-то авторитарно навязанным, а там, где господствует неограниченное насилие, не может быть никакой общности. В противовес основной линии классической буржуазной этики, которая основывает мораль на принципах самосохранения и увеличения собственной власти, он показывает асоциальную природу буржуазного эгоизма. Основные проявления себялюбия (любовь к жизни, претензии на признание и славу, удовлетворение телесных инстинктов, стремление к собственности и др.) он рассматривает как естественные инстинкты животного происхождения. В буржуазном обществе эти природные инстинкты принимают вид господствующей морали. Их преобладание приводит к тождеству трусости, мстительности, распутства, скупости, тщеславия и т. д. Шефтсбери с глубокой проницательностью говорит о печальном жизненном итоге, который порождается буржуазными максимами борьбы и успеха. Движимый эгоистическими интересами индивид оказывается вынужденным

и готовым к тому, чтобы ложно судить о жизни и оплачивать выгоды такой ценой, которая саму выгоду превращает в нечто противоположное. Уже одно чувство страха, вырастающее из стремления к конкуренции и выгоде, превращает жизнь в нечто жалкое, даже если на первый взгляд она и кажется вполне счастливой. А если к тому же, продолжает Шефтсбери, учесть все подлости и низости, которые проистекают из такого эгоистически ориентированного отношения к жизни, то совершенно очевидно, что здесь не может быть и речи о свободе и чувстве удовлетворенности.

Шефтсбери видит, что социальное действие во имя общих интересов может оборачиваться ужасом эгоистических репрессий и насилия. Особенно резко в этом смысле он высказывается в «Sensus communis...». Война, самое дикое из всех занятий в мире, порождает узы солидарности, ибо «героизм и человеколюбие – почти одно и то же. Но стоит чувству этому хотя бы немного сбиться с пути, и любящий человечество герой превращается в свирепого безумца: освободитель и хранитель делается притеснителем и разрушителем» (76, 307). Гарантией против такого превращения, перехода добродетели в свою противоположность являются, с точки зрения Шефтсбери, высокий, вдохновленный симметрией в природе энтузиазм, любовь к порядку, гармонии, бескорыстие морального чувства. Добродетель остается недоступной эмпирически замкнутому мышлению, она сохраняет себя только в противопоставленности низкому, ничтожному, эгоистическому. Как полагает Шефтсбери, «в действительности до конца распутным негодяем и абсолютно противоестественным мошенником является лишь тот, кто любым образом способен, словно на аукционе, биться за счастье с человеком честным. Истинный интерес целиком или на одной, или на другой стороне. А все, что находится посередке, – это несостоятельность, нерешительность, недовольство, досада, пароксизм...» (76, 318).

Этическая традиция, которая рассматривает индивида как эгоистическое существо, не может, по мнению Шефтсбери, понять самую суть морали. Для нее «вежливость, гостеприимство, гуманность по отношению к чужеземцам или потерпевшим бедствие – это просто более рассудительное себялюбие, а правдивая душа – просто более хитрая...» (76, 311). Себялюбие, по мнению Шефтсбери, может во все более нарастающем масштабе порождать коварство и притворство. Непосредственность и искренность нашей природы утрачивают-

ся, а на их место заступают подозрение, ревность и зависть. Именно частный, несовместимый с целым интерес, говорит Шефтсбери, порождает в нас такую жестокость и ужасные страсти, которые по справедливости следует считать самым большим несчастьем в жизни.

Буржуазным нравам Шефтсбери противопоставляет естественное чувство связанности – сферу общественной культуры в собственном смысле слова, возвышающейся над животным минимумом. Благородный человек чувствует власть «общительного волшебника». Для обозначения общества, возвышающегося над антагонизмом частных интересов, употребляется понятие моральной архитектоники; с его помощью Шефтсбери выражает пантеистическую идею упорядоченности как формы осознания социальности. Заблуждения разума влияют на чувство общительности; общество и государство являются изобретениями во имя частной выгоды. Общественное чувство как невидимая связь – это, таким образом, не иллюзия, а выражение скрытой за явлениями сути дела, а именно исторической тенденции. В государстве «в связь приведены разные лица, разные слои, разные сословия людей, – не осязательно, но в идее, в соответствии с созерцанием...» (76, 307).

Шефтсбериевское понятие морального чувства вовсе не является формой субъективирования морали, напротив, оно фиксирует объективное содержание морали, которое описывается в форме природной симметрии и солидарности. Без знания наилучшего для всех не существует действительной любви к добродетели. Задача пантеистической этики чувства состоит как раз в том, чтобы преодолеть релятивизм евдемонизма и подойти к объективному критерию морального. У Шефтсбери, у которого мораль и искусство вообще очень сильно приближаются друг к другу, это нашло выражение, если можно так выразиться, в этико-эстетической теории реализма. Человек как творящий художник и сознательное общественное существо является лишь подражателем природы, а произведение искусства – ее типизирующим зеркалом.

Речь при этом не идет о копировании эмпирически данного. Эстетика «Солилоквии» ясно говорит о невозможности создания подлинных произведений искусства на пути непосредственного воспроизведения существующих нравов. В этом состоит трудность подражания античным художникам. Если мы изображаем людей в их естественном виде,

учитывая лишь то, за что они хвалят друг друга, как ведут себя в обществе, общаются между собой, то «вид всего этого вызывает в нас ненависть. Но что это, если не ненависть, которую вызывают в нас наши же лица? Виноват ли художник?» (76, 364). Точно так же, полагает Шефтсбери, реально господствующий буржуазный моральный принцип не может создать ни справедливого общества, ни общественно развитого субъекта. Жизнь, основанную на буржуазном принципе наслаждения, он характеризует как нищенски-рабское бытие. От чувства, замкнутого на изолированном индивиде, необходимо отличать наслаждение, которое направлено на «естественные», в том числе и социальные, отношения, имеющие объективный статус. В буржуазной эпохе Шефтсбери видит эпоху, враждебную великому реалистическому искусству и морали, основанной на принципе общественной гармонии. Великое искусство и подлинная мораль ориентированы у него на иное общество и иные принципы. Непосредственный опыт и ощущения человека, который в наслаждении находит удовольствие и полную удовлетворенность, не могут быть моральным критерием. Художник и ученый имеют дело с другой формой наслаждения, а именно с творческим экстазом, который одновременно является для него мукой и бременем.

В этом противопоставлении духовного, ориентированного на внесубъективную упорядоченность чувства чувству непосредственному и заключается для Шефтсбери проблема объективности морального масштаба (см. 76, 107 – 108). Как в искусстве объективным предметом художественного изображения являются эмпирическая красота, истинные тела и правильные отношения, так и моральный субъект связан с объективными индивидуальными и эмпирическими пропорциями добродетели, которые только и делают возможной формирующую индивида, раздвигающую его горизонт жизненную позицию.

В форме противоположности субъективного горизонта и внесубъективной объективности Шефтсбери выражает различие между буржуазной моралью частного интереса и осознанной социальностью. Как объективная красота природы лежит в основе прекрасного изобразительного произведения и гармония хорала является гармонией по природе, точно так же симметрия и соразмерность коренятся в природе, каким бы варварским при этом ни был вкус людей. Здесь как раз речь идет о нравственном, в котором добродетель нахо-

дит определенный масштаб. В нравственном также имеются гармония, соответствие и симметрия.

«У добродетели есть некая неподвижная норма. Одни и те же числа, гармония, пропорции будут наблюдаться в Морали...» (76, 450). Как раз на таком понимании объективной структуры морали и эстетического Шефтсбери и основывает возможность большого искусства и моральной науки, которые охватывают соответствующие области в их целостности и выходят за пределы фрагментарности повседневных интересов.

Шефтсбериевское различие между эмпирически запутанной, субъективистски ограниченной моралью и постоянными невидимыми естественными пропорциями нравственного ясно напоминает платоновское разделение идей и видимого мира. Насколько Шефтсбери является в этике платоником, в какой мере всеобщее в этосе он отождествляет с идеалистически фиксированной трансцендентной субстанцией? Можно ли его вообще считать стопроцентным платоником? В какой мере удается Шефтсбери субъективировать объективную форму морали и эстетической меры, свести платоновскую идеальную субстанцию к конкретности человеческой практики? Мы как раз и займемся теперь вопросом о достижениях и границах пантеистической этики в переосмыслении платоновских идей как форм практической деятельности.

Этика, которая стремится очистить моральное чувство от утилитарных мотивов и одновременно удержать его непосредственно-чувственное содержание, оказывается вынужденной конструировать некое незаинтересованное чувство. Незаинтересованное чувство или наслаждение является теоретическим предвосхищением такой общественной ситуации, когда деятельность индивидов носит непосредственно-общественный характер.

Общий интерес конкретизируется таким образом, что он принимает форму и содержание индивидуального интереса.

Отвлекаясь в сторону, заметим, что эта проблема часто описывается как диалектическое преодоление, снятие индивидуального интереса общественным интересом. Такая формула явно неудовлетворительна. Если общее понимать не как процесс, а как субстанцию (абстрактную совокупность норм и т. п.), которая должна вобрать в себя индивидуальное, то этика принимает абстрактно-назидательный характер. Материалистическое миропонимание исходит из примата конкрет-

ного. Общее является связью, отношением особенных и может существовать только как процесс. Индивидуальный интерес в принципе ни в какой форме нельзя снять, подвергнуть отрицанию через посредство общественного интереса, разве что только в деструктивной форме, как, например, в фашистской банде.

Вернемся, однако, к пантеистической этике. Здесь проблема морального поведения, выводящего за пределы таких условий, при которых родовые взаимосвязи превращаются изолированным индивидом во внешнее средство своего частного существования, связывается с понятием надэмпирического интереса, или незаинтересованной морали. Возвысившееся до всеобщности моральное чувство становится идеальной трансцендентной формой. Чувство становится идеей чувства. Это уже чувство, являющееся своего рода прообразом всякой интеллектуальности вообще. Чтобы обосновать критический подход к антагонистической реальности, сама реальность окаймляется некоей гармонически организованной идеальностью. Это основная идеалистическая черта пантеизма Шефтсбери. Чувственность морального поведения наполняется сверхиндивидуальным, объективным содержанием только ценой ее трансформации в духовную форму. Рассуждения Шефтсбери по этому вопросу во втором разделе третьей части «Моралистов» прямо перекликаются с платоновским «Федоном». Над хаотичными, дурными компонентами природы, в особенности когда речь идет о человеческой природе, расположена природа, достойная духа. Отсюда делается вывод о необходимости вытеснения реальной чувственности с реальными противоречиями, а нравственный образ действий связывается с духовно-чувственным созерцанием. Но тем самым бездуховная почва реальности не преодолевается, а, напротив, воспроизводится как вечный противник.

Связь морали с эстетикой и эстетическая идеализация морали у Шефтсбери имеют тот несомненно диалектический и оптимистический смысл, что поиск опосредствования индивида и рода ведется на пути реальных форм деятельности. Таким реальным опосредствованием Шефтсбери считает искусство. Исходящая из большого искусства (а точнее говоря, заключенная в нем) моральность и является процессом опосредствования фактического поведения и морали. «Солилоквия» выражает в этом отношении более глубокую и прогрессивную точку зрения, чем «Моралисты». В «Моралистах» в качестве связующего звена между всеобщей

эстетически-моральной природой и реальным индивидом выступает платонизирующий спекулятивный пафос. В «Солилоквии» всеобщий моральный субъект, преодолевающий субъективно-ограниченную точку зрения, замкнут на определенную форму общественной практики – искусство. В искусстве преодолевается ограниченность буржуазного индивида. Связь искусства и морали вообще характерна для эстетической программы Просвещения. Однако здесь есть одно различие, выводящее эстетику Шефтсбери за просветительскую точку зрения. Шефтсбери не преувеличивает морально-воспитательного воздействия произведения искусства на отдельных индивидов, ибо, как полагает он, вообще нельзя морально организовать отношения людей при наличных условиях. Стремиться на почве буржуазных интересов охватить все многообразие общественных потенций человека и общественных отношений эпохи – это все равно что пытаться выпить море. Шефтсбери же полагает, что только в рамках новой исторической эпохи в области политики и культуры, над приближением которой и работает главным образом искусство, окажется возможным выразить в морали тотальность общественных связей. В «Солилоквии» говорится о новой, синтетической эпохе после революций и войн, в которой только и будет создана почва для культуры, искусства и науки.

Искусство воздействует нравственно возвышающе не как свод разумной морали, а как практика и в процессе активной эстетической деятельности самого субъекта. Доступным эмпирическому индивиду типом практики, направленным на целостность общества, Шефтсбери считает художника и создание подлинных произведений искусства. Искусство есть зеркало, воссоздающее объективные пропорции природы, правила красоты и добродетели. Позиция великого художника является предвосхищением позиции нового человека. По примеру благородных душ античности, которые создавали свою публику и свою эпоху, гений новых писателей подчинит мир своему господству, вместо того чтобы приспособляться к его слабостям. Нехудожественные произведения, созданные по заказу, будут отвергнуты. Развращенные интересы, ложное самомнение, слепая любовь к жизни, весь уродливый набор поверхностных страстей – все это будет побеждено девятью музами. Как отображение еще не осуществленной, изначальной меры красоты и нравственности, искусство является принадлежностью будущего времени.

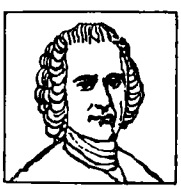
Оно в качестве предвосхищения, нацеленного на более высокую целостность реалистически типизирующего процесса, есть критика наличного мира и одновременно повивальная бабка нового, грядущего мира. А художник, «настоящий мастер или архитектор своего рода», есть «второй Творец, подлинный Прометей, ходящий под Юпитером» (76, 365). В связи с этим Шефтсбери формулирует основы своей эстетической программы, которая многократно и почти дословно была впоследствии повторена И. И. Винкельманом и Гёте. Себя Шефтсбери рассматривает как равного художнику изобразителя творческого морального энтузиазма: «воссоздатель природы» есть в то же время архитектор новой нравственности. Этика должна соединить себя с эстетикой, потому что наступающая новая эпоха большого искусства призвана прежде всего научить «понимать поэтическую и моральную Истину, красоту чувств, возвышенность характеров...» (76, 440 – 441).

Функция эстетики в этике Шефтсбери состоит, таким образом, в том, чтобы обеспечить связь между «идеалом» и «жизнью». Конкретный, эстетически воспринимающий и эстетически деятельный субъект является одновременно нравственной личностью. Моральная упорядоченность внутренней структуры субъекта не имеет в этом смысле ничего общего с насильственным подчинением чувств разуму, склонностей долгу. Этика у Шефтсбери обосновывает более широкие и вдохновляющие моральные перспективы, чем рационалистическая этика или натуралистический евдемонизм; она утверждает человека во всем многообразии его духовной жизни, в единстве эмоциональных и интеллектуальных проявлений и рассматривает его как изначально родовое существо. Однако, связав моральную эмансипацию личности с эстетической деятельностью, Шефтсбери крайне сузил и – более того – идеалистически исказил действительные пути преодоления человечеством частнособственнической деформированности общественных нравов.

2. РУССО

Этическое мышление французского просветителя Жана Жака Руссо (1712 – 1778) является кульминационным пунктом в истории этики сенсуализма. Путем анализа исторических корней морали Ж. Ж. Руссо, как никто другой до него, раскрыл диалектический характер истории классового обще-

ства, единство прогресса и несчастья, углубление противоположности между деспотизмом и всеобщим бесправием, а в крайней степени нищеты усмотрел момент перехода к новому равенству, теперь уже не только естественному, но еще и исторически созданному. Диалектически углубленное понимание истории связано у Руссо с усилением критического характера сенсуалистской этики. Его сенсуализм становится требованием вывести общество из состояния всеобщей испорченности. Для Руссо это не сводится к традиционному для Просвещения вопросу о правильном воспитании князей. Руссо не ограничивается также требованием материального и политического равенства всех граждан в некоей мелкобуржуазной республике. Корни радикальности его исторической позиции заключены в моральном мышлении: «...всякий человек добродетелен, когда его частная воля во всем соответствует общей воле; и мы с охотою желаем того же, чего желают любимые нами люди» (63, 121). Подвергая решительной нравственной критике современное ему общество, признавая, что без добродетели не может быть свободы (см. 63, 125), Руссо далек от морализирующей позиции. Он связывает мораль с политикой, общественным строем, и центральной проблемой его социальной философии является вопрос: «...какова природа государственного устройства, способного создать народ самый добродетельный, самый просвещенный, самый мудрый – словом, самый лучший, понимая это в широком смысле?» (62, *3*, 352). Этическая теория Руссо далеко выходит за рамки морального атомизма Гельвеция с его наиболее употребительными понятиями себялюбия, правильно понятого интереса и общего блага. Он задается вопросом: при каких общественных условиях возможно непосредственное соответствие между внутренним миром человека, его эмоциональными, рациональными, предметно-практическими силами и общественным интересом? Концепцию экономического равенства частных собственников и их возвышения до уровня политически равноправных граждан Руссо дополняет поисками путей действительного братства между людьми. Он ставит вопрос об эмоциональной общности индивидов, о возможности преодоления их нравственного отчуждения друг от друга.



Руссо

Подчеркнуто антибуржуазный характер социально-нравственной программы Руссо обусловил его полемику с ма-

териализмом французского Просвещения, в особенности с «гольбаховской кликой» (см. 62, *3*, 436), как выражался он сам в момент наиболее резкого разрыва с энциклопедистами. В общественной теории натуралистического материализма, основанной на этике себялюбия, Руссо видел идеологию собственников, частные интересы которых не могут не сталкиваться со всеобщими интересами. В материалистическом понятии личности он усматривал философское оправдание взаимной отчужденности индивидов друг от друга, ибо стремление к наслаждению не связывает людей, а разъединяет. В этом в конечном счете следует видеть причины его нападок на софистику Вольтера, Гримма и др. Радикальность своей морально-исторической концепции Руссо покупает ценой уступок теологии, а порой также (можно сослаться на его пространные высказывания в девятой книге «Исповеди») путем непонимания партийной сути борьбы энциклопедистов против государственного и церковного насилия. Руссо писал об ожесточенной борьбе между философами-просветителями и силами реакции как раз в тот момент, когда были запрещены первые два тома «Энциклопедии»: «Обе партии, устремившиеся друг на друга с величайшей яростью, больше походили на бешеных волков, в ожесточении терзающих друг друга, чем на христиан и философов, желающих просветить, убедить и вернуть друг друга на путь истины» (62, *3*, 380).

В общефилософском плане этика и общественное учение Руссо базируются на пантеистическом понимании человека, его психологии и практической деятельности. «Климат, времена года, звуки, цвета, мрак, свет, стихии, пища, шум, тишина, движение, покой – все воздействует на наш организм и, следовательно, на нашу душу; все это дает тысячи почти безошибочных способов управлять чувствами, обращаясь к их источнику, и не позволять им господствовать над нами... я надеялся, что эта идея окажет воздействие на людей благородных и искренне любящих добродетель, но опасающихся своей слабости...» (62, *3*, 356). Так формулирует Ж. Ж. Руссо одну из своих основополагающих этических идей, которую он хотел развернуть в самостоятельное произведение «Чувственная мораль, или Материализм мудреца» – замысел, оставшийся, к сожалению, невоплощенным.

Человек, с точки зрения Руссо, есть прежде всего существо эмоциональное. Этот тезис он не подкрепляет систематическим психологическим и физиологическим анализом, огра-

ничиваясь внешне разрозненными социально-психологическими обобщениями необычайной тонкости и красочности. В своем анализе человека, отдавая преимущество скорее эстетическим, чем логически-расчлененным наблюдениям и самонаблюдениям, Руссо возрождает много паскалевского, но совершенно без свойственного Б. Паскалю (1623 – 1662) христианского самоуничижения и саморазрушения, хотя и с таким же, как у него, напряженным ощущением противоречий времени и с таким же страстным желанием вырваться из них. Религиозное рвение чувства обращается у него в апофеоз свободной страстной дружбы и любви. Так же как для Паскаля, существовать для Руссо – это значит чувствовать, ибо то, что ощущает душа, превосходит всякий разум. Изначальная эмоциональность человека определяет его богатство и социальную природу и является гарантией возрождения его «естественного» облика. Совершенно несомненным фактом, с его точки зрения, является то, что людям изначально присущи жалость, сострадание: «...добродетель эта тем более всеобъемлюща и тем более полезна для человека, что она предшествует у него всякому размышлению, и столь естественна, что даже животные иногда обнаруживают явные ее признаки» (63, 65). Благоприобретенные представления по отношению к нашим естественным чувствам являются, с точки зрения Руссо, частью излишними, а частью ложными заключениями ума.

Стержень личности заключен в совести, проявления которой – не суждения, а чувства. Поэтому для того, чтобы понять субъекта в конечных основаниях его социальности, его необходимо изъять из области рационального порядка и общественной дисциплины. Руссо прежде всего концентрирует внимание на внутреннем мире субъекта, отвлекаясь от предметного мира, как и от предметного поведения. Хотя все наши представления, говорит он в четвертой части своего основного педагогического сочинения «Эмиль, или О воспитании» (1762), проистекают из внешнего мира, тем не менее чувства, которые судят об этих представлениях и которые вообще определяют отношения между субъектом и вещами, заложены в нас самих. Отношение к объективному миру и все социальное поведение субъекта базируются на его чувствах. Чувства, которые действуют изнутри, Руссо все время противопоставляет рациональности, истоки которой находятся вовне. Особенно замечательным в этом отношении примером может служить красноречивая и в то же время мягкая

апология моральной сомнительности поступков госпожи де Варанс в «Исповеди» (написана в конце жизни, опубликована после смерти Руссо, в 1782 – 1789 гг.). «Она, – пишет Руссо, – была из хорошей семьи, сердце ее было чисто, она любила все порядочное, по наклонностям своим была честна и добродетельна, обладала тонким вкусом; она была создана для безупречной нравственности, которую всегда любила, но никогда ей не следовала, так как, вместо того чтобы слушаться своего сердца, направлявшего ее к хорошему, подчинялась рассудку, склонявшему ее к дурному. Когда ложные принципы вводили ее в заблуждение, истинные чувства ее всегда отвергали их; но, к несчастью, она кичилась своей философией, и мораль, созданная ею для себя, портила то, что подсказывало ей сердце» (62, *3*, 176).

С эстетически впечатляющей силой нарисованная картина чувствующего человека связана у Руссо с критикой классовой цивилизации. Эмоциональность для него является способом осмысления социальной природы человека и противоречивости ее исторической реализации. Открытие Руссо, увидевшего в классовом обществе наряду с порождением невежества (религиозного фанатизма) и извращенных форм знания также источник разрушения эмоциональности в человеке, было величайшим достижением освободительной просветительской мысли XVIII столетия. «...Наши души развратились по мере того, как шли к совершенству наши науки и искусства», – пишет Руссо в своем замечательном трактате «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (63, 14). Эгоистические искажения общественных функций чувств Руссо выставил как улику против феодального и буржуазного строя, свидетельство их исторически преходящего характера. Принцип эмоционального субъекта позволил Руссо истолковать историческое развитие классового общества как процесс отчуждения человека. В ходе резкого, даже, может быть, слишком резкого, осуждения науки и техники, городской цивилизации Руссо все время возвращается к одной и той же мысли: живущие в существующем обществе люди отчуждены от самих себя. В знаменитом письме Вольтеру (от 18 августа 1856 г.) он спрашивает: разве не ясно, что личность каждого человека стала самой ничтожной частью его самости? Руссо пытается представить всю историю цивилизации как историю отчужденного труда.

Демонстрируя глубокое историческое чутье, он сводит

противоположность между естественным и цивилизованным человеком к противоположности между трудом ради потребностей и муками труда ради богатства. Несмотря на романтически-несовершенную характеристику естественного человека как свободного одиночки, критику общества Руссо понимает как критику материального отчуждения, утверждая, что «человек, привыкший к жизни в обществе, всегда – вне самого себя...» (63, 97). Он, как доказывает его полемика с С. Пуфендорфом, понимает принципиальную значимость всей проблематики отчуждения для исторических судеб человека (см. 63, 89). Руссо игнорирует расцвет производительных сил человека в условиях частнособственнического антагонизма и капиталистического товарного производства. Но он с гениальной прозорливостью видит социальные последствия, вытекающие из разделения труда и потребностей и превращения потребительной стоимости в товарное производство. Во второй книге «Эмиля» Руссо изображает труд ради выгоды как источник нищеты, когда охота за будущим разрушает жизнь в настоящем и не дает нам быть самими собой.

Заслуга Руссо состоит в том, что он показал разрушающее влияние классовых антагонизмов на внутренний мир субъекта и на социальные отношения, раскрыв тем самым исторические причины существования людей с деформированной эмоциональностью. Он вплотную подошел к пониманию моральных ценностей как исторически изменчивых общественных отношений. Его понятие эмоционального субъекта оказалось плодотворным для выявления действительной специфики морали. Но прежде чем в деталях рассмотреть эти достижения Руссо, целесообразно коснуться двух историко-философских аспектов руссоистского сенсуализма.

Понятие чувствующего человека Руссо направлено против картезианской рационалистической концепции морального субъекта. Пытаться искать основы добродетели в разуме – это, с его точки зрения, бесперспективное занятие. Например, в утверждении, что добродетель является любовью к порядку, не больше смысла, чем в совершенно противоположном мнении. Порок тоже является любовью к порядку, хотя и в другом смысле.

Пожалуй, ничто так не проясняет противоположность руссоистского понятия человека, включающего в себя также определенный образ общества, мировоззрению XVII столе-

тия, как тот новый смысл, который приобретает у Руссо автобиографическая форма философии. Многочисленные сочинения о методе XVII столетия, которые обосновывали центральную роль гносеологии в развенчивании идола религиозно-теологического мировоззрения, по преимуществу отмечены печатью автобиографичности. В них правильно организованная, достойная жизнь сводится к методологически верному мышлению, отвергающему традиционные предрассудки культуры. Совершенно своеобразным, только этому периоду свойственным образом гносеология и личное мировоззрение переходят друг в друга. Для Декарта, который в своем автобиографически окрашенном «Рассуждении о методе» обещает полную откровенность и хочет изобразить свою жизнь «как на картине» (32, 11)[1], суть самоизображения сводится к автобиографии мышления. Собственно личное в человеке, которое раскрывается философом, есть интимность разума. Новый субъект расщепляется на гордость по поводу того, что он может благодаря аналитическому методу установить любую истину, и на смиренную мораль, которая не гарантирует абсолютной истины, но сохраняет саму себя в хаосе.

Кажется, что намерение Руссо, лежащее в основе «Исповеди», не столь сильно отличается от намерений метафизиков предшествующего ему столетия. Он хочет с полной откровенностью, но на основе строгого и последовательного размышления над событиями собственной биографии обнаружить свою подлинную личность. Совершенно в духе философской традиции подчеркивает Руссо примат духовного суждения, субъективного интеллектуального и эмоционального настроения над любыми предметными результатами жизнедеятельности. Фактическое поведение, работа или знакомство приобретают значимость только благодаря возникающим в связи с этим мыслям и чувствам. Руссо говорит о переплетении автобиографии и истинных гносеологических установок в подлинно картезианском тоне: все представления и настроения представляют собой цепь следствий, вытекающих из первой причины, история души – основной предмет человеческой заботы – имеет свою строгую логику.

[1] В спинозовском «Трактате об усовершенствовании разума» философия строится на том же единстве теории познания и обновления личного образа жизни. В посмертно изданном трактате Локка «Об управлении разумом» также утверждается, что тот, кто хочет воспитать себя и властвовать над собой, должен обратиться к разуму.

«У меня, – пишет Руссо, – есть только один верный проводник, и я могу на него рассчитывать, – это цепь переживаний, которыми отмечено развитие моего существа, а через них – последовательность событий, являвшихся их причиной или следствием» (62, *3*, 243). И далее: «Я могу пропустить факты, изменить их последовательность, перепутать числа, но не могу ошибиться ни в том, что я чувствовал, ни в том, как мое чувство заставило меня поступить; а в этом-то главным образом все дело. Дать историю своей души обещал я, и, чтобы верно написать ее, мне не нужно документов, – мне достаточно, как я делал это до сих пор, заглянуть поглубже в самого себя» (там же).

Однако научно точная реконструкция жизни как цепи причин и следствий, это рассмотрение субъекта как сложного, но имеющего выход лабиринта каузальных связей, в случае Руссо (и здесь коренное отличие от картезианской традиции) имеет в виду вообще все неурегулированное: фантазию, настроение, чувства, жизнь сердца. Руссо вовсе не иррационалист, богатство чувств, по его мнению, можно причинно объяснить, проанализировать, сверх того – чувствам можно обучить. Последовательно, без оглядки стремится Руссо найти себя среди событий своей жизни, в полном убеждении, что он тем самым вносит общезначимый вклад в познание человека. Руссо не отклоняется от теоретико-познавательной установки философии XVII столетия, он (далекий от того, чтобы распространить ее на якобы иррациональную часть души) фактически стремится к ее более последовательному осуществлению. Эта установка распространяется теперь не только на познавательную способность, но и на всего субъекта.

Характерное для познавательной автобиографии Руссо рассмотрение целостного субъекта как думающего и чувствующего существа, воспроизводимого путем аналитического вычленения элементов-эмоций и их новой комбинации, является одновременно исправлением рационалистической ограниченности предшествующей морали. Руссо порывает с этическим интеллектуализмом, чтобы открыть путь абсолютной морали. Освобожденная эмоциональность, так же как и гордый рационализм Декарта, утверждает внутреннее самоудовлетворение, но в форме оптимизма чувствующего, любящего человека, интегрирующего себя в более прекрасную общность. Аналитический метод и автобиография имеют у Руссо форму не только педантичной рефлексии, но также бунта, возмущения. Вот как резюмирует Руссо нравственную

суть своего конфликта с обществом: «Мое смертельное отвращение ко всему, что называется сговором, кликой, интригой, сохранило мне свободу и независимость, не знающую других цепей, кроме сердечных привязанностей. Одинокий, всюду чужой, живущий в уединении, без опоры, без семьи, не признавая ничего, кроме своих принципов и обязанностей, я бесстрашно следовал путями правды, ни в ком не заискивая и никого не щадя в ущерб истине и справедливости» (62, *3*, 428). Это новое соотношение знания и практики, которое обусловлено раскрепощением эмоциональности живого человека, имеет огромное и необычайно интересное влияние на этику Руссо.

Автобиографическая форма теоретико-познавательных рассуждений имела еще один важный для этики аспект. Учение о методе было призвано найти путь объективного анализа субъективной реальности, обозначить те стимулированные интересами предрассудки, которые мешают истинному познанию. Эта гносеологическая установка оборачивалась нравственной задачей – определить и реализовать объективно оправданный, свободный от субъективности интерес. Отсюда в сенсуалистической этике, политике, правовой теории возникло столь важное понятие правильно понятого интереса. Оно представляет собой формулировку всеобщего интереса, поиски которого вытекают из методологии классической буржуазной философии. Познающий разум независимо от того, идет ли речь о рационализме или эмпиризме, должен был зафиксировать объективно-общезначимое и потому общеобязательное. Мы уже подчеркивали, что сенсуалистский способ разрешения противоречия между познавательно сконструированным всеобщим субъектом и конкретным индивидом с точки зрения этических выводов был более плодотворным и прогрессивным, чем рационалистический. Однако при всех преимуществах широкого научно-эмпирического обоснования понятия субъекта сенсуалистская теория в своей попытке вывести рационально постулированный всеобщий интерес из эгоистического себялюбия столкнулась с большими затруднениями.

Руссо не приемлет себялюбия как основы морали. Его чувствительный ум уловил безграничный холод, которым веет от самоуверенной морали наслаждения этического атомизма. Злободневной темой последних книг его «Исповеди» являются обвинения страстей в светских интригах. Он всерьез говорит о хищничестве светского человека и объяс-

няет это его эгоистической моралью. Руссо видел, каким ничтожным автоматом и несчастным продуктом культуры должен был стать человек, чтобы породить общество, представляющее собой объединение эгоистических субъектов. Общество как внешнее средство, с помощью которого индивид удовлетворяет свои потребности, – в этом Руссо совершенно справедливо видит историческую деформацию отношений индивида и общества. Предлагаемый им выход из этой при заданных условиях неустранимой антиномии между общей волей и частными интересами состоял, с одной стороны, в критике цивилизации, которую нельзя считать романтической иллюзией, хотя она и была отвергнута энциклопедистами как фантазия и риторическое пристрастие к парадоксам. С другой стороны, республиканизм Руссо включал требование и возможность общественных преобразований, при которых общие и личные интересы составят не субординацию, а гармонию. Свобода для Руссо – не самообуздание, не жертва, а единство личного и общественного, самоосуществление индивида в гармонической ассоциации.

Руссо развивает мораль, которая преодолевает противоположность эгоизма и прекрасной добродетели. И в самом деле, моральность, по мнению Руссо, выступает как внешняя санкция, долг и добродетель только там, где она не соблюдается конкретным субъектом. «Не будь людской несправедливости, зачем понадобилась бы нам юриспруденция?» – резонно спрашивает он (63, 20). Однако Руссо для последовательного осмысления морали как конкретного, имманентно-сенсуалистического опосредствования между индивидом и обществом недоставало ни строго выдержанного понятия естественного человека, ни материализма. Он поэтому подобно Шефтсбери и вместе с ним делает уступки религии. Его программа требует наличия имманентного всеобщего (социального) в чувствующем субъекте. Для Руссо это – чувство совести. Чувство это имеет у него мистическую природу; он создает своего рода религию совести как гарантию солидарности и братства между людьми.

Совести, которая на уровне субъекта выполняет социально-сплачивающую роль, в сфере объективного пространства соответствует пантеистическое понятие природы. Пантеизм чувствующего субъекта и природы является своеобразной формой выражения общественного характера человека, того, что Фейербах вполне в духе этой традиции называл родовой

сущностью. Он становится теоретической концепцией завершенной истории.

Руссо отмежевывается как от рационалистической, так и от натуралистической этики. Почему? От рационалистической потому, что не существует прирожденного морального знания, а если бы и существовало, оно не могло бы реально управлять человеком. Натурализм его не устраивает по той причине, что человек, рассмотренный только как совокупность физических потребностей, не укрепляет общество, а разлагает его. Если бы человек, рассуждает Руссо, был создан, чтобы вредить себе подобным, являлся бы, словно волк, хищником, то гуманно настроенный человек был бы чем-то столь же противоестественным, как и сострадательный волк, а добродетель стала бы в этом случае основной причиной угрызений совести. Вопрос о естественном человеке для Руссо является вопросом об изначальной социально-деятельной сущности субъекта. Тем самым истоки общественного поведения Руссо возводит к общественным ощущениям, чувству социальности. Это не метафизический, не натуралистический, а антропологический принцип, который конституирует морального субъекта, а вместе с ним одновременно и общество.

Руссо стремится подняться над таким понятием естественного человека, основой основ которого якобы является себялюбие. Он понимает, что из такого эгоиста невозможно сконструировать что-либо иное, кроме «духовного зверинца», атомизма буржуазного общества. Он постулирует поэтому общественный характер человека в качестве его изначального, неотчуждаемого родового признака. Руссо говорит о прирожденных общественных, родовых чувствах индивида, которые в отличие от физических потребностей не разъединяют людей, а объединяют их. Тезис Руссо о естественном человеке, весьма далекий от того, чтобы быть соблазнительной песнью, зовущей нас вскочить на деревья, как острил Вольтер, этот тезис о естественном человеке хотя и в форме антропологического принципа, но все же обозначает общественную сущность человека. Он дает философско-этическое обоснование необходимости преодоления антагонизма частных интересов и общественных нравов, вырастающих на базе отчужденной коллективности, политического угнетения и социальных привилегий. При всем теоретическом несовершенстве антропологический принцип является плодотворным применительно к моральной области.

Единство деятельности и общественной потребности образует суть пантеистически-сенсуалистической этики, основанной на антропологическом принципе естественного общения в равенстве. Это включает в себя также критику социального поведения, выросшего из товарного производства. Во второй книге «Эмиля» Руссо показывает, что индивид, который рассматривает предметный мир и собственную предметную деятельность только как внешние средства увеличения своей власти, на деле отдается стихии отношений, которые фактически лишают его власти и сами принимают вид демонического субъекта. Признаком отчужденной жизнедеятельности является превращение природы в объект увеличения богатства, в этом состояло рациональное зерно возражений Руссо против распространения индустрии на весь земной шар. Пантеистическое понятие природы у Руссо является продолжением понятия человеческой природы. Про человека, по образу которого создается пантеистическое понятие природы, совершенно определенно можно сказать, что он не является буржуа, коммерсантом, вообще эгоистом; его цель – не возвыситься над массой людей, а братски раствориться в ней. Понятие природы у Руссо наполняется ценностным, моральным содержанием. Природа для него божественна. Такой взгляд исключает абстрактно-телеологическое и моральное осуждение природы, позволяет рассматривать вещи одновременно в их физической относительности и моральной абсолютности. Во многих сочинениях Руссо, в частности в «Прогулках одинокого мечтателя», природа оказывается пространством, свободным от иерархии и угнетения. Природа сама становится прообразом грядущего социального состояния, царством свободы, а обращение к ней – жестом эмансипации от общества, разделенного на классы. В случае Руссо этот жест содержал политический оттенок анархизма. Социально-нравственная нагрузка понятия природы выражается также в форме дифирамбов естественнонаучному дилетантизму как отходу от необходимости утилизировать каждый грамм материи и мыслей, отрицанию отчужденного труда.

Социальное разочарование толкает Руссо в объятия матери-природы. Он пишет: «...мои братья хотят построить свое счастье на моей беде... самая дикая пустыня для меня милее общества злых, которое питается ненавистью и предательствами» (62, *3*, 634). Он восхваляет дилетантское и бескорыстное созерцание растений, свидетельствуя своим опытом,

что одного этого бесцельного занятия «достаточно, чтобы сделать жизнь счастливой и приятной. Но как только к этому примешивается корыстный интерес или тщеславие – идет ли речь о занятии должностей или писании книг, – когда хотят познавать только для того, чтобы становиться ученей, когда начинают заниматься ботаникой только затем, чтоб быть автором или профессором, – все это тихое очарованье исчезает... и в лесу уже чувствуют себя только как на светской сцене...» (62, *3*, 637).

Антропологический принцип Руссо стимулирует этику в направлении познания моральных ценностей как общественных отношений. Мораль становится проблемой отношений, а не заранее заданных рационально-интуитивных или чувственных субстанциальных факторов. Антропология Руссо предполагает изначальную социальную ориентированность субъекта и исходя из этого рассматривает его характерные признаки. Более того, пантеистическая антропология позволила Руссо или по крайней мере не закрыла путь для исторического объяснения морали. Добро и зло, которые господствующая традиция истолковывала как коренящиеся в воле индивида способы поведения, Руссо рассматривает как социальные отношения, которые могут быть поняты только в связи с отношениями собственности. Общественные нравы испортились из-за социально-исторических причин. Противоположность господ и рабов является источником насилия и лжи. Стихийность экономических и политических процессов, которые все более приобретают форму самостоятельного субъекта по отношению к общественному индивиду, Руссо называет всесторонней зависимостью, принуждающей всех к обману, зависти и предательству, в результате чего люди давно уже разуверились в добродетели. «Теперь разврат повсюду одинаков; по всей Европе нет ни нравственности, ни добродетели», – читаем мы в одиннадцатой книге «Исповеди» (62, *3*, 474). Руссо вполне определенно говорит, что народу присуще естественное чувство добродетели. В высших сферах, напротив, добродетель убита, здесь под маской сострадания на деле скрываются стремление к собственной выгоде и тщеславие. Этот мотив устойчив в творчестве Руссо. Так, уже в раннем его сочинении «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (1750) мы читаем: «Под деревенской одеждою землепашца, а не под шитым золотом нарядом придворного, – вот где окажется сильное и крепкое тело. На-

ряды не менее чужды добродетели, которая есть сила и крепость души. Добродетельный человек – это атлет, который находит удовольствие в том, чтобы сражаться нагим» (63, 13).

Представление о моральных ценностях как отношениях отчетливо развивается Руссо в политических сочинениях. В предназначенной для «Энциклопедии» статье «О политической экономии» он говорит кратко и однозначно, что «всякий человек добродетелен, когда его частная воля во всем соответствует общей воле...» (63, 121). В этом положении терроризм Робеспьера увидит в последующем свою моральную законность. Моральная добродетель, нравственное добро – способ поведения индивида, включенного в общественные отношения равенства. Неравенство порождает мораль эгоизма. В условиях классового разделения общества естественная добродетель отчуждается в форме долга, который противостоит склонностям эгоистического субъекта. Конфликт веления долга и естественных склонностей, который займет центральное место в этике И. Канта, рассматривается Руссо в его историческом генезисе, а не конституируется на спекулятивный манер из абстрактного противопоставления разума и чувств. Одно из преимуществ этической рефлексии Руссо состоит в том, что моральные качества выводятся не из общения индивидов, как если бы они были «чисто человеческими», а из «отношений между различными обществами» (63, 84); они являются не просто фактами человеческой психологии, а прежде всего фактами истории.

Решительная критика антагонизмов частной собственности, выдержанная в значительной мере в духе раннесоциалистической традиции, позволила Руссо поднять просветительскую этику на новую ступень, более глубоко проникнуть в общественную и историческую природу морали. Ценности добра связаны с первоначальными естественными общественными формами, при которых индивид господствует над своей социальностью, а «ценности» зла – с потерей этого господства, с подчинением человека насильственным законам общества – такова замечательная суть его взгляда. На этой основе выявляется и убедительно описывается общественный характер человеческой психики, ее исторически противоречивая динамика. Сама альтернатива – общество как сознательная, самодеятельная ассоциация свободных индивидов или общество как сумма стихийных эгоистических поведенческих актов, упорядочиваемых различными инсти-

тутами подавления, – свидетельствовала об исторически глубоком понимании морали. Руссо выводил этику на подлинно научный путь, получивший завершение и адекватное воплощение в историко-материалистической теории морали. Гельвеций из ощущений удовольствия и боли без каких-либо сомнений конструирует стремление к счастью как стремление к власти со всеми признаками жизненной философии буржуазного выскочки. Общественная добродетель остается хотя и украшенной ореолом героизма и жертвенности, но все же случайностью, большой редкостью. У Руссо нет фетишизирования фактов классового общества в форме естественных моральных свойств. Поэтому он не приемлет решения проблемы морального единства, сплочения индивидов на основе юридического регулирования. В существующем обществе он видит причины морального атомизма; поэтому вне преобразования самого общества невозможно нравственное совершенствование индивидов в соответствии с их естественной добротой, человек утверждает себя как моральную личность через определенную общественную ассоциацию. Этическая проблема, с точки зрения Руссо, – это проблема всеобщей воли и свободы на ее основе.

Так, он подчеркивает нравственно возвышающее значение любви к отечеству: «...это чувство сладкое и пылкое, сочетающее силу самолюбия со всею красотою добродетели, придает ей энергию, которая, не искажая сего чувства, делает его самою героическою из всех страстей» (63, 121). С этой точки зрения Руссо сравнивает Катона – образец любви к отечеству – и Сократа – образец нравственного совершенства личности – и, считая их обоих величайшими образцами добродетели, первого ставит даже выше. «Достойный ученик Сократа был бы добродетельнейшим из своих современников; достойный соперник Катона был бы из них величайшим. Добродетель первого составила бы его счастье; второй искал бы свое счастье в счастии всех. Мы получили бы наставления от первого и пошли бы за вторым; и уже это одно решает, кому оказать предпочтение; ибо никогда не был создан народ, состоящий из мудрецов, – сделать же народ счастливым возможно» (63, 122).

Моральная ответственность личности за общие интересы и за свою собственную интегрированность в общество создает напряженность в самом сердце моральной жизни, – жизни, которую ведут, говоря словами Руссо, чтобы жить, а не чтобы убедить других в том, что живешь. Так Руссо со

своей разбросанностью интересов и эссеистской незаконченностью стиля намного реалистичнее выразил всю сложность жизни человека в обществе, чем высмеивавшие его романтические парадоксы предшественники из лагеря Просвещения. Связь человека с обществом и одновременно необходимая свобода от него – вот вопрос, которому Руссо придал характер проблемы. Сочетание в этике Руссо двух мотивов – признание изначально общественной природы человека и призыв к одиночеству, бегству от отчужденного общества – имеет тот рациональный смысл, что выражает действительное единство притяжения и отталкивания индивидов, являющееся эликсиром творческой продуктивности, взаимного производства людьми друг друга.

Диалектически противоречивый характер отношения человека к обществу имеет у Руссо антропологическое обоснование. Философ предполагает одновременное наличие в качестве первоначальных способностей двух всеобщих чувств, из которых должны быть выведены все другие моральные свойства: самосохранения, которое в условиях частной собственности искажается в само- или себялюбие, и сочувствия. Обе противоположные естественные добродетели порождают и ограничивают друг друга. Упор, однако, отчетливым образом делается на сочувствие, или сострадание, которое Руссо в полемике с Гоббсом и Мандевилем пытается осмыслить как естественный базис всего социального поведения. Он тем самым отмежевывается от двух основных направлений этического мышления: стоической традиции самогосподства, доходящего до непоколебимого спокойствия перед лицом чужого несчастья, которая, как мы и видели, вновь ожила в этике Нового времени, и собственно буржуазной традиции, которая рассматривала социальность как стремление к увеличению личной власти.

Возвращается ли Руссо назад, к христианской традиции, которая противостояла двум названным линиям? Его мировоззрение имеет определенные точки соприкосновения с нею, о чем свидетельствует его исповедь веры в четвертой части «Эмиля», биографические истоки которой раскрываются в «Исповеди». О том же говорит поворот поздних «Прогулок одинокого мечтателя» к религиозному раскаянию и потусторонним ожиданиям. В целом же в руссоистской этике солидарности и человеческой любви столь же мало христианского, как и в этике пантеизма вообще. Под конец жизни Руссо с грустью задается вопросом: как человек, не-

смотря на зло и преследования, может найти душевный мир и внутреннее счастье? Такой путь для Руссо вовсе не связан с богом, он видит его в моральном анализе эмоций и естественном энтузиазме чувствующего человека. На месте бога выступает переживающий субъект, который после морального пробуждения сам становится как бог. В этой апелляции к внутреннему богатству человека, душевному самоуглублению, которые рассматриваются в качестве своего рода моральной гавани блаженства, есть много такого, что выводит за пределы просветительства, основанного на ясном анализе причин и следствий человеческого поведения. Свободный от пустынничества и аскетического самобичевания, Руссо все же имел склонность к мистицизму, что помимо социальных и гносеологических причин определялось также причинами психологическими – соответствовало сентиментальному складу и необычайной силе воображения самого мыслителя.

Применительно к обществу понятие естественного состояния выступает как программа, некая глубинная тенденция. Это не просто то, что было, а прежде всего то, что должно быть. Разбившись о собственность, естественное состояние порождает разум, который в свою очередь оказывается способным дать последовательный анализ противоречий культуры. Так благодаря разуму, познанию первоначально самоочевидная добродетель формулируется в качестве долга. Разум показывает, что реализация добродетели связана с определенным кодексом нравов и общественными условиями, а именно политической республикой. Трактат «Об общественном договоре» набрасывает проект восстановления равенства, нравственности и господства универсального общественного субъекта над процессом социальной жизни, но теперь уже как такого естественного состояния, которое обновлено и гарантировано конституцией. Строгое учение о долге в рамках политической теории является реконструкцией нравственности естественного состояния в условиях, когда изначально простая форма его существования оказалась утерянной. Здесь заключено единство всех сочинений Руссо. Политическая теория и сенсуалистическая этика не противоречат друг другу. Они связаны в исторической перспективе, которую прежде всего и имеет в виду понятие естественного состояния.

Руссоистская этика конкретного субъекта, который свои социальные потребности удовлетворяет в обществе равных, направлена против этических мáксим, навязываемых практи-

кой буржуазного общества. Руссо анализирует деструкцию конкретного субъекта, который со своими стремлениями к большему богатству, большей власти все больше теряет себя. В своем неприятии морали эгоистического субъекта, который вынужден постоянно жертвовать настоящим во имя будущего и потому не способен наслаждаться или если наслаждается, то на подлый манер, в критическом отрицании этих жизненных ма́ксим Руссо доходит до восхваления лености и одиночества, скатывается до анархистского отношения к производительной деятельности субъекта вообще. Мотивы кинической критики общества вообще характерны для мелкобуржуазной социальной позиции. Они не были чужды и Руссо. Они, правда, не были единственными или превалировавшими в его этическом мышлении, которое, с другой стороны, подчеркивает значение разумного выбора в морали, а порой едва ли не на кантианский манер выставляет долг против эгоистических склонностей. Спор этих разнонаправленных мотивов разрешается у Руссо в основной, с его точки зрения, этической ма́ксиме, согласно которой самые возвышенные добродетели суть негативные. Каждый делает зло под предлогом того, что он совершает добро. Поэтому вместо предписания делать добро следует выставить другое – «Никогда не делай никому какого-либо зла!». Разумеется, было бы совсем нетрудно и здесь обнаружить противоречия, которые делают сомнительными любые всеобщие императивы. Впрочем, в сфере индивидуальной жизни критерием моральности личности вполне мог бы служить запрет не добиваться собственной выгоды за счет нанесения ущерба (интриганства, обмана и т. д.) другому человеку. В этих пределах, на наш взгляд, вполне могут быть приняты и выдвигаемое Руссо требование – не делать другому зла, и его критерий – совесть.

В своей критике социально-нравственной ситуации в классово антагонистическом обществе Руссо схватывает самую суть дела: выявляет разрыв между фактическими нравами и официальной моралью. Он показывает, что субъект, выступающий носителем эгоистических интересов, неизбежно надламывается, внутренне раскалывается; раскалывается при осуществлении этих интересов и во имя их осуществления. Коль скоро только интерес связывает нас каким-либо обещанием, говорит Руссо, то больший интерес может нас принудить нарушить наше же слово. Речь идет только о том, можно ли это сделать безнаказанно. Глубоко понимая несов-

местимость добродетели с формами поведения, ориентированными на богатство, власть, выгоду, Руссо говорит о расколе человека на две части – эгоистическую и добродетельную. Реальный эгоизм остается скрытым, а выставляемая напоказ добродетель оказывается обманом. В конце концов люди привыкают подлинный, скрытый мотив поведения прикрывать кажущимся. Противоположность долга и склонности является результатом того, что эгоистический индивид рассматривает общество как внешнее средство для обеспечения своего существования. Является ли, однако, такая раздвоенность человека вечной?

У Руссо наблюдаются стоические мотивы («Счастье – это неизменное состоянье, не созданное для человека в этом мире... Поэтому все наши мысли о счастье в этой жизни оказываются химерами». – 62, *3*, 650), но в целом, однако, его этика социально ориентирована и оптимистична. Руссоистская этика конкретного субъекта ориентирована на общественную форму, которая находится по ту сторону морального цинизма. Воодушевленный идеями равенства и братства, обосновывает он демократическую республику как царство конкретных добродетелей, солидарности и любви к отечеству. Здесь будет снят конфликт между выгодой и добродетелью. Здесь, полагает Руссо, каждый любит и видит себя только через другого. Каждый находит себя в общественном деле. Руссо, таким образом, впадая в иллюзию, свойственную всем, даже самым проницательным, буржуазным идеологам, в политической эмансипации видит уже человеческую и моральную эмансипацию.

Глава VI

НА ПУТИ К ИСТОРИЧЕСКОМУ ПОНИМАНИЮ МОРАЛИ



Великая французская революция была действительно великой по глубине социально-экономических и политических изменений, которые она вызвала на своей родине и во всей Европе. Но ее нравственные результаты по сравнению с вдохновенными ожиданиями К. А. Гельвеция, Ж. Ж. Руссо, других просветителей оказались поистине ничтожными. Буржуазные политические республики если и улучшили нравы в каком-то одном плане, то ухудшили их во многих других отношениях. Товарная экономика, освободившаяся от сдерживающих оков феодальной власти и традиционных – семейных, религиозных, национальных и иных – «предрассудков», стимулировала неограниченный разгул частных интересов, наложила печать нравственного разложения на все области жизни, но вопреки прогнозам Б. Мандевиля эти бесчисленные частные пороки никак не суммировались в одну общую добродетель. Буржуазия, по яркой характеристике К. Маркса и Ф. Энгельса, «не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость...» (1, *4*, 426). Словом, реальный ход исторического процесса обнаружил, что капитализм, пригодный для многих больших и малых дел, абсолютно не способен дать такой синтез индивида и рода, счастья и долга, частных интересов и общественных обязанностей, который теоретически, хотя и на разный манер, обосновывали философы Нового времени. Поэтому последующее прогрессивное развитие философско-этической мысли не могло не быть в то же время критикой основ классической буржуазной этики. Так оно

в действительности и произошло. Следующий крупный этап буржуазной философии, связанный с именами И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, Л. А. Фейербаха, явился кульминацией классической буржуазной этики и одновременно выходом за ее пределы. Он стал философской подготовительной работой, необходимой для выработки историко-материалистического понимания человека и морали.

1. КАНТ

Попытка синтеза. Три основных течения этики Нового времени – рационализм, натурализм и пантеизм – по-разному подходят и по-разному решают проблемы моральной целостности субъекта. Явно индивидуалистически ориентированная рационалистическая этика, наиболее ярким выражением которой была философия Декарта, вообще не ставит вопроса об условиях гармонии между индивидом и средой; она наиболее подвержена стоическим влияниям и стремится обосновать образ автономного субъекта, моральность которого раскрывается в условиях противостояния враждебной окружающей среде; субъект обретает моральную целостность вопреки внешним условиям его бытия. Натурализм в его конформистской, буржуазно-евдемонистической ветви (ее типичный случай – этика Фергюсона) игнорирует разлад между внутренними, моральными мотивами, ожиданиями индивида и его социально вынужденными действиями; здесь мораль низводится до буржуазной самоуверенности и самодовольства. Мир конкуренции и стоимостных отношений предстает как лучший из миров. В рамках буржуазно-евдемонистической этики в качестве морального субъекта предстает индивид, который умело упорядочивает удовольствия и неудовольствия в целях обеспечения своей выгоды. В своей сенсуалистически-критической ветви, которую мы рассмотрели на примере Мандевиля и Гельвеция, натурализм ощущает противоречия реального морального субъекта в буржуазном обществе, но они все же не становятся в нем предметом специального исследования. Критический сенсуализм полагает, что сама чувственно-эмоциональная природа, если ее понимать правильно, уже ориентирует человека на род, на прогрессивное развитие общества; это, конечно, была попытка обойти действительные противоречия, снять их крайнюю остроту. Пантеизм, в частности и прежде всего

пантеизм Руссо, стремится осмыслить моральные проблемы в их реальной рассогласованности. В антагонистичности межчеловеческих отношений он видит социально-исторический факт, подлежащий устранению. Морально развитую личность пантеизм связывает с грядущим социальным порядком, который будет представлять собой действительную общность индивидов.

Такова была в самых общих чертах теоретическая ситуация в этике, которую застал родоначальник немецкой классической философии Иммануил Кант (1724 – 1804). Основные типы осмысления моральных проблем буржуазного общества были намечены, и Кант просто не мог стать зачинателем нового этического направления. Для этого он слишком поздно вступил на философскую арену. Своеобразие и величие Канта состоят в другом. Он вскрыл внутренние противоречия в существовавших этических теориях, с исчерпывающей логической полнотой проанализировал их методологические основания, с новой глубиной и последовательностью переосмыслил постановку проблем. Его учение представляет собой попытку опосредствования, синтеза тех типов решения моральных проблем, которые в более или менее развитой форме представлены в названных нами выше трех или, говоря строже, даже четырех направлениях теоретической мысли в этике Нового времени. Кант выявляет рационально-теоретическое содержание каждого из традиционно полемизировавших между собой моральных учений. Достижения различных типов обоснования морали своеобразно переплелись и заново воспроизводятся в его этической теории. Евдемонизм, правда не без пиетистского сожаления, признается Кантом как несомненный факт человеческого поведения. Рационализм с его идеей подчинения чувств разуму и пантеизм с его критикой буржуазного утилитаризма, препарированные предварительно в духе идеализма, слились в трансцендентальном законе свободной воли. Один лишь критический сенсуализм с его историческими представлениями о предметности потребностей и жажде счастья не находит отзвука у сына немецкого ремесленника, воспитанного с лютеранской строгостью. Кант смотрел на Гельвеция глазами Руссо, считая его в лучшем случае одаренным, но весьма фривольным мыслителем.



Кант

Сказанное, разумеется, не означает, будто этика Канта

эклектична. Напротив, она имеет свое лицо, характеризуется необычайной целостностью и теоретическим богатством. Чтобы правильно оценить содержание и историческое своеобразие этики Канта, следует подойти к ней в контексте всего мировоззрения философа, а самое главное, освободиться от широко распространенных штампов.

Кант основывает свою этику прежде всего на принципиальном различии между теоретическим и практическим поведением. И то и другое для него суть порождения духа, выражающие, однако, различные функции. В теории категории рассудка направлены на наличный чувственно-эмпирический материал, в результате чего возникает научный опыт. В практике же идеи разума ориентируют на то, чего еще не существует, что должно быть совершенно заново порождено: «*Способность желания* – это *способность* существа через *свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений*» (36, *4(1)*, 320). Теоретическая деятельность осуществляется не только по отношению к естественному миру, но и по отношению к истории. Идеи практического разума в свою очередь также могут иметь регулятивное значение в естествознании. В целом, однако, применяемое к природе понятие причины является технико-практическим. А понятие свободы, которое направлено на волю как способность желания, на человеческое самоопределение, является морально-практическим. Причинность из свободы (в отличие от причинности из естественной необходимости) основывается на принципах, которые заданы самим человеком и в этом смысле априорны, «сверхчувственны».

Этим разграничением практического законодательства, связанного с понятиями разума и свободы, и теоретического законодательства, связанного с рассудочными понятиями о природе, Кант подчеркивает особое место человека как исторически порожденного существа. Он опирается на результаты натуралистической психологии XVII и XVIII столетий, выделяя три так называемые способности души – способность познания, чувства удовольствия и неудовольствия, волю, которым соответствуют три обобщающие и направляющие инстанции: рассудок, способность суждения, разум. При всей неправомерности резкого противопоставления природы и истории, которое Кант допускает, нельзя в то же время не видеть рационального зерна в его постановке вопроса.

Вопрос о единстве предметно-ограниченной и историче-

ски всеобщей практики у Канта не встает. Историчность субъекта закодирована как его долг, реализуемый в безусловной идеальности практических максим. Свидетельством наличия в субъекте и действительности чистого практического разума, свидетельством родовой принадлежности человека является сфера его моральной мотивации. Чистая идеальность и интровертность становятся у Канта своего рода фетишами, но это такие фетиши, которые выросли на почве социальных условий, исключающих воспроизводство человека как конкретного общественного существа. В той мере, в какой мораль оторвана от реальной практики, в той же мере и сама реальная практика «оторвана» от морали. Или, говоря иначе, разрыв между моральными и другими предметно, утилитарно обоснованными мотивами означает признание аморальности реального поведения буржуазного субъекта. Мораль как трансцендентальное долженствование по сути своей находится по ту сторону буржуазной повседневности, и Кант конструирует очень сложную систему, которая позволила бы ему соединить мораль с действительностью, но таким образом, чтобы она, мораль, оставалась независимой, критически оценивающей инстанцией в личности.

Гегель в своей критике кантовской этики подчеркивал, что она основана на совершенно недопустимом абстрактном антагонизме между моральностью и гражданской жизнью. При всей глубине такой критики она все же носит односторонний характер. Трансцендентальное изолирование морали от мира, постоянное подчеркивание того, что она не обладает властью над бессердечной эмпирией реальной жизни, сопровождаемое благоговением перед моралью, являются у Канта по сути дела продолжением руссоистской критики цивилизации и собственности. Гегель в этом отношении делает шаг назад и не замечает социально-критической ориентированности этики Канта. Гегель не смог также по достоинству оценить содержащееся в этике Канта расширение области морали до взаимоотношений человека и истории.

Кант видит в социальной области причинные отношения, которые порождают поведение, аналогичное естественному процессу. Это – область элементарного. Но есть еще разумно-априорная область свободы, существующая лишь в виде идеального принципа, который никогда не может быть полностью реализован. Кант тем самым не просто ставит проблему различия между историческими и природными законами. В самих исторических законах он выделяет особый уровень

идеального, конечное основание всех возможных вариантов действия; эта идеальность выражает родовой характер человечества и никогда не может быть полностью реализована. Речь идет об особом царстве свободы, мыслимом осуществлении братства, равенства, счастья – некоем новом варианте архаических утопий о конечном состоянии. В своеобразной форме, но достаточно резко Кант подчеркнул, что исторические законы носят характер тенденции.

Для понимания этики Канта очень важно учесть, как, с точки зрения философа, возможно преодоление разрыва между природной детерминацией и человеческой практикой и как в этой связи соотносятся три «критики» – основные сочинения философа, излагающие соответственно его гносеологию, этику и эстетику: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790). Единство природного царства и царства свободы, по мнению Канта, нельзя осмыслить сугубо теоретически. Это было бы доступно только божественному интеллекту. Но в человеке и для человека это единство раскрывается через чувство (удовольствия и красоты), представляющее собой область, которая находится между каузальностью природы и детерминацией через свободу. Чтобы обосновать возможность опосредствования двух рядов детерминации – причинности и свободы, Кант дополняет теоретическое понятие природного объекта как хаотического многообразия новым, эстетическим понятием, которое, несомненно, содержит в себе отзвуки пантеистического апофеоза природы. Он пишет: «И природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможностям целей, осуществляемых в ней по законам свободы» (36, *б*, 174).

В противоположность механистическому пониманию природы в «Критике чистого разума» мы находим в «Критике способности суждения» пантеистически-эстетическое понятие, когда сама природа истолковывается как человечная (этот ход мыслей получает завершение в шеллинговском рассмотрении природы как неосознанного духа и духа как осознанной природы). «Критика способности суждения» является посредствующим звеном, несущей основную нагрузку серединой между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума». В этой работе, написанной позже, Кант пытается снять противоречия, обозначившиеся между гносеологией и этикой, теоретическим и практическим разу-

мом, найти точки соприкосновения, перехода между ними. В ней дается образ человека, который усматривает в природе и истории внутреннюю, связывающую их целесообразность и красоту, а самого себя и свою деятельность осмысливает как ступень природной иерархии. Более конкретное понимание субъекта и как разумного и как природного существа, которое дается в «Критике способности суждения», в известном смысле преодолевает ограниченность трансцендентальной постановки вопроса с его дуализмом чувственности и интеллекта. Оно поэтому имеет важное значение для понимания моральной философии Канта.

Мораль и другие сферы общественной жизни. Принципиальное разграничение теории и практики позволяет Канту сосредоточиться на специфике последней, дать достаточно конкретное представление о разных сферах общественной жизни. Мораль рассматривается Кантом в ее отношении к религии, праву, искусству, повседневной гражданской жизни.

А) *Мораль и религия.* Соотношение морали и религии было предметом интенсивных размышлений в течение двух столетий до Канта. Кант пытается синтезировать их итоги. Он отрицает атеистическое направление французского и немецкого Просвещения. В то же время Кант стоит за эмансипацию морали от религии и устранение религии из морали. Свое сочинение «Религия в пределах только разума» (1793) он начинает словами: «Поскольку мораль основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя через свой разум безусловными законами, она, для того чтобы познать свой долг, не нуждается в идее о другом существе над ним, а для того чтобы исполнить этот долг, не нуждается в других мотивах, кроме самого закона... мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» (36, *4(2)*, 7).

В связи с отношением морали и религии основное внимание Канта направлено на интерпретацию религии как разумной веры в отличие от церковной веры. Не мораль вытекает из религии, а, напротив, бог является постулатом морального разума. Никакое ассерторическое метафизическое суждение о боге невозможно, его существование просто принимается, чтобы можно было мысленно увязать между собой целесообразное моральное действие с его реально-эмпирическим

следствием. Бог в этике Канта соединяет мораль и счастье, которые на самом деле разъединены, и как бы обозначает определенную перспективу активного человека. Трансценденталии у Канта не тождественны платоновским идеям, которые предшествуют и придают смысл моральным действиям. Наоборот, они сами вытекают из деятельности в качестве ее постулатов и конечных целей. Мораль автономна, и религия не заключает в себе ничего, что не вытекало бы из морально-практического разума. Мораль задает религии содержание. Более того, подлинная религия – это не исповедь, не авторитарные установки, а исключительно внутренняя установка на совершенный образ жизни, или, как гласит известная кантовская формула: «Религия (рассмотренная субъективно) есть познание всех наших обязанностей в качестве божественных заповедей» (92, *6*, 153).

Откровение приобретает у Канта символический характер. Библейские сказания, по его мнению, лишь наглядно популяризируют эстетические и исторические символы. В рамках рассмотрения вопроса о корнях книжно догматизированной религии, как и вообще проблемы позитивного смысла религии, Кант ставит и углубляет проблему отчуждения. Он суммирует проблему отчуждения в четвертой части своего сочинения о религии в форме противопоставления естественной религии и религии откровения. Практика религии откровения, которая покоится не на моральном принципе субъекта, а на его подчинении некоей внешней объективной силе, представляет собой, по мнению Канта, отчужденную форму морали. Это был взгляд, который привел впоследствии Фейербаха (продолжавшего в этом отношении Канта) к антропологическому преодолению религии.

Что нового внес Кант в решение проблемы соотношения морали и религии? Подчинение религии морали путем противопоставления естественной религии и религии откровения – так ставился вопрос в классической буржуазной философии задолго до Канта. Но Кант, во-первых, заостряет это противопоставление прежде всего благодаря тому, что внешнюю институциональность религии откровения он истолковывает как следствие отчуждения деятельного субъекта. В этой связи кантовская принципиально теоретическая постановка вопроса добавляет нечто новое к эмпирическим описаниям просветителей. Решающим при этом, во-вторых, является то, что Кант приписывает морали ключевую роль в понимании человека как самореализующегося субъекта. По

Канту, моральность человека является его способностью понять общественную практику как порожденную им самим и охватить многообразие этой практики в целом благодаря автономии разума. Моральные возможности субъекта предстают как выражение его общественной сущности, как необходимость вырваться за все наличные, ограничивающие свободу формы деятельности. Кант опирался тем самым также на моральную концепцию просветителей. Путем обратного сведения всех общественных форм жизни к морали должен, с точки зрения Канта, осуществиться всеобновляющий общественный синтез. Самоопредмечивающаяся и социосозидающая способность субъекта становится силой, творящей историю, приняв предварительно форму моральной идеи разума.

Тот факт, что Кант свел практику субъекта к его моральности, означал шаг вперед от натуралистического понятия субъекта в направлении фейербаховского антропологизма, но шаг этот был осуществлен в рамках фетишизированных трансцендентальных форм мышления. Моральная форма теории деятельного субъекта является одновременно и свидетельством ограниченности этой теории. В ней общественные потенции субъекта оказываются сведенными к моральному образу мыслей; объективно общезначимое содержание деятельности общественного человека задается нравственным законом и выступает как соответствие разума самому себе, неизбежно принимая тем самым идеалистический вид. Но к этой проблеме этизации субъекта мы еще вернемся позже.

Б) *Мораль и право.* Наряду с соотношением морали и религии Кант в своих этических сочинениях постоянно обращается также к отношению морали и права. Как раз при анализе этой проблемы особенно остро обнаруживается критическое отношение философа к буржуазному обществу. Саму специфику морали Кант в значительной мере выявляет путем ее отграничения от права.

Кант различает внешние, позитивные, и внутренние, субъективные, движущие основы социального поведения. Первые являются юридическими и реализуются благодаря насилию. Вторым следуют из сознания внутреннего долга и из внутренней сути самого дела; они являются моральными. Это разграничение отчетливо проводится в не опубликованных при жизни Канта материалах: право касается только поступков, мораль – убеждений, легальность – дей-

ствий, «если даже все они должны были быть порождены силой, этика – того, какими они должны были бы быть, если бы они возникли без какого-либо насилия, а только по моральному убеждению» (92, *19*, 297). При этом Кант считает моральным такое действие, которое направлено на весь человеческий род и его благоденствие, признаваемое в качестве высшего блага. Юридическое же отношение направлено на конечную волю индивидов и их внешние, бессердечные связи. Кантовское противопоставление права и морали метко подмечает то обстоятельство, что для частного собственника буржуазной выделки общественные отношения приобретают овеществленный вид. Канту, который не выезжал из маленького Кёнигсберга, но благодаря начитанности и исключительному дару наблюдательности «объездил» весь мир, удается на ярких примерах проиллюстрировать антагонизмы правового и морального поведения в буржуазном мире. Так, подобно Д. Рикардо, который впоследствии писал, что если в Индии начинается голод и английские купцы экспортируют зерно, то они это делают не из человеколюбия, а из выгоды, Кант показывает, что вся буржуазная благотворительность проистекает исключительно из страха перед наказанием или потерями. За кантовским противопоставлением права и морали скрыто признание аморальности буржуазного общества.

Кант не просто исходит из посылки свободного индивида. Он одновременно показывает отчуждение человека как субъекта юридических норм. Кант – и здесь явно чувствуются следы влияния Руссо – рассматривает моральность как преодоление этого отчуждения; в результате это выглядит как переход всего правового в моральное. Но все же в целом Кант видит в праве и морали взаимодополняющие противоположности, формальное единство субъективности и объективности поведения. Однако тот факт, что у Канта право, в котором субъект становится вещью, критически отграничивается от морали, которая утверждает человека как конкретную общественную сущность, свидетельствует об определенной социальной позиции: буржуазное общество рассматривается как вещественная связь и в качестве перспективы общественного развития выставляется требование нравственной ассоциации индивидов. Кантовское разграничение правового и морального аспектов поведения выражает противоречивость буржуазного индивида, который в качестве юридической единицы утверждает себя в наличном овещест-

вленном мире, а в качестве субъекта морали подвергает сомнению и самого себя, и произведенный им мир.

Этизация социальных проблем Кантом была протестом против обезличенного общественного поведения, против механики общественной жизни, в которой отсутствовала ее собственная цель – развитой индивид. Уже это противопоставление моральной проблематики праву показывает причину и смысл поворота Канта к этике внутренней убежденности.

В) *Мораль и искусство.* Просветительская эстетика рассматривала искусство прежде всего под углом зрения его морально-воспитательного воздействия. Кант не следует этой традиции. Она уже была подвергнута атаке со стороны «Бури и натиска» – антифеодально настроенного, проникнутого бунтарским духом литературного движения немецкой молодежи 70-х годов XVIII в., в эстетике которого место и понимание моральной проблематики существенно меняются. Меняется сам тип связи морального и эстетического. Эстетическое теперь не просто форма, призванная придать наглядность некоторым моральным прописям; оно само по себе морально. Моральное имманентно эстетическому. Мораль при таком понимании становится свидетельством мощи человека, а именно его способности, несмотря на эгоизм внешних целей, придать себе целостность, стать красивым и величавым.

Кант заимствует теоретически-прогрессивную эстетику и имманентную этику «Бури и натиска», оставаясь при этом равнодушным к свойственному этому движению пустому пафосу по поводу человека-гения, как, впрочем, и к глубокому рассмотрению морали в качестве бунтарского, мятежного начала в человеке. Это было Канту тем более легко сделать, что он в своем исключительно важном, хотя и маленьком, сочинении 1764 г. «Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного» преодолевает уже эмпирически-натуралистическое понятие субъекта, заменив его теорией всеобщей эмоциональной природы и естественной красоты человека, которая уходит истоками к пантеизму Шефтсбери. Вообще пантеистически-платоновская эстетика Шефтсбери, которая еще до Канта выставила незаинтересованную благожелательность в качестве эстетического критерия, сыграла значительную роль в деле осмысления общественной сути искусства и морали, а также их соотношения между собой.

В «Наблюдениях над чувством возвышенного и прекрасного» анализ начинается с определения, что «различные

ощущения приятного или неприятного основываются не столько на свойстве внешних вещей, возбуждающих эти ощущения, сколько на присущем каждому человеку чувстве удовольствия и неудовольствия от этого возбуждения» (36, *2*, 127). Но уже в разделе, в котором делается попытка связать моральные свойства с четырьмя темпераментами, автор преодолевает сенсуалистическую традицию. Кант не сводит мораль к природным свойствам субъекта, которые уже потом в связи с теми или внешними поводами разворачиваются в отношения. Он, напротив, исходит из типичных отношений между людьми, чтобы на основе этого объяснить различие индивидуальных типов. Склонность к завидному постоянству, которая, впрочем, подчас может перейти в упрямство, неприятие покорности, отвращение ко всякого рода цепям, в том числе и золотым, дают нам меланхолика. Вежливость вместо действительного участия, этикет вместо уважения, холодный, нацеленный на успех интерес, умеющий избегать многих глупостей и колебаний, в которые часто впадает добродушный, но впечатлительный сангвиник, составляют особенность холерического типа (см. 36, *2*, 141 – 142).

Кант рассматривает мораль в качестве субъективного аспекта общественных процессов. Она выражает объективные структуры, или, как говорит Кант вслед за Шефтсбери, пропорции. Не чувство стыда и чести, не сострадание и любезность, не проповедуемое А. Смитом чувство симпатии, которые все вместе обнаруживаются лишь случайно и часто могут быть сопряжены с себялюбием, не эти «усыновленные добродетели» без основоположений составляют моральное. Моральность – это *«чувство красоты и чувство достоинства человеческой природы»* (36, *2*, 138 – 139). В своем раннем варианте этики Кант вполне следует Шефтсбери. Он воспринимает от эстетического пантеизма антибуржуазную тенденцию и понимание морали как социального отношения, связанного с родовой сущностью человека. Анализ взаимоотношений морали и искусства в названной работе 1764 г. позволяет сделать вывод, имеющий важное значение для понимания кантовской этики 80-х и 90-х годов: трансцендентальная постановка вопроса об объективном всеобщем принципе морали вырастает из шефтсбериевского эстетического пантеизма. Трансцендентальная идея разума является спекулятивным и значительно обедненным, фальсифицированным вариантом пантеистического синтеза природы и человека.

«Критика способности суждения» в понимании морали

является известным возвратом к только что изложенной первоначальной точке зрения. В этом последнем своем критическом исследовании Кант между категориями рассудка, которые организуют чувственный материал в научный опыт, и идеями разума, которые описывают пространство действия, помещает суждения вкуса. Как продукты воображения эти последние в целом несколько выходят за непосредственные интересы отдельного индивида. Кант различает эстетические суждения прекрасного, приятного и доброго. Эстетическое суждение увязывает представление с «жизненным чувством, которое называется чувством удовольствия или неудовольствия...» (36, *5*, 204), т. е. наличное представление со всей способностью представлять и ее симметрией. Незаинтересованному наслаждению красотой соответствует отвлеченный от собственного *Я* интерес к приятному и добру. Таким образом, наряду с разумно-познавательным основанием морального императива, о чем речь идет в его основных этических сочинениях, Кант говорит о простой склонности к добру, т. е. некоем эмпирическом отношении индивида к роду. Моральному закону, к которому мы можем приобщиться лишь в тенденции и через особый моральный тип мышления, в «Критике способности суждения» соответствует родовое чувство добра как некая нравственная соразмерность человеческих способностей и жизненных проявлений, оно является аналогом эстетической способности.

Разумной идее нравственного, которая не может быть выражена в чувственно-наглядной форме, в «Критике способности суждения» приписывается интуитивная, или непосредственно-символическая, реальность. Понятиям рассудка наглядность придается благодаря схематизму силы воображения, а идеи разума могут приобрести наглядность только опосредствованно, в символах. Символическое изображение Кант рассматривает как познание по аналогии; к примеру, о деспотическом государстве и ручной мельнице можно размышлять одинаково, словно о двух автоматах, подчиненных одним и тем же правилам. Точно такую же аналогию мы имеем при рассмотрении красоты как символа добра. Красота в этом случае вовсе не возводится в ранг морального фетиша; моральное и эстетическое выступают в наглядном символе как аналоги друг друга. Канту удается тем самым в какой-то степени преодолеть разделение законов природы и свободы. К возможностям субъекта присоединяется некая соответствующая им природа, так что теоретическая способ-

ность и практическая способность в случае эстетического постижения морально-сверхчувственного каким-то, как говорит Кант, непонятным, но тем не менее несомненным образом оказываются связанными воедино: «Вкус делает возможным как бы переход от чувственного возбуждения к ставшему привычным моральному интересу, без какого-либо насильственного скачка...» (36, *5*, 377).

Моральность теперь наряду с чистым долженствованием через символ становится также чувственно-реальной. В этой связи Кант высказывает ряд точных мыслей о своеобразии искусства и эстетического производства в отличие от науки и теоретического мышления, следуя в этом эстетике «Бури и натиска». Кант в духе руссоистской традиции наряду с интеллектуальной культурой выделяет культуру душевных сил, вкуса, которая реализуется в искусстве и нравственности. В качестве образца эпохи, где нравственность является основой синтеза культуры, рассматривается греческая античность. Кант говорит о необходимости того, чтобы «составить себе понятие об удачном сочетании в одном и том же народе законного принуждения высшей культуры с силой и правильностью свободной природы, чувствующей свою собственную ценность» (36, *5*, 378). Это высказывание свидетельствует, что у Канта было стремление обосновать возможность конкретной нравственности.

Г) *Мораль и история.* Включение морали в исторический процесс является продолжением и углублением анализа ее отношений к праву, религии, искусству. Мораль понимается как элемент некоего «объективного духа», хотя Кант далек от спекулятивного гипостазирования общества в качестве самостоятельного деятельного субъекта. Философско-исторические сочинения Канта переносят пантеистические мысли о скрытом порядке природы на историю человеческого рода. Человечество порождает себя только в самом историческом процессе. Цель при этом – перейти во «всеобщее *всемирно-гражданское состояние*, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода» (36, *6*, 21). Моральность определяется теперь Кантом как образ мыслей, призванный возвысить действительного человека до уровня единства с родом, человечеством. Для Канта это означает расцвет всех способностей индивидов в условиях сообщества государств с совершенно справедливыми конституциями. Культуру такой стадии он рассматривает как царство нравственности. Его «Метафизика нравов» (1797) – последнее

систематическое изложение собственного этического учения – имеет целью теоретически обозначить сближение сфер культуры (права, морали, религии, искусства) в решающей фазе зрелости и кризисов, которая, по мнению Канта, совпадает с эпохой Просвещения.

В философско-историческом аспекте для Канта, как и для Руссо, мораль является критерием критического осмысления культуры. Социальные антагонизмы Кант не связывает с частной собственностью. Он суммирует их как вечный, порождаемый эгоизмом раздор, который может привести к тому, что мы получим в конце концов «несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий...» (36, *6*, 17). Кант вводит различие между моральностью и цивилизованностью, выражая тем самым как прогрессивное содержание буржуазного общества, так и его незавершенность. Культура буржуазного общества представляет собой только видимость синтеза, гармонии, ибо родовая цель здесь не дополнена соответствующим настроем мыслей, она существует как спонтанный продукт эгоистических индивидов. Кант снова и снова указывает на скрытую угрозу варварства, связанную со слепым прогрессом, который прикрывается внешней общностью, но лишен действительной общности сознания. Буржуазное гражданское состояние преходяще, оно предварительно; это – нравственная видимость, простая внешняя порядочность, которая сопровождается утонченным варварством.

Идея всемирно-гражданского состояния – одна из центральных социально-философских идей Канта, изложенная в «Идеях всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), – как естественного закона истории, которая неизбежно проходит через цивилизованное варварство буржуазного общества и преодолевает его, является кантовской корректурой философско-исторической концепции Руссо. Не принимая руссоистской идеализации доцивилизованной стадии, Кант един с ним в том, что мораль нацелена на такое состояние, в котором полный расцвет каждого в отдельности является условием расцвета всего общества. Мораль предстает как форма исторического завершения рода. Кант говорит, что нельзя упускать из виду «последнюю ступень, на которую нашему роду еще предстоит подняться. Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени *культуры*. Мы чересчур *цивилизованы* в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого

недостает, чтобы считать нас *нравственно совершенными*» (36, 6, 18). Историческое мышление, которое подразумевает царство свободы, построенное на социальном равенстве, становится в руссоистско-кантовской моральной программе своего рода неподкупной инстанцией, позволяющей критически анализировать каждое наличное состояние общества.

Вторая кантовская рецензия (опубликована в «Общедоступной литературной газете» № 271 за 1785 г. под названием «Воспоминания рецензента»), направленная против гердеровского исторического релятивирования нравственности, в частности против сочинения Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1784 – 1791), развивает мысль, что единство морали и счастья нельзя рассматривать как факт, а надо рассматривать только как тенденцию. Историческая конкретизация нравственности у Гердера была направлена против прямолинейного толкования общественного развития, и часто прошлые эпохи он считал в нравственном отношении более совершенными, чем последующие. Кант, полемизируя с Гердером, возвышает мораль над всеми эпохами: к чему мировая история, если уже островитяне с Таити вполне счастливы? Моральная реальность идеальна, т. е. назначение человечества состоит в непрерывном продвижении вперед, завершенность является только целью, но целью в культурном плане весьма действенной. Мораль – это долг, то, что должно быть, но чего никогда в реальности не было, нет и в строгом смысле слова не будет.

Кант полагает, что с помощью гердеровского понятия органических сил нельзя обосновать выход из состояния чистой природности. Он отвергает заключенное в этом понятии представление об истории как естественном росте и вечной эволюции. В той панораме истории, которую создает Гердер, исчезает, с точки зрения Канта, антагонистический характер прогресса, отмеченного раздорами и несчастьями. Кант приписывает Гердеру ту ошибку, что у него в многообразии исторических форм, которые заключают свой критерий в себе, теряется единый родовой критерий истории (у самого Канта это мораль, идея разума). Гердер в свою очередь критикует трансцендентальную этику Канта как враждебную людям, отвратительную насильственную схему, которая отвергает реальный ход истории и счастье действительного человека.

Отношение трансцендентальной морали разума к реальной истории и политической практике у Канта не было уж столь абстрактным и неразвитым, как это в пылу полемики

изображает Гердер в своей «Метакритике критики чистого разума» (1799). Связанные с чистой волей законы свободы, составляющие предмет метафизики нравственности, Кант противопоставляет не историческому процессу в целом, а скорее действиям, направленным на ограниченные цели. Кантовская моральная теория именно в силу своей абстрактности исторически ориентирована. В приложении к сочинению «К вечному миру» (1795) обосновывается необходимость морали для политики. Только мораль, по мнению Канта, может гарантировать великие цели (как, например, создание справедливой республиканской конституции или международного права во имя длительного мира). Этика, как полагает Кант, не может быть советчицей политиков при принятии отдельных решений. Но она обозначает некие общие условия, на которые должен ориентироваться целеустремленный реальный политик. Кант отличает простую «эмпирическую политику» от действительной политики, направленной на долгосрочные великие цели. Спор морали с правом и политикой относится лишь к наличному состоянию непросвещенной эпохи, которое должно быть преодолено путем опосредствования политики и трансцендентальной этики. Чистые принципы морали и права обладают, с точки зрения Канта, объективной реальностью. Это означает, что они должны потребовать своего осуществления.

Метафизика нравственности является основой практики. Она не просто предлагает технико-практические максимы для отдельных случаев, а, напротив, преодолевает эту фактологическую разрозненность, заменяя ее точкой зрения всеобщности. В многочисленных работах 80-х и 90-х годов («Спор факультетов», «К вечному миру» и др.) Кант стремится как раз найти посредствующие звенья между трансцендентальной теорией практического разума и конкретным историческим действием. Само опосредствование при этом понимается Кантом как бесконечное приближение.

Противоположность субъективной и объективной этики. Рассмотрение того, как в рамках кантовской теории мораль соотносится с правом, религией, искусством и реальным историческим процессом, подводит нас к кантовской метафизике нравов. Разные сферы общества сопряжены друг с другом таким образом, что каждую из частей можно понять лишь в ее соотнесенности с другими. Именно такой взаимной соотнесенностью характеризуются,

например, право и мораль: право охватывает внешнюю корректность законообразного поведения, мораль имеет дело с внутренними мотивами, адекватными разумности требований. Религию, по мнению Канта, также нельзя рассматривать в отрыве от морали, так как естественная религия в сущности сводится к вопросу о реализуемости моральных поступков при допущении реальности идей бога и бессмертия. Уже в письме одному из своих слушателей, М. Герцу (от 21 февраля 1772 г.), Кант обнаруживает интерес к теории, рассматривающей единство конкретных форм общественной жизни. Возможность выявления этого единства Кант связывает с метафизической теорией, контуры которой очерчиваются для него постепенно, но все с большей отчетливостью.

С Канта начинается систематизированная теория сфер общественной жизни, которые впоследствии были охарактеризованы Гегелем как сферы объективного и абсолютного духа. Гегель считал кантовскую теорию нравственности, с которой он постоянно полемизировал, необходимой начальной ступенью своей системы. В чем состоит значение этой теории? Прежде всего в убеждении, что все отдельные сферы являются частями единого общественного механизма. Взаимные отношения между ними являются условием воспроизводства присущих каждой из сфер различий. Гегель попытается позже представить это единство генетически: объективные и абсолютные формы духа являются у него ступенями, которые выражают данное единство во все более нарастающей степени. Кант также решает проблему структурного единства сфер общественной жизни. Единство это он видит в априорных идеях практического разума. Метафизика есть «система априорного познания из одних только понятий» (36, *4(2)*, 123) и тем самым, как пишет Кант немецкому философу, естествоиспытателю и логику И. Г. Ламберту, система совершенно очевидных предложений.

Своей теорией априорности и сооруженной с помощью априорных понятий метафизики Кант истолковал проблему всеобщего как предмет познания: всеобщее одно только и может быть предметом объективной теории. Трансцендентальный метод, по мнению Канта, позволяет обосновать такую науку о всеобщей взаимосвязи, структура которой развертывается как необходимость и которая противостоит эмпирическому исследованию фактов. В рациональном своем содержании эта мысль была освоена К. Марксом, который говорил о политической экономии, что в ней в отличие от

изучения деталей жизнь материала получает идеальное отражение и поэтому «может показаться, что перед нами априорная конструкция» (1, *23*, 21).

Методологические установки Канта отразились уже в построении его основного этического произведения «Основы метафизики нравов» (1785). В нем намечен путь от повседневной моральной рефлексии к научной теории (I отдел), от эмпирико-научной к метафизической теории (II отдел), от нее – к конечным принципам теории чистого практического разума (III отдел). В предисловии в качестве методологической линии ясно формулируется принцип восхождения от чувственно-конкретного к абстрактному и возвращение от абстрактного к реальной жизни: «Я избрал свой метод в этом сочинении... аналитическим путем – от обыденного познания к определению его высшего принципа, а затем обратным, синтетическим путем – от исследования этого принципа и его источников к обыденному познанию, где он применяется» (36, *4(1)*, 227). По сути дела Кант ставит проблему диалектической феноменологии нравственного сознания. Недостаток его подхода состоит в абстрактном рассмотрении морального принципа только как продукта разума.

Тем не менее Кант ясно формулирует центральную методологическую проблему этической теории – необходимость преодоления наличного, чувственно-конкретного индивида, выхода за пределы эмпирических мотивов и результатов, с тем чтобы найти всеобщий принцип, который скрыт за конкретным многообразием нравов и способен синтезировать это многообразие. Эта методологическая установка предопределяет кантовскую критику «Общей практической философии» Х. Вольфа (см. 36, *4(1)*, 225), которая не может, по мнению Канта, справиться с хаотичностью конкретного. От абстрактной нравственности путь ведет к эмпирически-реальному, хотя человеку «как существу, испытывающему воздействие многих склонностей, не так-то легко сделать ее in concreto действенной в своем поведении» (36, *4(1)*, 224).

Формулируя новый – априорный – подход к морали, Кант подвергает резкой критике сенсуалистическую этику евдемонизма. Отнюдь не сомнительный или мизантропический ригоризм побуждает Канта перейти от просветительской этики счастья к этике безусловного долга. Принципиальную задачу, как уже отмечалось, Кант видит в том, чтобы за внешним многообразием событий вскрыть всеобщий объек-

тивный закон. Поэтому противоположность между объективной и субъективной моралью он характеризует как элементарную разграничительную линию между своей метафизикой нравственности и всеми этическими теориями прошлого. Он говорит, что все философские моральные учения прошлого были ложны, так как не содержали чистого теоретического понятия нравственности, ибо «моральные законы должны вообще иметь силу по отношению к свободным действиям, без учета различий субъектов» (93, 29).

Кант называет три формы субъективной, или эмпирической, этики, которая не выходит за горизонт отдельного индивида и его непосредственных движущих сил. Первая исходит из физического чувства, является этикой самолюбия и выгоды. Кант здесь называет Гельвеция. Во втором случае в качестве нравственного критерия выступает моральное чувство. Имеются в виду учения Шефтсбери, Юма и др. Третью форму эмпирической этики Кант видит в учении, согласно которому мораль является следствием традиционного воспитания и управления. В качестве примеров он приводит взгляды Монтеня и Гоббса. Этическая теория должна решительно вырваться из круговорота преимущественно эмпирических описаний. Она призвана не описывать склонности действующего индивида, а обосновывать «необходимый закон воли» (93, 17). Инстанцией всеобщего является разум; всеобщее может выступать только в форме априорных интеллектуальных правил. Кант резюмирует: «Оценка моральности осуществляется вовсе не через чувственные и эмпирические принципы, так как моральность совершенно не является предметом чувств, она есть предмет одного лишь разума» (там же).

Этику как науку об объективных законах Кант сравнивает с математикой; как геометрия формирует строгие правила, не считаясь при этом с тем, может ли человек полностью следовать им или нет (кончик циркуля является слишком толстым для математической точки), точно так же этика должна представить правила, которые не считаются с возможностями человека, а указывают на то, что является моральным (см. 93, 92). «Метафизика нравов» рассматривает поэтому науки о праве и морали как теории, основанные на безусловных, или категорических, требованиях разума. «Итак, – пишет Кант, – императив – это правило, представление о котором *делает* субъективно случайный поступок необходимым...» (36, *4(2)*, 130).

Трансформация непосредственного индивида в общественного. Категорический императив. Кантовская критика эмпирической этики предполагает, что поведение индивида, руководствующего интересом, своими частными целями, не может быть необходимым. Оно подчинено всеобщему закону собственной пользы. Но Кант называет это не необходимостью, а хаосом. Он полагает, что из непосредственных интересов индивидов может возникнуть не родовая цель, а скорее, напротив, нарастающий антагонизм между людьми. Индивидуализм эмпирических целей должен быть преодолен благодаря родовому синтезу индивидов. Понятие рода выступает как априорность трансцендентального разума, отождествляется с понятием нравственного закона. Говоря о моральном субъекте, Кант исходит из той принципиальной установки, что для понимания морального в целостности его социально многообразных проявлений необходимо выйти за узкий горизонт непосредственного, скованного частными интересами сознания отдельного индивида.

Высшая моральная заповедь, выставляемая Кантом, удовлетворяет этой установке, и она, собственно говоря, не содержит в себе ничего иного, кроме требования к индивиду выйти за рамки своей конечности и взглянуть на себя с точки зрения рода. Она гласит: «*...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*» (36, *4(1)*, 270), или, как говорится в другом месте, чтобы человечество в нашем лице всегда было свято и выступало самоцелью. Этот категорический императив является, согласно Канту, высшим принципом учения о добродетелях. Он носит крайне формальный и всеобщий характер. Категорическим он является по той причине, что его следует выполнять не ради каких-либо иных целей, а ради него самого, и потому, что он не нуждается ни в каких доказательствах, представляя собой дедукцию чистого практического разума. Его предпосылки Кант формулирует довольно ясно: «Основание этого принципа таково: *разумное естество существует как цель сама по себе*» (36, *4(1)*, 270). Кант говорит, что «моральность вообще состоит в подчинении действий принципу разума» (93, 53). Отсюда проистекает та ложная, идеологически извращенная форма, в которой Кант рассматривает возвышение непосредственной индивидуальности и субъективности до уровня че-

ловечества и его истории. Трансформация непосредственного индивида в общественного – основная тема его этики – выступает как противопоставление чувственности (или склонностей) разуму. Чтобы понять это противопоставление в конкретном контексте кантовской этики с ее стремлением осмыслить общественного индивида как морального существа, необходимо рассмотреть своеобразие категорического императива как критерия морали.

Кант дает несколько различных формулировок (более подробно см. 202) категорического императива, которые по сути дела выражают одно и то же, но в различных аспектах. В «Критике практического разума» говорится: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» (36, *4(1)*, 347). В «Основах метафизики нравов» сказано: «...каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максимам всегда было законодательствующим членом во всеобщем царстве целей» (36, *4(1)*, 281). Единство человеческого рода, его способность к совершенству заключены в интеллигибельном или трансцендентальном царстве целей, находящемся по ту сторону эмпирического опыта. Моральность человека есть по сути дела его возвышение из области повседневного в интеллигибельную сферу.

Кант подчеркивает формальный характер высшего принципа нравственности. Будучи формальным, он является категорическим, а не гипотетическим, ибо светится изнутри и к нему стремятся ради него самого. Кант приводит в этой связи ряд примеров. Самый известный из них – с депозитом. Допустим, что я без каких-либо свидетелей от уезжающего друга получаю на сохранение некую сумму денег, о чем никто не знает. Друг умирает внезапно на чужбине. Могу ли я оставить деньги у себя? Кант прибегает к категорическому императиву, чтобы ответить на вопрос отрицательно: оставить деньги у себя означало бы, если мы придадим этой максиме всеобщую форму, что никто более не будет доверять деньги другому (каждый бы знал в таком случае, что данные в долг деньги при некоторых обстоятельствах могут оказаться потерянными). Точно таков же ход доказательства Канта при обосновании того, что нельзя добровольно накладывать на себя руки, что нельзя даже в безвыходном положении давать ложные обещания и т. д.

Можно, конечно, смеяться над этими кантовскими иллюстрациями категорического императива, но все же следует

иметь в виду, что они не претендуют на роль доказательных аргументов, ведь Кант ясно говорит, что высший нравственный закон не требует никаких доказательств в обычном смысле слова. С помощью своих примеров Кант хочет лишь показать, что этот закон является общезначимой, и притом единственной общезначимой, основой всех конкретных моральных максим, что если не руководствоваться формальным принципом категорического императива, то разум впадает в противоречие с самим собой. Кант пишет: «Я могу позволить себе два взаимоисключающих ощущения, но никогда – два взаимоисключающих суждения. Ведь говорится же: это необходимо, чтобы треугольник состоял из трех углов. Точно так же необходимо выполнять обещания» (92, *19*, 98). И далее: «Я не могу отступить от этого закона без того, чтобы не вступить в конфликт со своим разумом, который один только и способен задать воле основанное на принципах практическое единство» (92, *19*, 281).

Этика Канта как критика нравов «гражданского общества». Моральный мир буржуазного индивида Кант изображает как хаотический и антиномичный. Индивид зависит от конкретных задач и внешних обстоятельств, он нацелен на свой интерес, поэтому возникающая на эмпирическом уровне мораль оказывается в постоянном противоречии между сознанием долга и соблазном себялюбия. Честность купца является лишь утонченным самолюбием, невозмутимость стоиков может оказаться простым хладнокровием злодея. Но как отделить одно от другого? Эмпирически установить разницу между действительно нравственной позицией и ее видимостью (между той же невозмутимостью стоического мудреца и хладнокровием отъявленного злодея) невозможно. А как только обыденный разум уклоняется от эмпирической почвы, он запутывается в догадках, впадает в прямые противоречия сам с собой и т. д. Эта «*естественная диалектика*», «практические соображения побуждают *обыденный человеческий разум* выйти из своего круга и сделать шаг в сферу *практической философии*...» (36, *4(1)*, 242). Это означает выйти за сферу непосредственных интересов и склонностей, в направлении сознания долга, соответствующего объективному закону. Мораль выступает как переход от следования эгоистическому интересу (для Канта это позиция евдемонизма) к осознанию долга. Кант, правда, признает, что гарантирование своего собственного счастья также

является долгом, но, по его мнению, лишь когда человек «совершает поступок без всякой склонности, исключительно из чувства долга, – вот тогда только этот поступок приобретает свою настоящую моральную ценность» (36, *4(1)*, 234). Эта позиция вызвала резкую критику со стороны Гегеля и была осмеяна Гёте и Шиллером. Общеизвестна шиллеровская эпиграмма:

Сомнение совести
Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

(77, *1*, 164)

Критика обывательщины у Канта представлена широко. При изображении и резком осуждении моральных пороков буржуазной повседневности Кант даже начинает переходить на язык проповеди. Добродетель всегда является одновременно мужеством, потому что она формируется в постоянной борьбе с порочными по природе склонностями. Моральное убеждение становится некоей внутренней системой насилия, без которой человек не мог бы посмотреть на себя в зеркало, не отшатнувшись при этом в ужасе. Пороки, как порождение противного закону образа мыслей, суть чудовища, которые человек должен побороть, и «ведь суд находится *внутри* человека...» (36, *4(2)*, 341; 378).

Моральное решение оказывается в конце концов осуждением каждым человеком самого себя. Сила законов практического разума проверяется тогда, когда они сталкиваются с соблазнами лжи, жадности, подхалимства, обжорства, пьянства, разврата и других отвратительных пороков. Самое ужасное, когда индивид в своем поведении позорит человечество и низводит себя до животного уровня, пользуясь «хмельными напитками и другими одурманивающими средствами, такими, как маковое семя и прочие продукты растительного царства...» (36, *4(2)*, 365). Свойственный этике Канта мрачный взгляд на человека ориентируется на низость реальных нравов. Многие высказывания философа свидетельствуют о том, что ему не чужды были мотивы лютеранской мизантропии – это положения раздела «Характер рода» из «Антропологии с прагматической точки зрения»

(1798), где на вопрос, следует ли род человеческий рассматривать «как хорошую или как плохую расу», дается ответ, что «сильно хвастаться им нельзя» (36, *6*, 586). Еще более резкие суждения встречаются в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», где человек характеризуется как «*животное, которое*, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*»; и вообще, полагает Кант, «из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» (36, *6*, 14).

Кантовская критика нравов приобретает исторический масштаб тогда, когда указываются их точные социальные параметры. Здесь можно сослаться на разоблачительные выпады Канта против феодально-абсолютистского государства, унижающего человека. Он считает также буржуазную собственность преступлением с точки зрения претензий человечества на равенство. Буржуазная выгода и добродетель диаметрально противоположны; их «смесь» дает благовоспитанный эгоизм, который на самом деле доводит до очевидности овеществление и отчуждение человека буржуазного общества. Уже в «Опыте о болезнях головы» говорится о показной мудрости, «при которой можно обойтись и без рассудка, и без честности, было бы только достаточно плотным красивое покрывало, которое благопристойность расстилает над тайными недугами ума или сердца» (36, *2*, 227). Кант, бедный сын шорника, своим острым, отточенным под влиянием Руссо взглядом рассмотрел двуличие благонравия и варварства, которое является неизбежным следствием буржуазной погони за выгодой, успехом. Глупость и сумасбродство, которые едва ли встречаются в естественном состоянии, разрастаются в буржуазном обществе до идиотизма и сумасшествия. Буржуазное общество по сути своей является сумасшедшим домом. В нем царит сплошное отчуждение. Не задумываясь о подлинных движущих основаниях, индивиды уподобляются машинам, и свобода, которой часто хвастаются, в сущности «не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения» (36, *4(1)*, 426).

Этика доброй воли. Кант задается вопросом: каким образом восстановить целостность человека, его самостоятельность и осознанную ценность? Как вообще возможно, чтобы процесс обобществления индивида был одновременно

процессом его нравственного совершенствования? Решая эту проблему, Кант отталкивается от разделения внутреннего и внешнего, субъективного и объективного аспектов индивида. Он видит здесь возможность второго уровня поведения, который возвышается над первым. Он интерпретирует область внутренних мотивов как своего рода предметную сферу наряду с непосредственно-эмпирической предметностью. Кант видит в разуме царство трансцендентальной предметности. Разум заключает в себе закон, который должен соблюдаться и соблюдался бы, если бы человек обладал одним только разумом. Моральное добро констатирует себя тем самым как закон, следование которому является долгом и который постоянно конфронтирует с предметно-чувственной природой непосредственного индивида.

Объективные моральные законы, которые имеют по отношению к воле принуждающую силу и назначение которых, по Канту, состоит в том, чтобы «прививать умам стремление к высшему благу в мире» (36, *4(1)*, 250), формулируются в качестве императивов, составляющих единственное содержание долга. Соответственно этому моральным будет только такое действие, которое совершается по чисто моральному убеждению, т. е. из чувства долга. Моральная ценность действия заключается не в цели, которая преследуется этим действием, а в его максиме. Только уважение к моральному закону придает моральность нашим действиям. Инстанцией, способной выразить такое почтение к закону, является воля. В противоположность сенсуалистической этике чувства, которую следует считать материально-предметной, этика Канта предстает как формальная этика внутренней убежденности и доброй воли. Не цель действия, не его продуктивность, а лишь намерение, т. е. соответствие моральному императиву, является нравственным критерием. Программное положение Канта гласит: «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*». Дарования духа, свойства темперамента (решительность, целеустремленность), «власть, богатство, почет, даже здоровье... под именем *счастья*» – все это может порождать и мужество и надменность, может быть источником и блага и зла. Добрая же воля независимо от того, что она приводит в действие и исполняет какие-то цели, всегда сверкает «подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность» (36, *4(1)*, 228; 229).

Кантовская этика является своего рода гимном рационально-всеобщей воле. Теоретический смысл того, что долг отождествляется с разумной волей, состоит в стремлении Канта обосновать моральную автономию личности, а тем самым и ее ответственность за свои действия. Не то должен ты делать, что можешь, а, наоборот, ты (поскольку ты разумен) должен мочь сделать то, что ты обязан делать согласно закону разума. И там, где этого нет, вину следует искать не во внешних обстоятельствах, а в недостатках воли. Причина в этом случае – моральное зло. Добрая воля оценивает действия независимо от внешних обстоятельств и соображений выгоды, так как содержанием долга является не достижение счастья, к которому мы стремимся, а само достоинство быть счастливым. «Вот почему и мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья» (36, *4(1)*, 463). Достойны мы счастья или нет, следуем ли мы неписаным, но каждому хорошо известным, в каждое разумное существо заложенным моральным законам или нарушаем их, – это знает каждый, подобно тому, например, как он знает, богат он или нет, пользуется общественными почестями или нет. Моральный закон, по мысли Канта, нельзя вытравить из совести человека. Закон, долг, воля, убеждение, достоинство, совесть – таковы основные категории, с помощью которых в этике Канта описывается возможность выхода из тисков буржуазного повседневного поведения. Характерной чертой этики долга является интеллектуализация воли. Кантовское понятие воли отчасти отмечено религиозным влиянием августиниано-лютеранского толка. Первоначально она выступает как злая воля. Кант говорит о радикально злом в человеческой природе как о такой склонности, которая стоит на пути превращения требований долга в максиму действия. Поэтому-то необходимы самопознание и основанная на разуме добрая воля. Конечно, можно не без оснований возразить Канту, что добрая воля может быть чем-то страшным. Ведь столько сделано глупостей и преступлений исходя, казалось бы, из самых наилучших намерений?! Кант знает, что воля эмпирического субъекта детерминирована многими причинами. Он видит также материально-чувственную обусловленность «психологической воли». Кант допускал много ошибок, но никогда не заблуждался относительно человеческого себялюбия; его можно упрекнуть в чем угодно, только не в благодушии. Он

как раз ищет теоретическую формулу, которая выразила бы необходимость преодоления эгоистически ограниченной воли и возвышения индивида до уровня представителя всемирного гражданства и нравственно возрожденного человечества. И в этих целях он и вводит понятие чистой воли, которая независима от материальных интересов и склонностей и «послушна» одним лишь формальным априорным принципам законодательства разума. Уже здесь видно, что в кантовской этике огромную роль должны играть конкретное применение чистой воли, ее стыковка с эмпирическими проявлениями воли в поступках.

По мнению Канта, моральное поведение отличается от всех других предметных форм деятельности человека тем, что проистекает из максимы, соответствующей моральной заповеди, и никакому иному мотиву. Он убежден, что такое поведение возможно и, самое главное, каждое общество нуждается в нем. Кант формулирует простую и жесткую нормативную программу.

Как вести себя: сообразно сути дела или руководствуясь интересом собственного преуспевания? Только тот, считает Кант, ведет себя нравственно, кто способен это делать, несмотря на окружающий его океан конформизма и подлости. Отсюда вытекает другое требование, которое можно назвать испытанием совести. «Начало всякой человеческой мудрости есть моральное самопознание, стремящееся проникать в трудно измеряемые глубины (бездну) сердца... только нисхождение самопознания в ад прокладывает путь к обожествлению» (36, *4(2)*, 380). Формальная коллективность, объединение с целью получения определенной выгоды в отличие от подлинной общности ограничиваются согласием индивида с волей остальных, они не требуют его согласия с самим собой. Дружба, общность, напротив, могут состоять только в таком взаимном уважении, которое основывается на самоуважении. Этика Канта, близкая к шиллеровскому апофеозу гордости и благородного мужества, показывает, что отклонение от самого себя, попрание своего внутреннего голоса представляют для личности смертельную опасность; в этом случае перед нами предстает «обманчивая видимость человека, а не сам человек» (36, *4(2)*, 367).

Ни один предметно очерченный, практический интерес не является долговечным, не может оставаться неизменным на протяжении всей жизни. Это сопряжено с опасностью того, что индивид становится в итоге равнодушным к постоянно

сменяющимся интересам; склонности индивида имеют тенденцию к саморазложению. Интеллектуальная воля, напротив, образует неизменный остов личности, ибо санкционирует не то, что нравится, а то, что соответствует моральному закону. Не более сильный эгоизм, а долг и неподкупная совесть сохраняют личность, позволяют ей оставаться одной и той же.

Рассмотрим кантовское учение об обязанностях. Он разделяет обязанности на обязанности по отношению к самому себе и обязанности по отношению к другим. Первые в свою очередь Кант подразделяет на долг человека перед самим собой как животным существом и долг перед самим собой как моральным, т. е. общественным, существом. Моральный долг человека по отношению к себе состоит в *«формальном* [элементе] соответствия между максимами воли человека и *достоинством* человечества в его лице...» (36, *4(2)*, 356). Он сводится к тому, что человек не может лишать себя преимущества быть моральным существом, лишать себя внутренней свободы. Обязанности по отношению к другим расчленяются Кантом на долг любви (благотворительность, благодарность, участливость) и долг, проистекающий из уважения. Единство любви и уважения образует дружбу как моральное явление. Размышления по этому вопросу приводят весьма реалистически оценивающего людей Канта к выводу об опасности чрезмерной откровенности в политических и религиозных вопросах. Только в редчайшем типе моральной дружбы, время от времени появляющейся, подобно черному лебедю, человек «может спокойно делиться своими мыслями; тогда он не будет *наедине* со своими мыслями, как если бы он находился в заключении, и он пользуется свободой, недостающей ему в толпе людей, среди которых он должен замыкаться в себе» (36, *4(2)*, 415).

Моральная программа Канта трезва в том отношении, что она, по мнению самого философа, всегда обречена оставаться долженствованием, регулятивным принципом. Этика долга никогда не станет имманентной человеческой деятельности, она всегда будет находиться в напряженном конфликте с чувствами, склонностями. И все-таки за суровостью моральных норм Канта скрыт юношеский оптимизм, которого никогда не был чужд внешне сдержанный философ, – оптимизм, который настолько же привлекателен, насколько и нереален.

Проблема конкретной нравственности. Обычно при анали-

зе этики Канта ограничиваются противопоставлением *долга* и *склонностей*. Это обедняет ее содержание. Кант придает огромное значение проблеме перехода от долга к склонностям, возможности их синтеза.

Метафизическая теория морали, рассмотренная нами выше, как и вообще метафизика Канта, представляет собой определенный уровень абстракции. Моральные императивы этого уровня Кант характеризует как априорные синтетические суждения. «При первом исследовании, от которого зависит вся нравственность принципов», было бы странно добиваться популярности, порождающей «отвратительную смесь нахватанных отовсюду наблюдений и полупродуманных принципов», здесь должна быть создана «совершенно изолированная метафизика нравственности, не смешанная ни с какой антропологией», как «чистое представление о долге и вообще о нравственном законе» (36, *4(1)*, 247; 248). Кант, однако, не останавливается на абстрактной ступени. Он опосредствует метафизическую теорию прикладной. «Можно, если угодно (подобно тому как чистую математику отличают от прикладной, чистую логику – от прикладной), точно так же отличать чистую философию нравственности (метафизику) от прикладной (а именно примененной к человеческой природе)» (36, *4(1)*, 247).

«Антропология» и лекции Канта по этике как раз решают проблему опосредствования между чистой и прикладной этикой. Кант поднимает вопрос о высшем морально-физическом благе. Антагонизм между физическим и моральным благом, «склонность к благополучию и склонность к *добродетели*» он характеризует как диалектическое противоречие, оба абстрактных момента которого «составляют в своем столкновении всю цель благовоспитанного человека». Человек должен знать, «каковы элементы и в какой пропорции сочетаются эти элементы, которые, будучи соединены, могут привести нас в состояние *морального счастья*» (36, *6*, 525). Мысль о действительности как пропорции расходящихся частей является сутью кантовского вклада в развитие диалектики. Нравственность в целом рассматривается Кантом в связи с конкретным субъектом; он говорит: «...соединение благополучия с добродетелью в *обиходе* – это *гуманность*» (там же).

Кант исходит из элементарных проявлений жизни: голода и его удовлетворения, предрасположенности к лени, жажды жизни, половой любви. Для их удовлетворения

в обществе создаются элементарные социальные условия, и в результате первоначальные потребности становятся стремлением к сколачиванию состояния, к господству, честолюбием. Эти стремления характеризуются Кантом как кажимости, нечто иллюзорное, как заблуждение, которое принимает «субъективное за объективное» (36, *6*, 524). Квазиценности чести, насилия, золота образуют отчужденный мир, подверженный слепой борьбе страстей, так что, хотя род наш и наделен разумом, он «преднамеренно работает над своим собственным *разрушением* (посредством войн)...» (36, *6*, 525).

Все односторонне, буть то пуризм циника или аскетизм – это для Канта «искаженные формы добродетели», которые «не могут притязать на гуманность» (36, *6*, 530). Кант понимает, какую роль в делах нравственности играют пример, опыт, насколько опасен деспотизм норм. «Фантастически-добродетельным» называет он того, «кто не допускает в отношении моральности никаких *безразличных вещей*», кто опутывает всю жизнь сетью обязанностей, превращая ее в тиранию (36, *4(2)*, 345). Он также принимает в расчет эстетику нравов, а именно тождественную совести и самоуважению морально-эстетическую способность, моральное чувство, которые, собственно говоря, только и придают силу абстрактному нравственному закону. Кантовское различение морального закона и правовых законов как раз свидетельствует о широкой области эмпирического применения морали в противоположность нежелательной системе юридического насилия. Кантовское рассмотрение конкретных моральных отношений, например дружбы, благодарности, его интерпретация формулы «Люби своего ближнего, как самого себя» – все это свидетельствует о глубоком реализме философа, который предельно резко формулирует основоположения, а все остальное перепоручает опыту и эволюции самих вещей.

В заключительной главе своей «Антропологии...» Кант выделяет три ступени деятельности субъекта: технико-механическую, направленную на объекты, благодаря которой человечество возвышает себя над природой; прагматическую, представляющую собой элементарную (в том числе экономическую) общественную структуру, т. е. образ жизни в его социальном содержании в отличие от природного бытия; наконец, моральную, где человечество культивирует, цивилизирует и морально совершенствует себя как род, где общество развертывает себя как царство свободы, а не просто как об-

щественное естественное состояние, при котором алчность и ненависть сдерживаются лишь внешним насилием. Всю этическую проблематику Кант рассматривает сквозь призму взаимосвязи этих трех ступеней общественно-деятельной природы человека.

Моральность у него выступает в качестве особой формы движения общества, а именно как будущность, которая явится адекватным выражением родовой сущности человечества. Мораль у Канта возникает из общественных уровней поведения; в этом смысле она есть историческое явление. Лекции Канта по этике демонстрируют необычайную широту его социально-нравственного кругозора. Технические правила трудового поведения являются элементарными, Кант называет их императивами умения. На основе предметно-практического поведения и в тесной связи с ним раскрывают себя максимы благоразумия, правила и привычки межчеловеческого общения, преследующего ограниченные индивидуализмом цели. Над ними уже возвышаются нравственные императивы, которые имеют в виду не ограниченные цели, а само человечество, выступающее в качестве цели. В отличие от прагматических добродетелей моральные добродетели рассматривают человека как родовое и разумное существо. Поэтому только нравственные императивы являются действительно объективными. Во втором разделе «Основ метафизики нравственности» Кант рассматривает эту же триаду технических, прагматических и моральных императивов. При этом моральные обязанности весьма интересным образом отграничиваются от социально-прагматических. Так, например, согласно Канту, нельзя никаким ответным действием отплатить за оказанное благодеяние или дружелюбие, ибо другой индивид обладает ничем не заменимой доброй внутренней установкой. Моральная жизнь отличается от товарных отношений и вообще от ориентированного на благо поведения.

Намеченная Кантом диалектическая теория форм деятельности субъекта – от эмпирически-непосредственной до общественно-конкретной – призвана ответить на вопрос, какие специфические формы бытия свойственны объективным моральным законам. К таким формам не относятся непосредственные единичные акты поведения. Здесь по преимуществу властвуют правила умения и личный интерес. Но объективные моральные законы известны нам, как говорил Кант, априори. Тот факт, что суждения практического разума заданы разумному существу априорно, независимо от не-

посредственного опыта, является идеалистической формулировкой той мысли, что нравственное поведение ориентировано на род, человечество, социально всеобщую связь. Прагматические императивы, выражающие узкие интересы (императивы счастья, как говорит сам философ), базируются на «эмпирических основаниях, от которых напрасно ожидают, что они должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута целокупность действительно бесконечного ряда последствий» (36, *4(1)*, 257 – 258). Моральное действие, с точки зрения Канта, включает в себя всю целокупность его следствий. Совершенно ясно, что это возможно лишь в тенденции, или, говоря иначе, моральное действие всегда остается задачей, или долженствованием. Кант следующим образом формулирует напряженное противостояние всеобщего и индивидуального: «Моральное долженствование есть, следовательно, собственное необходимое волнение [человека] как члена умопостигаемого мира и лишь постольку мыслится им как долженствование, поскольку он в то же время рассматривает себя как члена чувственно воспринимаемого мира» (36, *4(1)*, 300). Кант говорит поэтому, что практическая философия занимается не тем, что происходит, а тем, что должно произойти, хотя на самом деле этого никогда и не будет.

Но может ли вообще произойти совпадение индивида и рода? Может ли род проникнуть в эмпирические условия своего производства настолько, что его заданная в качестве тенденции цель получит непосредственное воплощение? Идеалистическая фетишизация, превратившая общественную целокупность в априорный закон разума, а историческую тенденцию в имманентные разуму требования долженствования, является адекватным идеологическим выражением буржуазного спонтанного характера отношений между общественными законами развития и деятельными индивидами. Основную проблему кантовской этики можно сформулировать как обоснование необходимости для индивида вести себя в качестве сознательной родовой сущности. Именно это сознательно родовое поведение осмысливается Кантом как тенденция, которая носит характер долженствования и, противостоя всему эмпирическому, остается вечной задачей. Кант не сводит мораль к внутреннему миру чистых мотивов, напротив, сам этот субъективный мир моральных максим является формой обнаружения объективной основы нашего поведения, способом возвышения непосредственного инди-

вида до уровня общественного. Мораль в этом смысле является гарантией и стимулом практически бесконечного перехода индивидов из царства природной необходимости в интеллигибельное царство свободы, которое «само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью...» (36, *4(1)*, 269). Но она и не может быть реализована. По мнению Канта, практическое осуществление нравственного закона, совпадение добродетели и счастья можно лишь помыслить и то только, если ввести постулаты бога, свободы и бессмертия.

Теоретическое своеобразие этики Канта, а равно и ее социально-нормативная ограниченность выразились как раз в том, что философ не пошел дальше точки зрения внутренней убежденности, хотя и выразил ее со всей энергией. Как пишут К. Маркс и Ф. Энгельс, «Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*» (1, *3*, 182).

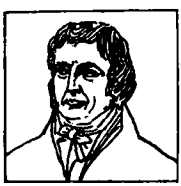
2. ГЕГЕЛЬ

Место немецкого философа Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770 – 1831) в истории этики не столь значительно, как в истории философии в целом. Однако тот решительный шаг вперед, который он сделал по сравнению с Кантом, – переход от этики доброй воли к этике социально содержательной деятельности, исторически значимых поступков – был абсолютно необходим для возникновения историко-материалистической теории морали. Этические взгляды Гегеля претерпели эволюцию, которой, к сожалению, в исследовательской литературе уделяется недостаточное внимание. А она, эта эволюция, очень важна, ибо ярче оттеняет сильные и слабые стороны философии морали Гегеля в ее окончательном виде.

Ранние гегелевские рукописи развивают моральную концепцию, существенно отличную от соответствующих воззрений в произведениях, в которых излагается развитая система философа. Речь идет прежде всего о прекрасном тексте фрагмента «Народная религия и христианство» (1792 – 1795) (предположительно написан в 1793 г. в Тюбингене), о работе «Позитивность христианской религии» (Берн, 1795 – 1796) и о трех рукописях «Дух христианства и его судьба» (Франкфурт, 1799), предваряющих тематику статьи

«Вера и знание» (1802). «Феноменология духа» (1807) систематизирует, а одновременно с этим и мистифицирует результаты исторического рассмотрения Гегелем религии и культуры, в том числе и морали, в ранний период его творчества.

Непосредственными идейными источниками воззрений Гегеля являются, с одной стороны, теория религии и практическая философия Канта и Фихте, включая морально-просветительскую интерпретацию христианской религии (так, например, в «Народной религии и христианстве» явно используются сочинения И. Г. Фихте «Опыт критики всяческого откровения» (1792) и М. Мендельсона «Иерусалим» (1783)). С другой стороны, молодой Гегель опирается на пантеистическую традицию (Г. В. Лейбниц, А. Э. К. Шефтсбери, И. Г. Гердер, И. В. Гёте, Ф. Гемстергейс).



Гегель

Из их развернутой критики религии и цивилизации, соединенной с новым понятием природы, тюбингенские друзья (Ф. Гёльдерлин, Ф. В. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель) черпают свой обращенный в будущее пафос. Непосредственное стимулирующее влияние на раннего Гегеля оказали «Письма об эстетическом воспитании» Шиллера (1795). Уместно упомянуть о страстном поклонении Шиллеру со стороны Гёльдерлина, а также о том, что сразу по выходе первой части «Писем...» Гегель назвал их мастерским произведением. Основной их темой является гармоничность человека, цельность его чувственно-разумной натуры, преодоление его разорванности.

Христос, полагает Гегель, просто хотел восстановить человека в его целостности, прежде всего вывести его из противоречия между уважением к долгу и склонностями. С таких же позиций Гегель развертывает критику «просвещенного» абсолютистского государства, высказывает глубокую антипатию по отношению к аристократии. Отрицание официального просвещения, которое было элитарным, охватывало главным образом феодалов и крупную буржуазию, привело его к религиозно-историческим исследованиям, позволявшим рассмотреть проблемы обновления культуры в общедоступной форме. Гегель формулирует программу активности разрушающего оковы свободного индивида, который в борьбе против общества солидаризируется со свободной природой. Этот мотив пронизывает все ранние произведения Гегеля, составляя основное содержание его моральной концепции.

В «Народной религии и христианстве» в яркой эмоциональной форме проводится различие между позитивной, строго регламентированной религией и субъективной, т. е. морально-действенной, народной религией. Моральная проблематика ставится в рамках критики положительной культуры и направлена против феодального абсолютизма и против буржуазно-феодального просвещения. Даже ортодоксальная церковь была склонна к умственному лицемерию и сдабривала старые предрассудки кантианской терминологией – так пишут друг другу молодые Гегель и Шеллинг. В ходе этой критики Просвещения, которая вдохновляла молодое поколение, формулируется Гегелем противоречие между религией, чувством, моралью, с одной стороны, и разумом, просвещением, ортодоксией – с другой. От имени конкретного чувствующего субъекта, одухотворенного праведной любовью, тонкая, трепетная ткань человеческого ощущения противопоставляется грубости книжного человека, вооруженного моральной и религиозной линейкой. Застывшие состояния должны быть взорваны, отчуждение человека должно быть преодолено путем возврата к фантазии, сердцу, чувственности, к ощущению прекрасного и доброго. Так думает Гегель в последний (1793) год своего пребывания в Тюбингене. Он вовсе не исключает романтизма как общей идеальной установки. Это был вообще основной настрой поколения, вступавшего в 90-х годах в духовную жизнь Германии. Эмоциональная мораль личности раннего Гегеля включает в себя нечто руссоистское, выступает как чувственно-окрашенное восхваление мира, которое не ограничивается вечными образцами искусства. Типичным выражением этих настроений являются «Гиперион» (1797 – 1799) и «Эмпедокл» (1799 – 1800) Гёльдерлина. При этом парадоксальным образом Гегель, Гёльдерлин и Шеллинг апеллировали к правильно понятому духу кантианства вопреки его буквалистскому истолкованию просветителями уходящего столетия (тюбингенские теологи Х. Шторр и Флатт, берлинский литературный критик Х. Ф. Николаи и др.).

Гегель характеризует христианство как моральную религию, полагая, что мистерии ее не должны быть устраняемы разумом. Мораль, подчеркивает он, следует выводить не из трактатов о разуме, а из собственного сердца, как это делали Спиноза, Шефтсбери, Руссо, Кант. Сердце отражает объективную красоту, если человек постигает свою зависимость от природы и понимает, что всякого рода осложнения полити-

ческой и гражданской жизни, неравенство в формах жизни и благах лишь увеличивают убогость бытия, усиливают ощущение неблагополучия.

Какова функция понятия конкретного чувствующего субъекта в теологически-моральных рассуждениях раннего Гегеля? В своем понятии эмоционального субъекта Гегель развивает теорию отчуждения, а в ее рамках осуществляет антропологическое преодоление религии. Гегель обосновывал моральную суверенность личности. Если ее источником будет некий внешний объект, то возникает позитивно-апологетическая мораль. Если же источник морали суть мы сами, то возникает живая мораль, начинается возвышение конечной жизни к бесконечной.

Гегель подходит к интерпретации религии как отчуждения морали. Он задается вопросом: почему для морали недостаточно человеческого примера и нужна божественная санкция? Объяснение он видит в ложном противопоставлении природы и духа, в силу которого человек может приобщиться к духу только через посредство бога. Идея святости была приписана особому чуждому существу, и стало казаться, что добродетели можно достигнуть «лишь окольным путем через веру» (89, 68). Идея святости и моральное совершенство составляют часть нашего существа, и, персонифицировав их, мы еще не приобщились к ним. Само их возведение в самостоятельную сущность является выражением человеческой неполноты. «Это унижение человеческой природы не позволяет нам видеть в добродетельном человеке нас самих» (89, 67). Для подобного идеала нужен был богочеловек. История христианской церкви показывает, как живое народное движение деградирует в застывший институт, возвышающийся над самими людьми. Заслуга Гегеля периода его ранних рукописей состоит в том, что он осмыслил идущую от Руссо проблематику диалектики истории, общественной интеграции конкретного субъекта и специфики общественной духовной жизни на обширном историческом материале.

Отчуждение человека, выделение абсолютного и его противостояние деятельному субъекту были, с точки зрения Гегеля, связаны с углубляющимся разделением классов и неравенства. Здесь в самом деле мы наблюдаем попытку соединения руссоистской диалектики истории и возвышения чувственного субъекта с кантовской постановкой вопроса об отношении разумного субъекта и предметности. Вполне понятно, что в последующие годы у Гегеля должен был возра-

сти интерес к фихтеанской философии, так как у Фихте еще в более сильной форме, чем у Канта, действия разума предстают как спекулятивное описание исторического процесса, как двуединый процесс отчуждения субъективных потенций и овладения ими. Гегель горячо высказывается за конец неравенства, классового разделения, за такое общественное состояние, когда мораль как система благоразумия себялюбивого субъекта отступит назад: «Весь аппарат устрашения, искусственная система движущих сил и утешительных оснований станут излишними» (89, 71). Это превращение реального человека в родовое существо молодой Гегель осмысливает как религию – связь конечной жизни с бесконечной жизнью рода, которая была персонифицирована в боге. Примечательно, что программа реальной красоты и гармонии человека как конкретного субъекта, «синтеза субъекта и объекта, в котором субъект и объект уже не противостоят друг другу» (89, 268), мыслится без государства, вне юридической сферы. Новый мир, примиренный духом красоты, характеризуется преодолением жестокости и являет собой такое прекрасное объединение людей, которое не стоит ни за, ни против абстрактного закона добра, а вообще «делает его совершенно излишним» (89, 269). Трактат «Дух христианства и его судьба» вообще отмечен поэтическим пафосом. В нем христианская религиозность как эмоциональная мораль солидарности своеобразно переплетена с представлением о мере. Благодаря этому понятие жизни приобретает форму объективного закона, а эстетический эллинизм становится злободневным и социально активным. Если рассматривать идейное родство между молодым и зрелым Гегелем, его ранними произведениями и произведениями, излагающими сложившуюся идеалистическую систему, то следует сказать: понятие духа можно интерпретировать как спекулятивную сублимацию первоначальной концепции чувствующего человека как реального родового существа. Соответственно меняется понимание морали и ее роли в жизни человека и общества. Когда Гегель-систематик, рассматривая сущность морали и «втискивая» ее в свою идеалистическую схему, полемизирует с Кантом, Фихте, критикует моральное мировоззрение, то он в значительной мере сводит счеты с увлечениями своей молодости.

Для этических взглядов Гегеля, систематизированных в «Энциклопедии философских наук», а наиболее полно и развернуто изложенных в «Философии права» (1821), су-

щественное значение имеет разграничение понятий морали и нравственности. Гегель видел в морали специфический результат современного общества с его, как он выражался, атомизацией индивидов и разделением на богатых и бедных граждан. Патриотизм греков, рассуждает он в «Философской пропедевтике», не знает этого раздвоения, поэтому греческая этика не является этикой внутренней убежденности; афиняне до Сократа были нравственными, но не моральными людьми. Так как у греков (Гегель вводит при этом ограничение: до V в. до н. э.) нравственное сознание индивида не отделено от политического сознания гражданина, им свойственна непосредственная нравственность, но не моральность; индивидуальная воля еще совпадает с нравами и обычаями, принятыми формами справедливости. Моральная точка зрения, по мысли Гегеля, в полной мере формируется только в современном ему буржуазном обществе. Общество здесь становится внешней средой, полем реализации по видимости спонтанных эгоистических интересов, а социальные нормы предстают как то, что требует дополнительных моральных усилий со стороны отдельных индивидов. Гегель называет мораль точкой зрения отношения и долженствования, а именно отношения непосредственной индивидуальности к общественному целому как к сумме внешних обязанностей, которые должны быть выполнены, но выполнение которых или выступает как юридическое принуждение, или наталкивается на моральный выбор личности. Общественное поведение отдельного индивида, поскольку оно выходит за рамки юридического принуждения, становится делом знания и свободного морального решения. Простое юридическое лицо, порожденное в римскую эпоху, становится тем самым моральным субъектом. Гегель видит в этом прогресс современного ему общества по сравнению с античностью. Согласно его диалектической концепции, непосредственная нравственность должна разрешиться в моральную рефлексию атомизированных индивидов. Этика Канта и Фихте как раз и выразила этот процесс, а именно то обстоятельство, что для отдельного индивида его действие является результатом собственной ответственности и свободного решения. Одновременно Гегель высказывается критически: эта этика, формулируя разрыв между индивидуальной совестью и моральным долгом, сама остается на почве, породившей данный разрыв, фиксирует его как абсолютное моральное отношение.

Ступени гегелевского объективного духа должны были

и фактически в некоторой степени соответствовали историческим стадиям развития: право – Рим, моральность – средневековье, нравственность – организованное в конституционное государство гражданское, т. е. современное Гегелю буржуазное, общество. Свою философию Гегель интерпретировал как теорию той стадии гражданского общества, когда атомизм нравственного мира преодолевается органическим синтезом его различных элементов (права, политики, экономики, искусства, религии): кажущееся воссоздание античности, исходя уже из духа Нового времени. Моральность лишается тем самым своего исключительного положения абсолютного критерия общественных процессов, какое она занимала у Канта и Фихте.

Гегель признает решения совести, но четко ограничивает их узкой областью неразвившихся отношений индивида и общества. Новая ступень гражданского общества, которую, по мысли Гегеля, репрезентирует и антиципирует его философия и которая представляет собой в политическом отношении конституционную монархию, а в социальном – «свободную» эволюцию различных сословий и классов, – это трансформированное буржуазное общество включает в себя точку зрения моральности, но в своей существенной основе она связана с поведением, находящимся по ту сторону абстрактной моральной рефлексии. Новое государство придает обществу действительную мощь, в то время как благородная моральность останавливается на вечном долженствовании. Гегель говорит, что оно «основывается столь же на праве, сколь и на морали, но выступает в общем и целом не столько как общество, состоящее из индивидов, сколько как внутри себя единый, индивидуальный *народный дух*» (20, *2*, 202 – 203), внутреннюю организованную жизнь которого составляют «нравы, законы и конституция» (20, *2*, 204). Гегель своим разграничением моральности и нравственности сделал важный шаг вперед на пути исторического осмысления морали философией. Моральность он истолковывает как выражение той общественной ситуации, когда эмпирические индивиды (со всем богатством их непосредственных мотивов действия) и общество в целом конфронтируют между собой. Моральность является при этом формой, посредством которой индивиды относятся к общественному целому; это некое отношение, но оно необозримо и неосуществимо. Оно потому и выступает у Канта как недостижимый идеал. Моральность является, согласно Гегелю, формой отношения индивида

и общества, свойственной лишь определенной эпохе. Поэтому программа преодоления стихийного буржуазного общества включает у него также переход от моральности к нравственности.

В гегелевской историко-критической концепции моральности, наиболее полно выраженной в «Феноменологии духа» (1807), в спекулятивной форме проводится мысль о том, что мистификация общественного целого превращает практику человека в форму деятельности изолированного индивида, в мораль. Так как социально всеобщее существует в отчужденной форме, как нечто самостоятельное, замкнутое в себе, то целостно-историческая практика расчленяется на внешнюю деятельность, подчиненную объективным законам, и на внутреннее моральное действие Конкретный субъект разрушается. Целостность практики поэтому осмысливается в морали сугубо нормативно и предстает как долженствование. В сочинении о естественном праве от 1803 г. Гегель характеризует «формальное полагание в индифференцию» соотношения индивида и целостности в единичном сознании как «нравственность bourgeois или частного лица, для которой прочно существует дифференция отношений и которая от них зависит и есть в них» (23, 252–253). Моральность является, с его точки зрения, формой сознания, которая останавливается на видимости общественных отношений. В «Феноменологии» он раскрывает противоречивую суть отношений отдельного субъекта и целостности как отношение действительного действия к своей недействительной сущности – постановка вопроса, которая подготавливает марксистский анализ социального отчуждения.

Исторический подход Гегеля определяет своеобразие его взгляда на мораль. Моральная рефлексия признается, но как такая ступень развития, которая в целом должна быть преодолена. Отсюда – перенесение акцента с кантовско-фихтеанских критериев внутренней убежденности на содержательную сторону, общественно значимые действия. Гегель «разоблачает» чрезмерное морализирование как интригу в протестантской душе, как нечистую совесть, не желающую выполнять долг под предлогом того, что его трудно познать. Гегелевский поворот от этики внутренней убежденности к социально содержательной этике ценностей явился несомненным шагом вперед. Мораль в гегелевской концепции общества получает в качестве осуществленной сознательной нравственности продолжение в других общественных сфе-

рах. На это специально указывал Ф. Энгельс: «У Гегеля этика, или учение о нравственности, есть философия права и охватывает: 1) абстрактное право, 2) мораль, 3) нравственность, к которой, в свою очередь, относятся: семья, гражданское общество, государство. Насколько идеалистична здесь форма, настолько же реалистично содержание. Наряду с моралью оно заключает в себе всю область права, экономики и политики» (1, *21*, 295).

Основная этическая проблема Канта – это проблема возвышения непосредственного буржуазного индивида до общественного человека, моральной личности. Гегель придерживается этой же проблемы, но он одновременно показывает, как абстрактный, морально рефлектирующий субъект действует в качестве члена общества (в семье, труде, сословной организации, государстве и т. п.). Субъективные элементы морали приобретают у Гегеля то свойство, что они «стремятся» благодаря деятельности субъекта реализоваться, освободиться от субъективной формы своего бытия. Это центральный пункт всей его полемики с кантовской этикой внутренней убежденности. Моральность человека заключена, с точки зрения Гегеля, не только в его убеждениях, но прежде всего в результатах деятельности, самих поступках. Гегель показывает, что при попытке практического применения всех основных понятий кантовской этики они превращаются в свою противоположность. Критикуя этику Канта (прежде всего в статье «Вера и знание» от 1802 г. и в «Феноменологии духа»), он сталкивает практику индивида с моральностью как внутренней установкой, отмечает формализм чистого долга, неустранимые противоречия субъект-объектного единства, предстающего в качестве вечного долженствования. Гегель исходит из убеждения, что этическая теория должна основываться на понятии конкретного предметного действия, которое как раз отсутствует у Канта.

Гегелевская философия представляет собой попытку осмысления общественного развития как объективного предметно-исторического процесса. Из этой общей установки Гегеля вытекает также критика трансцендентальной этики, переход к этике дела, дискредитация морализирования как способа мышления и отношения к миру. В статье «О научных способах исследования естественного права» (опубликована в издававшемся совместно с Шеллингом в 1802 – 1803 гг. «Критическом журнале философии») преодоление кантовской морали предстает как шаг на пути преодоления отчу-

ждения самосознания и его перехода во всеобщий дух. В «Феноменологии духа» сохраняется этот ход мыслей и процесс преодоления моральности как образа отчужденного сознания связывается непосредственно с переходом к абсолютному духу. Буржуазное общество и государство оказываются в «Феноменологии духа» по сравнению с моралью еще менее развитыми. Гейдельбергская «Энциклопедия» и берлинская «Философия права» перевертывают отношения: мораль включается в объективный дух, подобно буржуазному обществу и государству, но стоит перед ними.

Гегелевская критика и преодоление формального долженствования не поддаются однозначной оценке. Их глубина и историческое значение не вызывают сомнений. Однако вместе с формализмом Гегель отбрасывает вообще долг, который противостоит буржуазной жизни и государству. Моральность как выражение критической нацеленности сознания исчезает и в предисловии к «Философии права», имеющем для берлинского периода Гегеля программный характер, подвергается острым атакам. Формы «абсолютного духа» – религия и искусство – изображаются Гегелем как реальное примирение, как морально-идейный мировой порядок, который укрощает ураганы и смягчает болезни.

Примиряющий абсолютный дух, который претендует на то, чтобы вывести человека из состояния безнравственности и саморазорванности, ведет себя в предисловии к «Философии права» вполне авторитарно по отношению к морали, не желающей удовлетворяться абстрактным негодованием или сентиментальным культом дружбы, а переходящей в либеральную критику абсолютизма и настаивающей на выполнении обещанной в статье 15 Венского договора Конституции. Логически недисциплинированное моральное чувство отвергается: нравственное, с точки зрения Гегеля, должно быть признано как государственный закон и твердый долг, так как субъективное чувство настроено против полиции, общественного порядка и государственных законов. Моральное чувство приобретает законность только как чувство национальной чести; в убеждениях нравится Гегелю больше всего «*повиновение* распоряжениям правительства», а патриотизм основан «на сознании *абсолютности государства*» (20, *2*, 70).

Вообще переход от формальной этики внутренней убежденности к социально содержательной этике в условиях сохраняющегося противоречия между человеком как частным индивидом и гражданином государства, которое объек-

тивный идеализм тщится представить как уже преодоленное, не может осуществиться гармонично. Путь к этике объективных ценностей, понимаемых как определенные социальные отношения, открывает только историко-материалистическое понимание человека и общества. В рамках неформальной, действительно предметной и конкретной этики моральные проблемы индивидуальности, ее интеграции в социальное целое, совести не только не отбрасываются, но впервые получают адекватное объяснение. Гегелевское изображение морали как подчиненного момента по отношению к государству идеологически обосновывает тот факт, что субъект морали является субъектом государства. Государство, которое предполагает в качестве своей предпосылки такую подчиненную мораль, – это отчужденное государство современного буржуазного общества. Гегель лишь абсолютизировал исторически наличное состояние вещей. Морально суверенная личность находится у него на скамье подсудимых. Ей приписываются самомнение, тщеславие, себялюбие, как будто эти качества не являются как раз деформацией индивидуальной свободы в абсолютистском государстве. Для Гегеля индивидуальность означает произвол страсти, возмущение чувств – словом, нечто алогичное, анархическое. Гегелевский взгляд на мораль не учитывает эмоциональную основу конкретного субъекта и его решений, которые конечно же не являются функцией одной лишь рациональности. Он видит в нравственности форму государственного послушания; свободный и ответственный субъект приносится в жертву государству. Ему претит беспокойство субъективной воли. Тоска раннего Гегеля по непосредственной античной нравственности, где индивид только как гражданин государства мог стать частным собственником, в то время как в буржуазном обществе надо прежде быть частным собственником, чтобы возвысить себя до уровня гражданина, моральный эллинизм бернского периода с его идеалом гармонии индивидуальной и политической морали – все это в «Философии права» оказалось отброшенным: каждый знает, что приказано его сословию и ему лично. Моральность низводится до уровня простого уяснения наличных обязанностей.

Однако отказ Гегеля от ограниченных трансцендентальных форм мышления, в которых Кант осмысливал завершенного субъекта, характеризуя его как по преимуществу морального субъекта, привел его наряду с дискредитацией

моральности также к отказу от индивидуальной ответственности перед лицом целого. Но тогда и остается строгое подчинение государственному долгу, тогда и остается мораль как самоотречение личности, рациональное самодисциплинирование. В этом пункте этика Гегеля является ложным кантианством, так сказать кантианством наизнанку. Кант раскрыл моральное действие как единство противоположных моментов. Он также подчеркивал отношение между правом, моралью, религией как противостоящими друг другу определениями. Гегель продолжает эту плодотворную линию научного исследования. Понимание общественного мира как единства противоположностей он стремится возвести в сознательный методологический принцип. Реализм гегелевской теории при этом постоянно открывает действительные противоречия в индивидуальном поведении и между общественными формами жизни. Спекулятивное примирение, которое в итоге царит над всем, основано на стремлении раскрыть принципиальное единство между всеми частями.

Моральное отношение, в котором находится человек, – это для Гегеля просто отношение единичного индивида к другим индивидам. На этом уровне индивид выступает как по преимуществу чувствующий субъект; речь идет о так называемых практических чувствах (радость, надежда, страх) и специальных моральных чувствах (стыд, раскаяние). Гегель признает тем самым исходную евдемонистическую основу поведения человека. Но непосредственная связь индивидов друг с другом еще не становится собственно социальным отношением, ибо правовое, религиозное, нравственное содержание как раз не является чувством, опосредствованно рациональным знанием. Всю моральную сферу Гегель рассматривает как область непосредственности, т. е. неадекватной опосредствованности индивида и общественного целого. Он говорит, что общественная жизнь, ее историческое движение не имеют ничего общего с моральными категориями. Исходя из такого понимания, Гегель осуждает моральные претензии Канта, т. е. его попытку осмыслить историчность человеческого рода как моральность, принципиальное долженствование. Для Гегеля моральная проблематика редуцируется к интеграции индивида в правильно понятую действительность и его само собою разумеющимся обязанностям. Зачем делать из этого много шума? Великие, эпохальные чувства породил 1789 год, но в 1793 году – году якобинской конституции – они уже остыли. А были ли они оправданы в 1789 г., не бы-

ло ли как раз моральное бурление одновременно иллюзией великой революции? Гегель признает французскую революцию лишь в ее наполеоновском заключительном пункте, который уже не знал событий, пробуждающих возвышенные чувства. И здесь как раз он находил страсти, без которых, по его мнению, история не совершает значительных шагов. «Без страсти никогда не было и не может быть совершенно ничего великого» (22, 320). Но именно приняв форму такой продуктивной страсти, чувство, как полагает Гегель, выходит за моральные рамки. Исторические личности оказываются движимыми такими мотивами-страстями, как жажда господства, сознание власти, наслаждение командовать. Пытаться применять к ним моральные понятия — это как раз Гегель и называет осуждением истории с точки зрения камердинера.

Критика моральности, которая главным образом ведется как критика чувственно определенного индивида, имеет у осмотрительного чиновничьего сына Гегеля глубоко продуманный характер. С холодным любопытством регистрирует он нарастающие от этапа к этапу катастрофы государств Священной Римской империи, немецкой нации и без всяких иллюзий устанавливает, что конец империи налицо. Исторический подъем и огромный всплеск чувств немецкого юношества, имевшие место в антинаполеоновских войнах, были, с точки зрения Гегеля, скорее романтическим бунтом квазиреспубликанцев в связи с возвращением немецких князей. Ясный взгляд на различие между этими эмоциональными ожиданиями (как и чувствами 1789 г.) и реальными историческими результатами не давал Гегелю аргументов в пользу чувствующего индивида. Печальное несоответствие результатов исторического развития идеальным помыслам его участников побуждало Гегеля рассматривать мораль как несерьезный, неосновательный элемент истории и приближать ее к простодушному надувательству или в лучшем случае к самообману. Он видел идеологический характер морали и моральной пропаганды.

Гегелевская критика морального мировоззрения имела еще один аспект – отрицание романтической субъективности. Романтики пытались постулировать единство конкретного субъекта и сложного, многостороннего объективного исторического процесса. Так возникает романтический образ индивида, играющего формами деятельности. Однако в реальных, отнюдь не возбуждающих оптимизма условиях немецкого развития такое единство можно было мыслить себе лишь

при условии нарастающего мистифицирования исторического процесса. Субъект мог настаивать на своем чувстве ценой отказа от своей универсальности и, в частности, от претензии разума. Гегель видел, что на этом пути моральный субъект лишь придает пестроту программе реакции, не представляя для нее серьезной опасности. Гегелю, зачарованному бонапартизмом революции, претило всякое возрождение морального субъекта как творца истории. Теоретически свою критику моральности как собственной сферы субъекта, которая должна быть преодолена, он ведет в форме полемики с руссоистскими мечтами о счастливой жизни и кантовским долгом ради долга (см. 22, 321 – 322). В противовес моральному мировоззрению Гегель требует твердо держаться точки зрения разумности истории, ориентироваться на архитектонику объективных событий и фактов, отвлекаться от мотивов конкретных моральных индивидов как мира иллюзий и антиавторитарности.

С этим связано гегелевское понятие морального зла. Оно позволяет заглянуть в бездны эгоистического субъекта: «Я для себя, рефлектированный в себя, представляю собою еще некоторое особенное, противостоящее внешности моего поступка» (19, *7*, 141). Лицо понимается Гегелем как возможность многих действий, в которых оно себя опредмечивает и из которых себя вновь извлекает. Здесь же заключено желание человека сметь и быть обязанным утверждать в качестве своего собственного действия то, что является добром. С реалистической глубиной разбирает Гегель в третьем разделе главы о морали «Добро и совесть» в «Философии права» (этому соответствует раздел «Добро и зло» в «Энциклопедии») различные формы моральной софистики гражданского субъекта. Внутренняя свобода субъекта буржуазного общества, который в отличие от античного человека не столь сильно зависит от жестких обычаев и представлений, продуцирует совесть, простую «формальную субъективность» как способность быть всегда наготове для перехода ко злу (§ 139). Моральное зло, которое как нечто исторически релятивное в каждую эпоху порождается заново, Гегель понимает как исторический продукт; оно возникает из процесса дифференциации первоначального единства индивида и общества. Оно является, следовательно, элементом исторического прогресса общества, состоящего из развитых индивидов. Необходимое развитие воли в направлении внутренней индивидуализации Гегель рассматривает как существенный

прогресс буржуазной эпохи, и он же изображает эту внутреннюю индивидуализацию как зло. Следует, говорит он, понять «необходимость зла», его вину, которую несет единичный субъект как таковой, поскольку он эмансипирует себя от предзаданных форм жизни. В рассмотрении природы зла наиболее ярко обнаруживается историчность гегелевской теории морали. Ф. Энгельс особо подчеркивал глубину Гегеля по сравнению с Фейербахом, который как раз не смог понять плодотворность гегелевской постановки вопроса об исторической роли морального зла.

Не вдаваясь в подробный анализ гегелевских понятий добра и зла, следует сказать, что его мысли по данному поводу – а он, надо помнить, писал уже во втором десятилетии XIX в. – синтезируют долгую историю этического мышления. В них осмысливается, с одной стороны, мифическое понимание проблемы (легенда о грехопадении), которое состояло как раз в самодеятельности воли, ее отступлении от всеобщего, а с другой – тоже ставшая традиционной критика этического интеллектуализма сократовского типа, который опровергался самим опытом классового общества, где разум и жизненный успех редко шли рука об руку с добродетелью. Многие формы морального сознания своей эпохи Гегель интерпретирует как выражение зла (см. § 140). Он видит лицемерие (действие с нечистой совестью), моральную софистику (благие обоснования эгоистического поведения), жестокое равнодушие добрых намерений (цель оправдывает средства), моральный цинизм скептической позиции (правое недостижимо и находится вне пределов моей ответственности), тщеславие и безответственность иронии. Этими реалистически-критическими компонентами своей теории Гегель очень близок этическому мышлению Канта.

Основная мысль кантовской, ориентированной на разумную волю человека этики состоит в том, что следует одним ударом отбросить все здание обоснований, обстоятельств, частных соображений и партикулярной ответственности – словом, все, что может отвлечь или отклонить индивида от морального решения. Не может быть больше античной невольной вины, так как человек на основе своего разума знает очень хорошо, что справедливо, а что несправедливо; и если он не поступает морально, то только потому, что не хочет этого. В духе кантовской безграничной моральной ответственности субъекта и вполне антиспекулятивно звучит формула Гегеля: «Но закон *не действует*; лишь человек действует...»

(19, 7, 169). Такого рода суждения, которые напоминают интерпретацию морали ранним Гегелем, а в его систематизирующих трудах прорываются только в виде отдельных замечаний, еще раз дают с болью почувствовать, насколько дорого обошлось этической теории ее место в системе абсолютного идеализма.

3. ФЕЙЕРБАХ

Историческое значение этики немецкого философа Людвига Андреаса Фейербаха (1804 – 1872), как и в целом его философии, состоит в решительной критике религиозной и идеалистической теории морали, создании материалистически ориентированной этики, которая рассматривает человека как деятельную родовую сущность, или, говоря иначе, как деятельное и предметное общественное существо. Именно в этом заключается та линия фейербаховского мышления, которая ведет к историческому материализму. Она в свою очередь является продолжением просветительской этики сенсуализма, в особенности Гельвеция, уже содержавшей в зародыше тенденции антропологического принципа.

Фейербах не до конца последователен в проведении своего антропологически-материалистического принципа. Общественно деятельная сущность человека получает в рамках антропологического материализма лишь частичное выражение. Поэтому в фейербаховской этике теоретически прогрессивное антропологически-материалистическое начало отягощено заметным грузом натуралистического материализма, который также восходит к просветительской этике XVIII в.; Фейербах в этом случае остается на точке зрения изолированного индивида, понимает человека как чувственно-природное существо, субъект для него оказывается, говоря словами К. Маркса, совокупностью «отдельных индивидов» в «гражданском обществе» (1, *42*, 263). Всю этику Фейербаха пронизывает противоречие между антропологическим принципом, определявшим новую, более высокую форму фейербаховского материализма по сравнению с натуралистическим материализмом XVIII в. и механистическим материализмом XVII в., и закрытой для историзма сенсуалистической компонентой.

И тем не менее основательная критика религии и идеализма как господствовавшей традиции в подходе к морали является важным этапом истории этики, ибо и в этом пункте

Фейербах пошел дальше сенсуалистического материализма XVIII в. Этика занимает в философии Фейербаха центральное место, что было продолжением традиции европейского Просвещения и в то же время чем-то относительно новым. Начиная с Возрождения ни на одном этапе классической буржуазной философии (метафизика XVII в., Просвещение, трансцендентальный идеализм Канта и Фихте, абсолютный идеализм Шеллинга и Гегеля) не было философской системы, теоретическим ядром которой была бы этика. В этом смысле можно сказать, что фейербаховская этика является концом, самокритическим завершением всей классической буржуазной философии. Этическая проблематика пронизывает все произведения Фейербаха, ибо она составляет базис, на котором строится вся критика религии и идеализма.

Фейербах намеревался (в 60-х годах XIX в.) суммировать свое философское мышление в форме систематической этики. Но он не смог этого сделать из-за роковой изоляции и тяжелых жизненных обстоятельств. Кроме того, Фейербах вообще склонялся к афористической форме изложения, что больше соответствовало духу абстрактного антропологического принципа. Из запланированного произведения по этике Фейербах опубликовал в 1866 г. пятнадцать плохо связанных между собой глав под названием «О спиритуализме и материализме, в особенности в отношении к свободе воли». Это важнейший этический текст Фейербаха. К нему примыкают также выдержки из переписки и наследия Фейербаха, изданные в двух томах К. Грюном в 1874 г.

Этику Фейербаха нельзя понять в отрыве от его атеизма. Религия понимается им не так, как атеистическим Просвещением XVIII столетия, – как искаженная форма знания, возникшая при примитивных общественных условиях и затем использованная деспотической государственной властью и лживой кастой священнослужителей в качестве средства духовного закабаления масс, что в общем-то было верно, хотя и не отражало сути процесса. Фейербах видит в религии отчуждение, фантастическое родовое сознание, отчуждение чувственного начала человека как социального и исторического существа. Общественно-практическая сущность человека в философии Фейербаха предстает как эмоциональное отношение индивидов, их взаимная потребность ощущать и гарантировать свою социальную одинаковость, равенство. Религия – это и есть моральность в отчужденной форме,

подобно тому как спекулятивный идеализм является отчуждением рациональной потенции человека. Поэтому моральная проблематика вполне естественным образом присутствует во всех сочинениях Фейербаха по критике религии, составляющих, как известно, основную часть его творчества.

Фейербаховские размышления о морали начинаются уже с «Мыслей о смерти и бессмертии» (1830) – первого произведения философа, содержавшего критику религии с позиций гегельянского идеалистического пантеизма и закрывшего ему путь в университеты. Он продолжает их во многих разделах историко-философских произведений, прежде всего в четвертой («Религия и мораль») и пятой («Самостоятельность морали») главах «Пьера Бейля» (1838), в большой рецензии «Рассуждения о понятии нравственного духа» из «Галльских летописей» (1839), в соответствующих главах «Сущности христианства» (1841) («Сущность человека», «Бог как моральная сущность»); следует упомянуть также некоторые разделы «Предварительных тезисов» (1842), «Основ философии будущего» (1843) и, наконец, отмеченное теоретическим радикализмом сочинение «Сущность веры в духе Лютера» (1844).


Фейербах

За призраком спиритуализированного человека Фейербах наконец вновь увидел человека действительного. Это еще не был конкретно-исторический человек, но это уже был предметно-чувственный человек. Фейербах решительно порывает с идеалистической традицией и отказывается отождествлять понятия человека и самосознания, так как, по его справедливому мнению, самосознание старых философов оторвано от человека, от реальности. Новая философия имеет дело с живым, чувственным человеком, к сущности которого принадлежит также тело, и прежде всего тело. Это возвращение Фейербаха к действительному человеку из крови и плоти было подлинной духовной революцией, о которой Ф. Энгельс написал: «Тогда появилось сочинение Фейербаха «Сущность христианства». Одним ударом рассеяло оно это противоречие (между идеализмом и действительностью. – *Авт.*), снова и без обиняков провозгласив торжество материализма. ...Надо было пережить освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами» (1, *21*, 280 – 281).

Фейербах преодолел младогегельянский атеизм и левогегельянскую критику спекулятивной философии благодаря тому, что увидел в религии и философии некий скрытый смысл. Религия и идеалистическая философия являются выражением исторической ситуации, когда человек лишен возможности свободного применения своих сущностных способностей. Родовые свойства (эмоции, мышление) человека оказались отчужденными от него и противопоставленными ему в качестве самостоятельных, враждебных и властных сил (бога, объективной идеи). Цель Фейербаха состояла в том, чтобы путем материалистического разрушения христианской религии и гегелевской философии способствовать преодолению раздвоенности, самоотчужденности человека. Это была сильная сторона философии Фейербаха, означавшая революцию в теории и имевшая прогрессивный исторический смысл. Эта концепция гуманизма была теоретически самым глубоким выражением буржуазного радикализма на немецкой почве, а рассмотренная историко-философски, она является завершающим критическим итогом всей классической буржуазной философии.

Фейербах показывает принципиальное единство христианской религии и предшествующей классической буржуазной немецкой философии – и то и другое базируются на идеализме. При этом в философии Гегеля он видит завершение теоретической традиции, которая постоянно, как он выражается, смешивает субъект и предикат. До сих пор человек понимался как реализация духовной субстанции, теперь же следует рассматривать естественного человека с его родовыми свойствами как центр, творческое начало, созидающее самого себя вместе со всеми идеалистическими и религиозными предрассудками.

Свою антропологическую критику христианства Фейербах расширяет до критики спекулятивной философии вообще, под которой он понимает идеалистическую линию, берущую начало с декартовского тезиса «Cogito, ergo sum». Он рассматривает, и вполне оправданно, пантеистическую тенденцию классической буржуазной философии (в особенности философию Спинозы) как косвенное преодоление спекуляции в рамках самой же спекуляции. Фейербах видит в своем антропологическом материализме конечную точку и отрицание предшествующей философской традиции. Он стремится преодолеть всю предшествующую философию как превращенное сознание о мире и поставить на ее место осознание

реальным человеком природы и характера своих родовых возможностей.

Фейербаховское понятие человека – абстрактное понятие, и в этом его слабость. Оно исчерпывается постулатом действительного, целостного человека. Человек, изображаемый Фейербахом, является практическим, живым только по названию. В действительности, конечно, это не конкретно-исторический человек, а изолированный человеческий индивид, рассмотренный гносеологически, в аспекте эмоциональности и рациональной познавательной способности. Единственная гуманная практика, которую знает Фейербах и в рамках которой его концепция возвращения к человеческой сущности получает развернутое понятийное оформление, имеет духовную природу. Это – философское преодоление христианства и гегельянства. В целом он видит только религиозное и философское, но не политическое и экономическое отчуждение. И фейербаховская перспектива преодоления отчуждения полностью обходит стороной политическую и экономическую области жизни.

Именно из-за абстрактного характера понятия человека, в котором индивид берется вне его материальной деятельности, Фейербах остался лишь на подходах к диалектико-материалистическому пониманию человека. Выуженное из гегелевской спекуляции представление о сущности человека толкало к тому, чтобы сосредоточить внимание на различиях человека и животного, а также человеческого индивида и человеческого рода. Конкретное, многослойное, подвижное человеческое общество у Фейербаха сужается и обедняется до глухой общности, которая не является результатом исторического развития, а представляет собой антропологическую заданность. Социальный характер человеческой жизни исчерпывается духовно-нравственной, к тому же частноограниченной коммуникацией между *Я* и *Ты*. Фейербах в сущности ограничивается только тем, что негативной, если можно так выразиться антропологической, утопии, каковой, с его точки зрения, является понятие бога, он противопоставляет абстрактную этическую утопию межчеловеческой гармонии и требование соответствовать понятию человека.

Преодоление теологии в его антропологии является формальным, Фейербах не видит реальной исторической практики отрицания религии. Неисторическое отрицание религии, рассматривающее ее в абстрактной сущности (отчуждение человеческой сущности) и завершающееся ее формальным

сведением к антропологии, заключает ту опасность, что религия будет продолжать играть для человека существенную роль, но теперь уже как антропологическая религия человека вместо теистической религии бога. Представления о реальных изменениях, которым должен подвергнуться религиозно отчужденный человек, чтобы стать человеком свободным, коммунистическим, мелькают у Фейербаха случайно и не имеют концептуального обоснования. Ясно сознавая эту ограниченность фейербаховского материализма, нельзя все же забывать его значительный прогресс по сравнению с натуралистическим материализмом и его действительную тенденцию к материалистическому пониманию общественной сущности человека. Эта тенденция прежде всего выразилась в фейербаховском понятии человека как родовой, или универсальной, сущности.

Натуралистический материализм исходил из того, что человек стоит в ряду других живых существ, отличаясь от них незначительными количественными характеристиками, являясь своего рода механическим агрегатом. По Фейербаху же, человек как род есть возвышение особых, ограниченных природных существ до универсального природного существа, для которого весь универсум становится предметом познавательного стремления. Он отталкивается от верной мысли классического немецкого идеализма о несводимости человека к природным процессам и пытается придать ей реально-материалистическую форму. Как спекулятивное понятие природных эмоционально-духовных познавательных способностей человека, так и спекулятивную субъект-объектную диалектику он последовательно заменяет отношением человеческого субъекта и объекта: *Я* и *Ты*. Он пытается включить в материалистическую теорию великое достижение идеалистической философии от Канта до Гегеля – диалектику опредмечивания. «Сущность человека заключается только в общности, в единстве человека с человеком – единстве, которое, однако, основано на реальности различий между Я и Ты» (84, *9*, 338 – 339).

Антропологическое обоснование материализма у Фейербаха выражает прежде всего его стремление понять человека и материалистически, и как общественное существо. Мысль, что совпадение субъекта и объекта становится действительным только в чувственном созерцании человека человеком, в отношении человека к человеку, явилась эпохальным достижением материалистической теории. Фейербах говорит,

что мы воспринимаем, ощущаем не только физиологические, чувственные впечатления от природных предметов, но и социальные проявления человеческого существа, возвышенный голос любви и мудрости. Натуралистический материализм, эмпиризм, по его мнению, забывают, что важнейшим, существеннейшим чувственным объектом для человека является сам человек. Здесь речь идет прежде всего не о физиологической, а о «социальной» чувственности, т. е. по сути дела об общественном характере человеческой сущности. Фейербах ищет общественные отношения человека к человеку в «чувственной» области, стремится понять их материалистически, а не просто сенсуалистически. Тезис, согласно которому высший и последний принцип философии есть единство человека и человека, был существенной подготовительной фазой преодоления классической немецкой философии на пути к историческому материализму. К. Маркс видел значение Фейербаха в том, что он включил в материалистическую философию в качестве основного принципа отношение человека к человеку, общественное отношение. Поэтому он и назвал фейербаховский материализм истинным материализмом.

Материалистическая трезвость фейербаховского понятия человека обнаруживает себя также при рассмотрении эгоизма. Преимущество Фейербаха перед евдемонизмом предшествующей материалистической философии состоит в том, что он эгоизм, себялюбие выводит далеко за границы индивидуалистического самосохранения. Эгоизм для него не корысть, выгода, а стремление индивида присвоить себе богатство человеческих сил, опредмеченных в искусстве, науке, всех других общественных формах деятельности. Он представляет собой приведение в действие собственно человеческих стремлений, потребностей, способностей. Фейербаховский «человеческий эгоизм», включающий в себя социологические параметры и призванный заменить понятие привычного частного эгоизма, несмотря на свою крайнюю абстрактность, выражает движение в направлении материалистического понимания человека.

В этом смысле весьма многозначительна мысль философа о том, что существует не только одиночный, индивидуальный, но и групповой, национальный, классовый эгоизм, – мысль, которая по справедливости была оценена В. И. Лениным как зачаток исторического материализма (см. 2, *29*, 57).

Свою этическую позицию Фейербах вырабатывает в ходе целеустремленной критики идеалистического понятия субъекта. «Кант в противоположность своей теоретической философии в философии практической сделал предметом и определяющим основанием воли голую форму закона» (84, *11*, 69). Фейербах видит коренной недостаток кантовской этики как раз в том, что в ней воля изображается в качестве особой способности, отличной от чувственных стремлений. Отвергая кантовскую «чистую волю», это моральное начало в человеке, соответствующее безусловному моральному закону, Фейербах говорит: «Воля есть самоопределение, но внутри определения природы, не зависящего от воли человека» (84, *11*, 69). «Все спекуляции о праве, воле, свободе, личности без человека, вне, а тем более над человеком есть спекуляция без реальности» (84, *9*, 262). Поэтому кантовская «чистая воля есть пустая тавтология вещи в себе», ибо здесь подразумевается полное «очищение» воли от «всех определений и условий действительного человеческого существа» (84, *11*, 99).

Фейербах в истолковании понятия субъекта противопоставляет себя не только Канту, но и Фихте, и Гегелю, и Шопенгауэру. Идеалистической традиции, сводящей субъекта к внутренней, интеллектуальной или волевой способности, он противопоставляет чувственно-материального человека, немыслимого без материально-предметной действительности, с которой он вступает в отношение. Никакого субъекта без объекта – таков материалистический тезис Фейербаха. Это еще не человек в его историко-материалистическом понимании, производящий и воспроизводящий свою материальную жизнь, но он всеми нитями своего существования привязан к миру: он имеет потребности, ощущает, желает и только на этой естественной основе думает.

Фейербаху сослужило хорошую службу то, что он должен был бороться с идеалистической субъект-объектной диалектикой Фихте и Гегеля. Сама логика этой борьбы толкала его к материалистическому осмыслению деятельности. «Это и есть основной недостаток идеализма, что он ставит и решает вопрос об объективности и субъективности, о действительности и недействительности мира только с теоретической точки зрения» (84, *11*, 173 – 174). Но действительность, однако, есть прежде всего объект действия, хотения, так как сам человек есть изначально материальное существо, он находится и живет в материальной действительности. Власть жела-

ний, с которой человек присваивает или отвергает какой-то предмет, есть в то же время власть этого предмета над ним. Сущность объекта становится границей воли субъекта. Фейербах пишет: «Я и Ты, субъект и объект, различные и неразделимо связанные, есть истинный принцип мышления и жизни, философии и физиологии» (84, *11*, 181). Деятельно включенный в природу человек, который является существом, раскрывающим себя в родовом отношении «Я – Ты», в общественной связи, это и есть, согласно Фейербаху, материалистический, рациональный смысл фихтеанской и гегелевской диалектики субъекта и объекта.

Фейербах показывает социальный характер принципа чувственности, что, впрочем, уже было намечено у Локка и Гольбаха, но прежде всего у Гельвеция. Каждый человек есть чувственное существо в том смысле, что он для раскрытия своей чувственности нуждается в другом человеке. Формируя основной антропологически-материалистический принцип своей этики, Фейербах пишет: «Объектами *чувств* служат не только *«внешние»* предметы. *Человек дан самому себе только чувственно.* Он сам себе предмет в качестве чувственного объекта. *Тождество субъекта и объекта* – лишь *абстрактная мысль в самосознании, оно может стать истиной и действительностью только в чувственном созерцании, которое человек получает от человека»* (69, *1*, 189 – 190).

Благодаря этому общественному принципу, которым обогащается материализм, новое звучание приобретают традиционные понятия сенсуалистической этики, сохраняемые Фейербахом. Речь прежде всего идет о понятиях самосохранения и стремления к счастью. Этика Фейербаха – не этика долга и доброй воли, а материалистическая этика счастья. Это обосновывается Фейербахом в развернутой полемике против идеалистического понятия воли у Канта и у Гегеля. Он показывает, что идеалистическая теория свободы воли не выдерживает критики при рассмотрении даже такого, казалось бы, неотразимого доказательства, как самоубийство. Самоубийство никак нельзя считать фактом произвольным, беспричинным. Решение уничтожить собственную жизнь проистекает не из свободы по отношению к естественным фактам и ощущениям собственного существования. В его основе лежат большей частью именно материальные, чувственные факторы, делающие невыносимым дальнейшее продолжение жизни.

Скрыто содержавшийся в натуралистическом материа-

лизме принцип равенства Фейербах возвышает до последовательного буржуазного демократизма, включающего также моменты социального и материального равенства (вспомним, что сам он под конец жизни, в 1870 г., вступил в Германскую социал-демократическую партию). Он этически санкционирует стремление к счастью, необходимость удовлетворения чувства приятного, удовольствия, как и отрицание противоположных чувств, которые рождаются вместе с человеком и уходят вместе с ним, неотделимы от его существования. Для него «добро есть утверждение, а зло – отрицание стремления к счастью» (84, *11*, *76*). Этот тезис вполне соответствует высшему принципу Фейербаха: «...материализм есть единственная солидная основа морали» (84, *11*, 111).

Основное внимание Фейербаха направлено на то, чтобы избежать индивидуалистических выводов, которые до него всегда делались из признания материального, чувственного индивида с его требованием счастья. Сенсуализм XVIII в. по большей части стоял на позициях индивидуализма, и это несмотря на то, что уже критически настроенные теоретики XVII в., например Гоббс и Спиноза, рассматривали катастрофические следствия разгула эгоистической чувственности буржуа в качестве кардинальной проблемы этической теории. Локк и Смит, Вольтер и Гельвеций видят, впрочем, хотя и не в столь драматичной форме, те стороны буржуазного эгоизма, которые действуют на общество разрушающе, вместо того чтобы вносить в него гармонию и способствовать расцвету. Первые трое из перечисленных мыслителей противопоставляют этому религию и религиозную санкцию морали. Гельвеций, который развивает сенсуалистический индивидуализм на последовательно атеистической основе, полагает, что у индивида, движимого разумным себялюбием, всеобщий общественный интерес может получить преобладание над честолюбивыми стремлениями, и поскольку на бога надеяться не приходится, то свои оптимистические конструкции философ хотел бы вручить твердой, организующей силе авторитарного государства, власти чиновников в рамках просвещенной конституционной монархии. Увы, это факт истории философии: просветительство в этике редко обходилось без чиновников.

Для Фейербаха, современника революции 1848 г., были исключены как простая апология буржуазного индивидуализма, так и мысль о религиозных или государственных гарантиях всеобщего интереса. Это ставило перед этической

теорией задачу углубления и изменения основополагающего понятия материалистической этики, понятия счастья. Задача умерения свободного индивидуального интереса и такого истолкования человека, при котором индивид своей деятельностью возвышает себя до родовой сущности, требует, с точки зрения Фейербаха, рассмотрения человека как общественного существа. Фейербах вводит в теорию общественное измерение путем придания большего значения чувственной основе человека вообще и путем изменения понятия стремления к счастью в частности.

Стремление к счастью в его интерпретации уже более не является материально-чувственным фактом, как это было у Гольбаха, Гельвеция, вообще у любого последовательного натуралистического материалиста. Фейербах, впрочем, не отбрасывает материально-чувственную предпосылку эмоционального уровня человеческого поведения, что вообще невозможно для материалиста, поскольку он остается материалистом. Но это действительно только предпосылка, исходный пункт. По сути же стремление к счастью, вообще эмоциональность человека становятся в его этике общественным фактом. Чувственность индивида есть прежде всего его ощущение другого человека. Человек прежде всего нуждается в чувстве, которое бы утверждало другого человека.

Фейербах с новой стороны раскрывает понятие любви. Он видит в любви неистребимое стремление человека к солидарности и равенству. Индивидуальное стремление к счастью исключает счастье другого и вообще счастье других людей. Эту мысль Фейербах заимствует не из натуралистического натурализма, а из пантеистической традиции, что явствует, например, из такого высказывания: «В чем ином может состоять задача морали, как не в том, чтобы с помощью знаний и воли возвести до уровня закона человеческого мышления и действия единство собственного и чужого счастья, которое заложено в природе вещей, в самой общности воздуха и света, воды и земли?» (84, *11*, 78). Антропологически-историческое понимание любви было шагом вперед, и шагом принципиальным. Совершенно прав Фейербах, рассуждая о дуализме кантовской этики, что нравственный закон и в самом деле будет находиться в состоянии войны со стремлением к счастью, «если счастье состоит только в обмане, воровстве и убийстве» (84, *11*, 79). Но в том-то и дело, что человек с самого начала является общественным суще-

ством, *Я* связано с *Ты*, и потому желание счастья другому для него столь же органично, как и желание счастья себе.

Этический принцип антропологического материализма имеет в виду иные социальные силы, чем материалистические просветители XVIII в. Вместо этики успеха крупной буржуазии, содержавшей черты аристократической этики наслаждения, у Фейербаха получают выражение моральные настроения мелкобуржуазных слоев. Маркс заметил это сразу с опубликованием лучших сочинений Фейербаха в начале 40-х годов, означавших действительное – и последнее – достижение классической буржуазной философии, и он назвал фейербаховский «реальный гуманизм» теоретическим базисом философского коммунизма.

Фейербаховская этика, итог долгой теоретической традиции буржуазной философии, прочно связана с пантеистически-материалистической линией этой философии; в своей социальной нацеленности, в исторической тенденции она уже выходит за буржуазный классовый горизонт, не возвышаясь, однако, до уровня идеологии пролетариата. Как сам Фейербах оставался радикальным политическим демократом, так и его мелкобуржуазно-демократическая этика выражала ход мысли утопического социализма в его фурьеристской и вейтлинговской версии, а не в версии К. А. Сен-Симона. Плебейские корни своего материалистического понимания субъекта Фейербах формулирует очень ясно. Обоснование и защиту материальной этики счастья в противоположность стоической и трансцендентальной этике внутренней убежденности, неизбежно включающей аскетическое начало, он связывает с общественными притязаниями четвертого сословия, бедных плебейских и мелкобуржуазных масс. «Разве нет бесчисленного количества людей, которые счастливы, если у них есть ежедневная пища, просто кусок хлеба? Разве стремление к счастью, даже если оно недобровольно, не является столь же хорошим, как и долг стоика? И не является ли у этих людей, которые составляют лучшую часть (Majorität) человеческого поколения, хлеб, предмет их стремления к счастью, также предметом их долга, их гражданской и моральной деятельности? Разве эти люди поэтому аморальны? Тогда мораль есть дело только хорошо обеспеченных и высокопоставленных, которые, поскольку их благополучие заранее гарантировано, уже удовлетворили стремление к счастью, имеют достаточно досуга, чтобы отделить

мораль от досуга и сделать ее для себя предметом своего мышления» (84, *11*, 81).

Вообще в истории этики те течения, которые выражали моральное сознание угнетенных классов, как правило, находились в оппозиции к этическому интеллектуализму, апеллировали к живому, конкретному человеку с его притязаниями на счастье и равенство, придавали центральное значение понятию любви. Именно на этой эмоционально-освободительной ноте в лице Фейербаха завершается домарксистская этика. Этика чувства, эмоциональной солидарности, любви, обоснованная материалистически, направлена против классового угнетения, социального неравенства. Чувство в отличие от спекулятивного интеллекта не может обмануть себя, оно подобно той француженке, которая очень удачно, но без любви вышла замуж и со слезами на глазах говорила священнику, пытавшемуся утешить ее: «Я знаю, что я счастлива, но я не чувствую этого».

Социальный пафос материалистической этики чувства Фейербаха хорошо просвечивает в характеристиках религии как фантастического родового сознания, превращенной мечты о моральной жизни. Фейербах как мыслитель и человек нацелен на такое общественное состояние, при котором совместная солидарная жизнь не является результатом политико-юридической репрессивности, а вырастает из непосредственного стремления людей навстречу друг другу, из чувства моральной ответственности в условиях действительной свободы и социального равенства. Критика общественного насилия, охраняющего социальные привилегии и классовое господство, вообще свойственная материалистически ориентированным теориям морали, доведена до поиска путей коммунистического освобождения человечества. И это одна из решающих причин, в силу которых Людвиг Фейербах в области этики, как и материализма в целом, является последним представителем классической буржуазной философии и непосредственным предшественником Карла Маркса и Фридриха Энгельса.

* * *

Во введении мы сформулировали тезис, что домарксистская этика представляет собой целостное идейное образование. Теперь можно уточнить, что это – развивающаяся целостность. История домарксистской этики есть процесс постоян-

ного углубления в сущность морали. Основные вехи этого процесса можно резюмировать в следующих определениях: мораль а) является особой – долженствовательной – проекцией единого общекосмического принципа; б) принадлежит миру культуры, представляет собой общественное (неприродное) отношение между людьми, является оптимальным воплощением «второй» – изменчивой, самосозидательной – природы человека; в) характеризует личность с точки зрения ее способности к человеческому общежитию, к гармоническим отношениям с другими людьми, предстает в качестве совокупности добродетелей, выражающих совершенство человека как общественного существа; г) есть особый, высший уровень внутренней детерминации, имеющий своим содержанием отношение к фактически практикуемому образу жизни, реальным мотивам и ценностям, ее можно назвать ценностью ценностей, мотивом мотивов; д) совокупность абстрактных, надындивидуальных, общезначимых, безусловных норм поведения, которые задают универсальную – всечеловеческую – связь между людьми и существуют в форме идеальных ориентиров, эталонов поведения.

Эти определения морали, выработанные в эпоху античности и средневековья, были дополнены в Новое время пониманием того, что мораль е) есть единство добродетелей и норм, совпадение индивида и рода, человека и человечества; это такое качество человеческих индивидов, благодаря которому они могут развернуть себя в солидарную ассоциацию, или такое качество общественных отношений, благодаря которому каждый индивид способен безгранично развить свои человеческие качества; ж) исторически изменяется, самоопределяется и самоизолируется от мира в ходе отрицания порочных общественных нравов и возвращается в предметную действительность, по мере того как последняя наполняется моральным смыслом.

Наряду с этими плодотворными обобщающими характеристиками морали домарксистские философы высказали глубокие, еще в полной мере не освоенные современной теорией мысли и по многим другим конкретным этическим проблемам, оставив поистине необъятное идейное богатство.

Их наследие не исчерпывается теоретическими достижениями, они внесли также определенный вклад в развитие самой нравственности. Жизнь их в большинстве случаев была уроком высокого служения людям. Великие этики прошлого понимали свою научную деятельность как миссию.

Отличаясь предельной честностью анализа и сознанием чрезвычайной важности исследуемых ими проблем, они были живой, беспокойной совестью эпохи. Тяжесть нравственных решений они проверяли на опыте собственной биографии и часто платили за убеждения самой дорогой ценой. Жизненные подвиги Сократа и Джордано Бруно имеют в истории нравственности не меньшее значение, чем их теоретические взгляды в истории этики.

Достижения домарксистской этики несомненны. И все-таки если взять основную проблематику, которую она решала, то ее итог, обнаружившийся именно в Новое время, может показаться разочаровывающим. В самом деле, глубоко обосновав, что мораль есть, с одной стороны, общественная связь между людьми, а с другой – самоосуществление индивида; абсолютный закон и максима индивидуальной воли; безусловное подчинение общему и личностная автономность выбора; долг и склонность; всеобщая воля и совесть; признав, что эти разнонаправленные характеристики должны совпасть между собой, образовать конкретное единство, то сходство расходящихся линий, которое называется гармонией, домарксистская этика не смогла дать теоретической модели такого совпадения, единства, гармонии. Этот отрицательный результат, может быть, следует признать самым ценным приобретением этической мысли прошлого, ибо он явился суровым приговором той действительности, которую этика изучала, т. е. действительности классового общества, фактическим признанием ее моральной бесперспективности. Если философы не смогли примирить мораль с жизнью, а этику с политикой, экономикой, то это потому, что они в самом деле были непримиримы: общественные нравы, вытекающие из отношений собственности и эксплуатации человека человеком, из реальной экономики, реальной политики, были бесконечно далеки от добродетели, а добродетель, существующая как абстрактный закон, как голос, затерявшийся в неведомых глубинах человеческого сердца, практически осуществлялась в виде отдельных героических актов.

Негативный итог истории этики стал позитивной задачей – требованием коренной переориентации этической теории, и ее методологических оснований, и идеологических перспектив. Такая переориентация осуществилась в двух направлениях – восходящем и нисходящем. Восходящая линия представлена диалектико-материалистической теорией морали, нисходящая – современной буржуазной этикой.

Заключение

ДОМАРКСИСТСКАЯ И СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА

Еще семь мудрецов выразили убеждение, что нравственность есть синоним мудрости, правильное поведение является следствием правильного знания о мире. Эта мысль была превалирующей, центральной в западноевропейской философской этике. Сократ со всей энергией отождествил добродетели со знанием. Его гениальный ученик Платон считал, что нет для человека большего несчастья, чем быть ненавистником разума. Аристотель называл добродетель таким срединным состоянием души, когда она скована отрезвляющей силой разума и благоразумно чуждается тех крайностей бытия, куда толкают ее аффекты. Стоики видели особое величие человека в смирении перед необходимостью, о которой ему свидетельствует знание. Философы средневековья по преимуществу были заняты тем, чтобы оправдать перед разумом библейские откровения, осмыслить очевидно бессмысленные, не укладывающиеся в здравый рассудок действия бога как необходимые и справедливые. Человеческий разум, считает Фома Аквинский, той же природы, что и божественный, а потому следование предписаниям разума равносильно следованию воле бога. «Верую, но сделай, господи, так, чтобы я знал», – обращается Дунс Скот к богу, убежденный, что именно знание приведет его в гавань счастья. Этика Нового времени обнаруживает поразительную преданность гносеологии, нацеленной в свою очередь на дискредитацию и полное изгнание из человеческой жизни всех других авторитетов, кроме авторитета разума. Бруно намеревается рассмотреть нравственную философию согласно внутреннему свету, лучи которого исходят от божественного солнца разума. Суди согласно разуму, учит Монтень. Не смеяться, не плакать, не ненавидеть, а понимать, провозглашает Спиноза и называет добродетель жизнью по одному только руководству разума, а блаженство видит в том, чтобы созерцать действительность под знаком вечности и необходимости. Кант, желая придать безусловную убеждающую силу своему нравственному закону, пытается доказать, что это не просто человеческий закон, а закон всеобщий, необходимый, закон всех разумных существ. Наконец, Гегель, окончательно закрепляя диктатуру необходимости, логического знания, провозглашает

свой знаменитый тезис о разумности всего действительного; создавая своего рода логодицею, он оправдывает зло перед лицом всеобщей разумности исторического движения, выводит историю и исторических деятелей из-под раздражающих уколов морального осуждения: на героя и героическое нельзя смотреть глазами камердинера. Чтобы утвердить культ логики, Гегель попирает импульсивные моральные оценки, самоё живую личность. И в этом он, конечно, классически последователен.

Почему философы видели назначение морали в том, чтобы санкционировать необходимость, учить людей безоговорочно следовать всем требованиям и предписаниям разума, почему этика в своей превалирующей тенденции не придавала серьезного значения тому, что трудно упорядочить, систематизировать, но играет столь важную роль в жизни человека, — любви, восторгу, надежде, радости, негодованию, отчаянию, своеволию, капризу и т. д.? Трудно однозначно ответить на этот вопрос и однозначно оценить эту позицию.

Знания опосредствуют труд как специфичный способ человеческого существования. В этом смысле этика, которая критерий различия добра и зла сближала и даже сводила к критерию различия между знанием и заблуждением, которая объявляла священными границы действия, намечаемые познающим разумом, такая этика помогала науке, знанию выполнять свою важную роль в деле господства общества над природой. Она способствовала тому, чтобы преобразовать диктуемые внешними обстоятельствами, практической необходимостью способы поведения из принудительных сил в убедительные, желанные цели поведения, возводила, говоря попросту, нужду в добродетель. Своей преданностью разуму как высшей нормозадающей инстанции в человеке она органически включалась в общий поток восходящего, прогрессивного развития истории; поэтому вполне естественно, что мысли философов (как, например, Августин или Оккам), отрывавших волю от разума, возвышавших бога над законами добра и справедливости или рассматривавших мораль как область самостоятельных чувств (Шефтсбери и его последователи), составили периферию историко-этического знания. Но это только одна сторона дела.

Ведь разумный человек, как его понимала домарксистская этика, не только тот, кто умеет управлять своими страстями, слепыми порывами, руководствоваться ясными, обоснованными целями; он, кроме того, должен еще уметь отка-

заться от себя, подчинить мотивы своего поведения общезначимым требованиям, принять в качестве собственных целей те цели, которые ему предписываются извне, в конечном итоге сверху, людьми, которые стоят выше, господствующими силами общества. Здесь-то и возникает проблема, которая, как мы старались показать на протяжении всей книги, занимала, буквально мучила этику всю ее длительную историю, – проблема соединения счастья и моральной ответственности, склонностей и долга, индивидуальных притязаний и всеобщих требований и т. д. И когда этика возвышала разум для того, чтобы утвердить долг, ответственность, справедливость за счет склонностей, интересов, чувств, она создавала модель поведения, типичную для общества, где один класс господствует над другим, где большинство индивидов в своем общественном бытии отчуждены от самих себя. В этом случае этика оказывалась школой покорности, смирения, обуздывания человеком своей социально-творческой мощи, а разум из силы, связывающей человека с действительностью и возвышающейся над ней, становился силой, уводящей его от действительности; замкнувшаяся в себе, гордая своей автономностью этика фактически была формой трусости, выражением страха перед хаосом реального бытия, его ужасами. Эта связанная с культом разума роль этики по отношению к бесчеловечной, жестокой действительности наиболее полно обнаружилась в Новое время. Древние авторы полагали, что разум может воплотиться как гармония полисных отношений. Мыслители средневековья видели в разуме силу, которая хотя и не гарантирует соединения добродетели с блаженством, преодоления греховности земного существования, тем не менее является важным средством на этом пути. В этике Нового времени разум подменяет действительность, а говоря точнее, примиряет с ней. Эмпирические индивиды, согласно Спинозе, гонятся за богатством и другими выгодами, что отравляет их жизнь, порождая печаль, ненависть, зависть, пустые ожидания и т. п. Человеческие стремления, полагает Кант, изначально и безнадежно отравлены себялюбием, чужды добродетели. Словом, мир плох и тут уж ничего не сделаешь. Поэтому остается одно – уйти в идеальную действительность, предлагаемую разумом, будь то равное блаженству интуитивное созерцание бога Спинозы или довольствующаяся уважением к закону добрая воля Канта; отказаться от самой жизни во имя размышлений о ней. Эта моральная капитуляция разума перед

суровой буржуазной действительностью приобрела наиболее очевидную, чтобы не сказать позорную, форму у мыслителя, вся философская система которого представляет собой апофеоз разума, его абсолютное торжество, – у Гегеля. Гегель предлагает просто-напросто считать недействительной всю дисгармоничную, разлаженную, полную конфликтов и себялюбивого хаоса действительность, т. е. живую жизнь, которой живут живые индивиды, а видеть лежащую в основе бытия гармонию логических связей, скрытый за исторической эмпирией разум, т. е. открываемую философией и в самой философии только существующую разумную действительность. Мир понятий, философских иллюзий оказывается выше реального мира во плоти и крови. И даже Фейербах, вступивший в решительную, бескомпромиссную схватку с философской спекуляцией во имя живого человека, остался в плену старой традиции, которая философским образом действительности подменяет самое действительность; он останавливается на абстракции «человек» и все исторически выработанное богатство его связей сводит к идеализированным отношениям любви и дружбы. «Вся дедукция Фейербаха по вопросу об отношении людей друг к другу направлена лишь к тому, чтобы доказать, что люди нуждаются и *всегда нуждались* друг в друге. Он хочет укрепить сознание этого факта, хочет, следовательно, как и прочие теоретики, добиться только правильного осознания *существующего* факта, тогда как задача действительного коммуниста состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее» (1, *3*, 41). Эти слова К. Маркса и Ф. Энгельса в значительно большей мере, чем к Фейербаху, могут быть отнесены к его идеалистическим предшественникам, да и в целом ко всей философии Нового времени; они обнажают главную особенность и слабость классического этического наследия.

Современная буржуазная этика отошла от прогрессивных этических традиций прошлого. Она, если рассматривать, разумеется, ее специфические тенденции, ушла в иррационализм, пессимизм, воинствующий индивидуализм. Непосредственно этот поворот, означавший вместе с тем начало деградации буржуазной этики, выразился в отказе от самой сокровенной мысли домарксистской этики, согласно которой добродетель есть знание, а нравственным поведением движет разум. Этику, сопряженную со знанием, и мораль, сопряженную с разумом, наиболее последовательно и остро, как нам представляется, атаковали Киркегор и Ницше.

Согласно Киркегору, нужно отказаться от разума, чтобы обрести бога. Отстранив разум, он отстраняет и этическое в его общепринятом понимании; нормы морали, по его мнению, не должны сковывать человека, который призван бесстрашно идти навстречу абсурду, парадоксу, невозможному, идти во тьму, где, собственно, и скрыта истина. Поворот в духовной истории, который обозначил Киркегор, этот кумир современной буржуазной философии, хорошо символизируется тем фактом, что он от профессора философии Гегеля идет назад, к «частному мыслителю» библейскому Иову. Ницше ставит задачу переоценки ценностей, смысл которой состоит в том, чтобы проникнуть «по ту сторону добра и зла», обосновать безграничную власть сильной личности, в том числе и в первую очередь ее право попирать нравственные законы, традиционную мораль, или, как предпочитает выражаться Ницше, «мораль рабов». Он считает, что человеку незачем возвышать себя над зверем, лучшее в нем, прежде всего вседозволенность, – от зверя. И Киркегор и Ницше как будто бы хотят избавить человека от рабства перед абстрактной, фетишизированной моралью, помочь ему сбросить те бессилие и дряблость, которые сполна обнаружились в философии Нового времени, выйти из состояния буржуазного декаданса, но они при этом, что называется, выплескивают вместе с водой и ребенка – вообще отбрасывают идею нравственной суверенности личности, отрицают саму способность человека провести различие между знанием и заблуждением.

Современная буржуазная этика отступила от основополагающих принципов этики прошлого, в особенности классической буржуазной этики. Это признает, в частности, один из глубоких исследователей истории этики – А. Швейцер. В своей книге «Культура и этика» он пишет, что начиная с античности этика пыталась сформулировать основной принцип нравственности, незыблемый закон, обозначающий границу добра и зла, но все ее усилия оказались безрезуьтатными. Этот отрицательный итог, по его мнению, связан с ложностью основных теоретических и нормативных установок этической науки. Речь идет о трех «предрассудках», без преодоления которых этика якобы не сможет проникнуть в тайну нравственной жизни. Во-первых, этика всегда ставила мораль в зависимость от познания, в то время как на самом деле она – цветок, произрастающий на почве мистики. Во-вторых, этика видела в морали выражение и продолжение

естественного процесса в человеке, а фактически она представляет собой бесконечный энтузиазм, произрастающий из мышления. В-третьих, этика рассматривала мораль как выражение общественной воли, хотя общество — исконный и постоянный враг морали; этика может быть только этикой личности. Так рассуждает А. Швейцер, довольно точно обнажая самые существенные устои классических этических систем; в особенности примечательно, что он усматривает внутреннюю связь между ориентацией этики на разум, познание и ее нормативным идеалом, утверждающим благо общества за счет блага личности.

Можно согласиться со Швейцером, что устоявшиеся в течение многих столетий ориентации этической теории нуждаются в критическом преодолении. В самом деле, этика чаще всего просто санкционировала результаты познания, не умея отнестись к ним критически. Она во многих случаях была апологией эмпирического бытия индивидов, теряла долженствовательный характер. Верно также то, что этика гипертрофировала роль общезначимых норм, не умела благо общества соединить с самоцельностью человеческой личности. Швейцер, однако, далек от того, чтобы развить, углубить, дополнить, придать новую — более научную и гуманистическую — перспективу основным целям историко-этических поисков. Он их отбрасывает полностью, подтверждая результатами своих исследований ту истину, что современная буржуазная этика выпадает из многовековых прогрессивных традиций философской этики.

Речь, конечно, не идет о полном разрыве. Современная буржуазная этика сохраняет связь с этикой прошлого; свидетельством тому может быть большой интерес к историко-этической проблематике в странах Запада (кстати заметим, работ по истории этики там выходит несравненно больше, чем в социалистических странах). Однако эта связь проходит не по столбовой линии историко-этического процесса, а, скорее, скользит по его периферии. Но в том, что касается несомненных достижений, наиболее сильных сторон и господствовавших тенденций домарксистской этики — стремления обосновать возможность гармонического синтеза добра и счастья, рода и индивида, дать рациональный, научно-доказательный анализ нравственной проблематики, состыковать этику с эмпирической жизнью, свободу воли с необходимостью и т. д., — связь эта является по преимуществу отрицательной.

Отношение марксизма к этике прошлого качественно иное. Философию рефлексии, созерцания марксизм заменяет философией революционной борьбы. При таком понимании познающий разум лишается абсолютной власти и становится органом общественного человека, этика не просто санкционирует фиксированную знанием необходимость, а направляет познание, как и все другие человеческие способности, на гуманистическое преобразование действительности. Марксизм рассматривает мораль в новой исторической перспективе — перспективе полного уничтожения классов, перестройки общественных отношений на началах добра и человечности, создания человеческой ассоциации, «в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (1, *4*, 447). Или, говоря иначе, сама эта новая перспектива становится высшей точкой морального отсчета, этической оценки общественных явлений.

Домарксистская этика (и мы это неоднократно подчеркивали) тоже проводила различие между знанием и моралью, теоретическим и практическим отношением к действительности (вспомним хотя бы аристотелевскую полемику против Сократа и Платона или мысль Гегеля, что нравственное сознание воспринимает субъективную форму своего бытия как недостаток). Но она рассматривала практическое отношение как производное от теоретического и часто (как, например, тот же Аристотель) в созерцательной деятельности видела высшую форму практики, воплощенную добродетель. Философия диалектического материализма дает принципиально новое решение вопроса о соотношении теории и практики, включает общественную практику в теорию познания в качестве ее определяющей основы, критерия истины и цели. Решающая роль практики как основы и цели познания, как определителя «связи предмета с тем, что нужно человеку» (2, *42*, 290) означает, помимо всего прочего, признание относительной самостоятельности моральных критериев и оценок, их независимости от освоенных наукой возможностей, признание первичности морали по отношению к знаниям в том плане, что она задает гуманистические рамки научному поиску, как и всем другим формам деятельности. Марксизм, таким образом, преодолевает созерцательную автономность домарксистской этики на пути создания этики реально-гуманистического преобразования общества, стремясь при этом сохранить все ее ценнейшие достижения и оптимистический пафос.

Философия включает в себя этику, по крайней мере в двух смыслах: во-первых, как особую часть, содержащую нормативную программу поведения личности; во-вторых, как внутреннюю ценностную заданность, моральную интенцию, пронизывающие все ее части. Марксистская философия отличается в своих этических установках от домарксистской прежде всего во втором смысле.

Обозначая новые общественные горизонты философии, К. Маркс писал: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (1, *3*, 4). Этот тезис имеет в марксизме программный характер. Его ни в коем случае нельзя понимать так, будто К. Маркс философов прошлого упрекает в практической пассивности, равнодушии к социальным страстям, а философов будущего «освобождает» от необходимости познавать, объяснять мир. Философия всегда была, есть и будет мировоззрением, духовным освоением действительности, размышлением о человеке и мире, о том, как мир «входит» в человека и насколько человечным является мир. Гегель называл философию эпохой, схваченной в мысли. В этом – ее сущность и предназначение, не изменившиеся и после того, как она стала марксистской. В широком смысле наша философия занимается теми же самыми вопросами и имеет тот же статус, которыми она занималась и который она имела всегда. Философы, желающие сегодня приблизить свою науку к жизни, непосредственно ухватившись за сугубо практическую проблему типа компьютеризации производства или «управления» нравственным воспитанием в трудовом коллективе, также далеки от истины, как были далеки от нее вчера те специалисты, которые пытались прикладные вопросы (скажем, государственного устройства или селекции растений) решать на уровне и с помощью философских абстракций. Речь в Марксовом тезисе идет не о такой депрофессионализации философии, а о новом понимании бытия и, самое главное, об изменении характера отношения человека к нему.

Домарксистская философия была принципиально некритичной, ибо понимала бытие как внешнюю и завершенную данность, совокупность объектов, тождественную себе реальность; она принимала мир таким, каков он есть, мыслила его принципиально законченным. Поэтому, столкнувшись при этическом осмыслении мира с его несовершенством,

дисгармоничностью и не желая прямо мириться с этим, она вынуждена была искать пути, чтобы каким-то образом обойти тягостную действительность, «перехитрить» ее. Философия конструировала свою собственную действительность – действительность совершенную, гармоничную, но.. сугубо идеальную, замкнутую в области духа. Рядом с глиняными хижинами она воздвигала воздушные замки. Философия отрывала сознание от бытия, придавала сознанию самоцельное значение, пыталась в области сознания и средствами сознания решить те самые проблемы, которые возникают в практической жизни, но якобы не поддаются практическому решению, поскольку бытие мыслится объективно закостенелым, качественно завершенным. Философия, правда, постоянно стремилась пробиться обратно к практике, тосковала по живой действительности: поселялась в бочках, воспитывала царских наследников, создавала общественные утопии, участвовала в политических интригах, разжигала идеологические споры. Эти попытки были особенно сильными и вдохновенными в периоды социального обновления – на заре цивилизации, на заре средневековья, на заре Нового времени. Но она при этом хотела не столько подключиться к ходу исторического процесса, сколько совершить насилие над ним, все искала возможности и случая, когда люди вдруг сделаются философами и будут находить удовлетворение не в своих мирских делах, а в духовном опыте. Потому-то этика оставалась для нее основным, чтобы не сказать единственным, каналом выхода в область практической жизни.

Философия уводила людей в царство сознания, обещая там то самое блаженство, которого они лишены в реальном мире. Она примиряла людей с несовершенным, часто ненавистным миром, учила их путем духовной медитации снимать груз материальных тяжестей. Наиболее ярко такая ориентация обнаружилась в этике доброй воли, стоической традиции, в теориях, согласно которым прогресс познания является одновременно формой нравственного очищения. Философия, которая различным образом объясняла мир, философия созерцания, имеет, следовательно, не только свою онтологию, но и свою этику. Эта этика, рассмотренная в ее самой общей сущности, есть этика смирения, покорности перед миром, капитуляции перед необходимостью, даже если она, эта необходимость, абсолютно не-

приемлема, этика духовной самососредоточенности, являющейся оборотной стороной социальной беспомощности, практического бессилия.

Марксистская философия рассматривает действительность не только в форме объекта, но и субъективно, как человеческую чувственную деятельность, общественную практику; она видит в ней реальность, которая не завершена в принципиальном, качественном смысле, а находится в становлении, развивается и достраивается общественным человеком. Она по существу своему критична, ибо полагает, что бытие, став общественным бытием, творит самое себя через сознательную деятельность людей. «...Достойно гибели все то, что существует» (1, *21*, 275), и может существовать все то, что достойно. Марксистская философия не воспаряет над действительностью, она мыслит себя включенной в саму изменяющуюся действительность как ее голос, теоретическое обоснование и оправдание деятельности по ее изменению. Столкнувшись с ограниченностью, бесчеловечностью социального бытия, она не отворачивается, не убегает от него, так как само это бытие поддается обновлению, содержит в себе возможности гармонического возвышения. Отсюда – необходимость миропреобразующего, активного, деятельного отношения к миру. Марксистская философия, таким образом, конкретизируя понятие бытия как общественного бытия, общественно-исторической практики, находящейся в бесконечном процессе становления, теоретически обосновывает перспективу гуманистического, соответствующего человеческим целям и стремлениям преобразования этого бытия. Она соответственно заключает в себе особую этику – этику борьбы, революционного действия, реального гуманизма. Марксистско-ленинская философия говорит от имени мира, нацеленного на возвышение собственных возможностей, преодоление эксплуатации человека человеком – основы всех социальных зол. Она говорит от имени революционного рабочего класса. И чтобы остаться верным гуманистическим идеалам, выразить неистребимое желание людей быть свободными и счастливыми, ей не нужно отворачиваться от практики во всей многогранности ее экономических, политических и иных проявлений, не нужно ограничивать эту практику узкой областью духовных, нравственно-психологических опытов. Вместо того чтобы уводить людей из грязно-торгашеской, дисгармоничной

действительности в заоблачные выси морали, в чистую сферу внутренних переживаний, марксизм ставит задачу совершенствования самой действительности, гармонического соединения моральных и прагматических мотивов.

Эта смена этических перспектив, переход от этики покорности к этике борьбы, наиболее ярко выражает качественное отличие марксистской философии революционного преобразования мира от созерцательной, объясняющей философии прошлого. Марксизм полностью вбирает в себя понятия и идеалы, выработанные передовой этической мыслью предшествующих эпох. Он ценит счастье, дружбу, справедливость, человечность, добрую волю так же высоко и свято, как ценили их Демокрит, Платон, Аристотель, Эпикур, Кант. Только марксизм (и в этом состоит его особенность и величие) рассматривает их в новой проекции – проекции практического осуществления. От морального решения социальных проблем он переходит к социальному решению моральных проблем. Образ человека и мира, создаваемый марксистско-ленинской философией, предполагает обратное возвращение в практику общественной жизни морали, которая некогда эмансипировалась от нее. Тем самым снимается раздвоенность нравственной жизни, конфликт между общественными нравами и абстрактными моральными нормами, сущим и должным, разрываются социально-идеологические рамки домарксистской этики, а вместе с ними преодолеваются и ее основные теоретические альтернативы.

В истории общества, как и в жизни отдельного человека, решение одних проблем рождает другие, еще более сложные и трудные. Моральный опыт коммунистического движения и социалистического строительства, обобщаемый марксистско-ленинской этикой, не составляет исключения. Но это уже другая тема, по отношению к которой наше исследование является лишь введением.

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ



АНТИЧНОСТЬ
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ
НОВОЕ ВРЕМЯ



В качестве приложения предлагаются тексты, которые охватывают некоторые важнейшие страницы истории этики. Они в какой-то мере дают возможность читателю выработать собственное суждение о предмете и обоснованно судить о том, насколько адекватна изложенная в книге интерпретация домарксистской этики. Кроме того, приложение имеет и самостоятельную ценность, ибо оно составлено из текстов, которые переводятся на русский язык или впервые, или заново.

Аристотель, Августин, Кант – несомненно крупнейшие представители западноевропейской философской этики, каждый из которых наиболее полно и ярко воплотил в своем творчестве особенности, историческое своеобразие основных ее этапов: античности, средневековья, Нового времени. Мы старались представить их наследие в той части, в какой оно касается основных вопросов этики, самого понятия морали, анализирует центральную для домарксистской этики проблематику соотношения сущего и должного (счастья и добродетели, человека и бога, индивида и рода).

«Евдемова этика» («Ethicâ Eudemia») – одно из трех, наряду с «Никомаховой этикой» и «Большой этикой», этических сочинений Аристотеля. В ней восемь книг, три из которых – четвертая, пятая и шестая, – как известно, полностью идентичны соответственно пятой, шестой и седьмой книгам «Никомаховой этики». Из остальных пяти книг две (первая и восьмая) переводятся полностью, а одна (вторая) частично; в них рассматриваются вопросы о том, что такое этическая наука, высшее благо, дается классификация добродетелей и анализируется их роль в достижении человеком конечной цели жизни. Особо следует обратить внимание на заключительную часть «Евдемовой этики» (1249a 21 – b25), в которой появляется непривычное для этики Аристотеля, не имеющее параллелей в других его этических сочинениях понятие бога. Это место является предметом оживленных споров исследователей и самым весомым аргументом тех, кто ставит под сомнение авторство Аристотеля. Из многочисленных объяснений возникающей трудности наиболее вероятным, на наш взгляд, является предположение, что здесь Аристотель говорит не о боге вне нас, как управителе вселенной, а о боге в нас, т. е. разуме (см. об этом: *D. Wagner*. Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles. Heidelberg, 1970, а также соответствующий комментарий Ф. Дирльмайера к немецкому изданию: *Aristoteles*. Werke. B. 7. Eudemische Ethik. Berlin, 1969. S. 498 – 500). Тематическое содержание непереведенных разделов «Евдемовой этики» такое: во второй книге дается общая характеристика добродетелей, в третьей рассматриваются десять отдельных добродетелей, седьмая посвящена дружбе.

Маленькое сочинение «О добродетелях» («Peri aretōn») переведено целиком; в литературе оно чаще фигурирует под названием «О добродетелях и пороках» («Peri aretōn kai kakiōn»); в латинском переводе – «De virtutibus et vitiis», отсюда и его общепринятое буквенное обозначение – VV). Есть его старый перевод на русский язык («Рассуждение Аристотеля о добродетелях и пороках». СПб., 1787), который, однако, не удовлетворяет современным требованиям хотя бы по той причине, что он выполнен не с греческого оригинала. Поэтому предлагаемый ниже перевод фактически заново, а если учесть музейно-библиографическую редкость первого перевода, то и впервые знакомит читателя с данным

произведением. Сочинение «О добродетелях» написано не самим Аристотелем. Не вызывает, однако, сомнения, что в нем в целом излагаются взгляды Стагирита, и потому оно традиционно помещается в собрание его сочинений. Кем же был создан этот маленький очерк или, лучше сказать, краткий трактат? Как доказывает аристотелевед и переводчик рассматриваемого произведения на немецкий язык Эрнст Шмидт, автор принадлежал, по всей вероятности, к кругу ранних перипатетиков, и неправомерно, как это делают некоторые исследователи, считать его эклектиком, испытавшим уже влияние стоицизма (см. его комментарии к: *Aristoteles.* Uber die Tugend. Berlin, 1980). По одной из версий, мы, возможно, имеем дело с сочинением Феофраста, о котором упоминает Диоген Лаэртский («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». V 46. М., 1986. С. 201). «О добродетелях» – систематизирующее произведение, отличается энциклопедической емкостью. Его предмет – классификация основных добродетелей и обрамляющих их пороков – был типичным для античной этики.

Сочинение Августина «О благодати и свободном произволении» («De gratia et libero arbitrio») переведено полностью, за исключением некоторых цитат и примеров из Библии; каждый из таких пропусков точно указан с соответствующими ссылками на источники; написано в 426 – 427 гг. и относится к позднему периоду творчества философа. Оно адресовано Августином своим сторонникам, которые были смущены резкостью его суждений, дискредитировавших самоценность нравственных усилий человека. В нем он несколько смягчает свою позицию, в частности признает наличие прямой связи между «спасением» и моральными качествами человека, добавляя, однако, что и в этом случае бог оценивает не человеческие заслуги, а свои собственные дары, ибо он заранее определил, кому быть добродетельным, а кому нет. Несмотря на сравнительно спокойный и компромиссный тон рассуждений, Августин довольно определенно воспроизводит свою сформулированную в ходе борьбы с пелагианской ересью парадоксальную позицию по ключевому для средневековой этики вопросу о соотношении предопределения и свободной воли человека.

Два слова о переводе. Классические философские произведения во многих случаях, как, например, в случае Августина, столь же самобытны по форме, сколь и оригинальны по существу; мысль в них неотторжима от материи языка. Их перевод, если он выполнен качественно, является одновременно литературным творчеством. Предлагаемый перевод «О благодати и свободном произволении» интересен, на наш взгляд, именно как один из таких опытов; точно передавая содержание, он воспроизводит вместе с тем и стилистическое своеобразие подлинника как риторического произведения, дает представление об их взаимосвязи.

Предлагаемый в полном переводе конспект лекций Канта в записи И. Г. Гердера относится к 1762 – 1764 гг.; впервые был опубликован профессором Г. Д. Ирмшером в 1964 г. Конспект имеет название «Практическая философия по Хатчесону и Баумгартену», указывая тем самым источники, на которые опирался И. Кант в своих лекциях, – то сочинения Хатчесона «Inquiry concerning moral good and evil». L., 1725 («Исследование о моральном добре и зле») и Баумгартена «Initia philophica practicae».

Halae, 1760 («Начала практической философии»). Публикуемый текст таит, надо думать, большие исследовательские возможности, которые предстоит выявить. В историко-этическом аспекте он, в частности, интересен тем, что здесь общее введение к лекциям Кант строит по Хатчесону; следовательно, в поисках путей обоснования всеобщности моральных требований Кант испробовал в качестве одной из возможностей апелляцию к так называемым моральным чувствам. Возможность эту Кант, как мы знаем, отверг, сославшись среди прочего на то, что теория альтруистических моральных чувств, объясняя долг человека в отношении других людей, не может объяснить долг человека в отношении самого себя.

Второй курс лекций Канта, выдержки из которого публикуются, относится к 1780–1782 гг.; он был составлен профессором Паулем Менцером на основе критического анализа записей трех слушателей Канта и опубликован к двухсотлетнему юбилею философа под названием «Eine Vorlesung Kants über Ethik». Berlin, 1924 («Лекции Канта по этике». Берлин, 1924). В основе этих лекций лежат две работы А. Г. Баумгартена: помимо уже упоминавшихся «Начал практической философии» еще «Ethica philosophica». Halae, 1763 («Философская этика». Галле, 1763). Лекции Канта соответственно делятся на две части, которые называются «Универсальная практическая философия» и «Этика». Сделанная нами выборка включает вводные замечания к каждой из этих частей, а также небольшой параграф из первой части, содержащий анализ систем древности. Неоценимое историко-философское значение этого источника состоит в том, что он дает представление о моральной философии И. Канта ко времени, когда «Критика теоретического разума» была уже завершена, а основные этические произведения еще не подготовлены. Обращает на себя внимание, что здесь, как заметил П. Менцер, имеются почти все элементы изложенной позднее этической системы, за исключением учения об интеллигибельной свободе.

Кант, как известно, всю свою жизнь сочетал философское творчество с преподавательской деятельностью. Конспекты его лекций поэтому исключительно важны для понимания как существа, так и эволюции его взглядов, в особенности они ценны в том отношении, что более явно обозначают идейные истоки, социальные детерминации и эмпирические корни этической системы философа, которая в своем завершенном, итоговом виде выглядит самодовлеющей. Они вместе с тем показывают: исследовательские усилия Канта на всех этапах творчества направлены на то, чтобы осмыслить нравственность в единстве ее двух разнонаправленных характеристик – как выражения воли личности и как всеобщего, для всего человечества безусловно обязательного законодательства.

Перевод текстов Аристотеля выполнен Т. А. Миллер по изданию: [Aristotelis ethica eudemia] Eudemi Rhodii ethica rec. Fr. Susemihl. Lipsiae, 1884; текстов Августина – О. Е. Нестеровой по изданию: Patrologiae cursus completus, ed. J.-P. Migne. T. 44. P., 1865. Col. 881–912; текстов Канта – И. Н. Буровой по изданиям: *Immanuel Kant.* Aus der Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764. Auf Grund der Nachschriften Johan Gottfried Herders. Herausgegeben von Hans Dietrich Jrmscher. Köln, 1964; Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrag der Kantgesellschaft. Herausgegeben von Paul Menzer. Berlin, 1924.

АРИСТОТЕЛЬ

ЕВДЕМОВА ЭТИКА

Книга первая

1214a 1. На Делосе некто, открывая богу свою мысль, начертал на пропилеях святилища Лето слова, что благое, прекрасное и приятное не бывают соединены в чем-то одном:

Право прекрасней всего, а здоровье – лучшая участь.
Что сердцу мило добыть – вот удовольствие нам*.

С ним нельзя согласиться, ибо счастье есть нечто самое прекрасное и наилучшее, и оно же – самое приятное.

При изучении любого предмета, любой вещи встает множество недоуменных вопросов, которые требуют исследования. Одни из них касаются познания предмета, другие – его приобретения и использования. Следуя нашему методу, отложим до удобного времени разговор об умозрительных вопросах, в первую же очередь рассмотрим, в чем состоит счастливая жизнь, как ее стяжать и от природы ли счастливы те, кого принято так называть, подобно тому как [люди от природы] велики, малы и разного цвета [кожи], или [они счастливы] от обучения, словно есть некая наука счастья, или от какого-то упражнения, ведь многое в людях не от природы и обучения, а от навыка: дурное от дурного, хорошее от хорошего. Или вовсе не в силу этих вещей, а в силу двух других: то ли они вроде тех, кто, словно во власти нимф или бога, как бы охвачены вдохновением по наитию какого-то демона, то ли счастливы по случайной удаче: говорят же в самом деле многие, что счастье и удачливость – одно и то же.

Впрочем, совершенно очевидно, что в силу ли всех этих причин, или только некоторых, или одной какой-то счастье присуще людям, потому что к этим первоначалам восходят почти все виды становления, а действия, рожденные замыслом (dianoias), можно объединить с действиями, внушенными наукой (epistemēs). Быть же счастливым и вести жизнь блаженную и прекрасную зависит, по-видимому, больше всего от трех вещей, которые кажутся самыми желанными: ведь для кого-то умственная деятельность (phronēsin), а для кого-то добродетель (aretēn), а еще для кого-то наслаждение (hēdonēn) служит высшим благом. И по-разному оценивается 1214b некоторыми значение этих вещей для счастья: что-то одно признается важнее другого. Так, по мнению одних, умст-

* Перевод Н. В. Брагинской.

венная деятельность большее благо, чем добродетель, а для других – добродетель выше умственной деятельности, для иных же выше того и другого наслаждение. И одним кажется, что счастливая жизнь слагается из всех трех вещей, другим – что из двух, а третьим – что из одного чего-то.

2. Мы знаем, что всякий, кто может жить по своему выбору, полагает счастье жизни в том, чтобы достичь намеченной цели, будь то честь, слава, богатство или образованность, жить же, не подчиняясь цели, есть признак большого безрассудства. [И вот, принимая это во внимание], мы должны, конечно, сначала в самих себе исследовать, не торопясь и не опрометчиво, в какой части нас самих находится благоденствие (to dzēn ey) и при отсутствии чего люди не могут обладать им. Ведь то, без чего нельзя быть здоровым, и само здоровье – это не одно и то же, и подобных случаев немало, так что благоденствие и то, без чего нельзя благоденствовать, – вещи разные, причем [и сами условия неодинаковы:] одни из них касаются не собственно здоровья или жизни, но присутствуют при всех состояниях (hexeōn) и действиях (praxeōn): так, скажем, не будь у нас дыхания, бодрствования, не будь мы подвержены изменению, не было бы для нас ни добра, ни зла; [наряду с этими условиями] для каждого отдельного случая бывают свои, особые, о чем не следует забывать. Действительно, для хорошего самочувствия (euexian) мясная пища и прогулки после обеда имеют иное значение, чем вышеупомянутые общие условия. Вот в этом-то и кроется причина разногласий относительно того, что такое счастье и что его порождает, ибо некоторые принимают за составляющие самого счастья те вещи, которые суть лишь условия счастливой жизни.

3. Нет необходимости рассматривать все мнения, которые люди имеют о счастье, поскольку многое мнится и детям, и людям больным и поврежденным в уме, над чем никто здравомыслящий не станет ломать себе голову: тут потребны не доводы, а [для одних – время], чтобы достичь зрелого возраста, для других – наказание со стороны врача или государства, так как лечение лекарствами не легче ударов. В равной мере не стоит рассматривать и мнения большинства людей, 1215a необдуманно говорящих обо всем, а особенно о счастье; нелепо, в самом деле, обращаться с рассуждениями к лицам, коим нужны не рассуждения, а [острые] ощущения.

Недоуменные вопросы возникают при изучении любого предмета; ясно, что и там, где речь идет о наипрекраснейшем образе жизни (bioy toy kratistoy) и о наиболее полном благоденствии (dzoēs tēs aristēs), они тоже встают. Вот эти-то мнения и надо обсуждать, потому что обличения спорящих сторон несут в себе доказательства их доводов.

И еще очень важно не упускать из виду то, на что до́лжно направлять главное внимание, а именно чем обусловлена причастность к хорошей и прекрасной жизни (ey kai kalōs dzēn) – если не нравится слово «блаженной» – и есть ли надежда на получение каждого из этих благ. Дело в том, что если прекрасная жизнь зависит от случайностей (dia tychēn) или от вещей природных (dia physin), то многие должны бы

потерять на нее надежду, поскольку приобрести ее нельзя усердием, она не в их власти и не зависит от их деятельности. Если же она зависит от личных качеств человека и его поступков, то благо было бы более распространено и более божественно: более распространено, так как большее число людей смогло бы быть ему причастно, а более божественно – потому, что счастье выпадало бы тем, кто сумел себе и своим поступкам придать определенные качества.

4. Впрочем, большинство спорных и недоуменных вопросов выяснится, если правильно определить, как надо понимать сущность счастья: только ли как какое-то качество души – именно так думали некоторые древние философы, – или должно иметь место не одно это качество, но еще и действия, согласные с качеством.

[Известно,] что образы жизни у людей различны: одни и не помышляют о том благоденствии (eyemerias), которое мы имеем в виду, но усилия их направлены на удовлетворение насущных нужд. Это те, например, у кого занятия пошлые, наживные, низкие. Пошлыми я называю дела, которыми занимаются из чванства, низкими – труд сидячий и за плату, наживными – рыночные сделки и куплю-продажу мелких торговцев. К счастливой же жизни ведут три уже упомянутых величайших человеческих блага: добродетель, умственная деятельность и наслаждение, и соответственно, как мы видим, три образа жизни избираются всеми, кто имеет на то возможность. Это жизнь государственного деятеля, жизнь философа и жизнь в погоне за удовольствиями. Жизнь философа направлена к познанию и созерцанию истины, жизнь государственного мужа – к великим делам, то есть к делам добродетели, а жизнь в погоне за удовольствиями – к наслаждениям тела. Вот почему, как уже говорилось, один человек назовет счастливым одного, другой – другого. Когда Анаксагора из Клазомен спросили: «Кто самый счастливый?» – он ответил: «Ни один из тех, кого ты признаешь таковым, но тот, кто показался бы тебе чудаком». Так ответил он, видя неспособность вопрошавшего понять, что не за статность, не за красоту и богатство заслуживает человек название счастливца. Сам же Анаксагор полагал, что блаженным следует именовать того человека, кто живет без страданий (alypos) и незапятнан преступлением либо приобщен к какому-то божественному созерцанию.

5. Немало есть вещей, о которых верно судить нелегко, труднее же всего судить о том, что кажется всем весьма легким и любому человеку известным, а именно что́ из встречающегося в жизни надо выбрать, чтоб полностью удовлетворить свое желание. Дело в том, что в жизни происходит много такого, из-за чего люди расстаются с жизнью, сюда относятся болезни, сильные муки, ураганы; поэтому ясно, что если бы выбор был предоставлен с самого начала, то ввиду подобных вещей предпочтительнее было бы не родиться. Затем: что за жизнь у детей? Никто ведь в здравом уме не позволит повернуть свою жизнь вспять. Да и многое из того, в чем нет ни удовольствия, ни страдания, а если есть удовольствие, то непристойное, таково, что лучше

не жить, чем жить. В общем, если бы собрать все, что все делают и терпят не по доброй воле, не ставя этого своею целью, и еще растянуть это на неограниченно долгое
30 время, то всякий предпочел бы не жить, чем жить ради таких вещей. Мало того, даже если доступно наслаждение пищей или любовными утехами, но отнята возможность наслаждаться познаванием, зрением или другим каким-то чувст-
35 вом, то человек не согласится жить, если не все в нем рабское. А если согласится, то такому, очевидно, будет все равно,
1216a быть человеком или животным. Египетскому быку, кого величают Аписом, подобные удовольствия доступны больше, чем многим монархам. То же скажем и о наслаждении сном.
5 Действительно, спать с первого дня до последнего в течение тысячи или скольких угодно лет – чем это отличается от жизни растений? У растений, видимо, жизнь в чем-то схожа с жизнью утробного плода: ведь плод в утробе матери в начале своего существования растет, но все время спит. Итак, подобные вещи
10 делают очевидным, что исследователи не улавливают, в чем счастье (to eu) и в чем благо жизни.

А вот Анаксагор, говорят, на вопрос охваченного недоумением человека: «Ради чего стоило бы лучше родиться, чем не родиться?» – ответил: «Ради того, чтобы наблюдать небо
15 и порядок всего космоса». Он, стало быть, ценил жизнь ради какой-то науки. А для тех, кто ублажает Сарданапала и Сминдирида Сибаритянина или иного кого, чья жизнь полна удовольствий, – для всех них, видимо, счастье состоит в веселье. Для некоторых других же вовсе не умственная
20 деятельность и не телесные удовольствия, а дела добродетели предпочтительнее всего. И не только ради славы делают иные такой выбор, но и без намерения прославиться. В то же время большинство государственных деятелей незаслуженно носят это имя, потому что они не настоящие государственные
25 люди: государственного мужа привлекают великие дела сами по себе, а большинство причастно к этому образу жизни ради денег и наживы.

Из сказанного ясно, что все связывают счастье с тремя образами жизни: государственным, философским и полным на-
30 слаждений. Из них вовсе не вызывает недоумений удовольствие (hēdonē) тела и вкуса: что́ оно такое, каким бывает и откуда возникает, посему надо исследовать не что они такое, а имеют ли они отношение к счастью или нет, а если имеют, то каким путем, и если счастливая жизнь должна быть со-
пряжена с какими-то удовольствиями, то с этими ли удоволь-
35 ствиями, или связь с ними нужна какая-то иная, и есть основание думать, что счастливый человек живет не только без страданий (alypōs), но и приятно (hedeōs) благодаря каким-то иным удовольствиям.

Рассматривать это мы будем в другом месте, сначала же обратим внимание на добродетель и умственную деятельность: какова природа каждой из них и служат ли они составными
40 частями благополучной жизни (agathēs), сами они либо
1216b действия, вызываемые ими, поскольку если и не для всех, то во всяком случае для всех уважаемых людей они соединены со счастьем.

Сократ-старший полагал, что цель состоит в познании добродетелей, и допытывался, что есть справедливость, что есть мужество, то есть каждая из частей добродетели; он поступал разумно, так как признавал все добродетели науками, и поэтому иметь знание о справедливости и быть справедливым для него совпадало. Действительно, изучив геометрию и строительное искусство, мы тем самым становимся строителями и геометрами. Вот почему Сократ искал, что есть добродетель, а не как она возникает и из чего. В теоретических науках положение именно таково: все дело астрономии, науки о природе, и геометрии в том, чтобы познать и исследовать природу предметов этой науки, что, разумеется, ничуть не мешает им при случае быть пригодными для самых насущных нужд. В практических науках цель самой науки отличается от знания; так, например, цель врачебной науки – здоровье, а государственной – хорошее законодательство и тому подобные вещи. Прекрасно, конечно, иметь знание о всяком прекрасном предмете, однако относительно добродетели гораздо ценнее понимать, из чего она возникает, чем знать, что она такое. Не в чем состоит мужество, хотим мы знать, а хотим быть мужественными, не в чем состоит справедливость, а быть справедливыми, равно как быть здоровым важнее, чем знать, в чем состоит здоровье, и иметь хорошее самочувствие важнее, чем понимать, что означает «хорошо себя чувствовать».

6. Попытаемся во всех этих вопросах прийти к твердому убеждению путем логических доводов и используя вещи самоочевидные в качестве свидетельств и примеров. Превосходно, конечно, если окажется, что все согласятся с тем, что мы будем говорить, а если нет, то пусть в каком-то отношении [согласятся], и это случится, когда они постепенно будут следовать за нашим рассуждением. У всякого человека ведь есть какое-то чутье истины, и с учетом этого необходимо так или иначе вести доказательство относительно этих предметов. Истинные, но неясные утверждения постепенно станут приобретать ясность, когда привычные малоотчетливые выражения будут заменяться более понятными.

Доводы, применяемые при любом изыскании, делятся на философские и нефилософские. И государственные деятели поэтому не должны считать для себя излишним умозрение, которое выясняет не только сущность, но и причину. В этом-то и заключена философская сторона любого изыскания.

Впрочем, тут нужна большая осмотрительность, потому что бывают люди, которые, зная, что философ обо всем говорит не наобум, а обоснованно, пускают в ход доводы, не относящиеся к делу, беспредметные, и часто это остается незамеченным. Одни поступают так по неведению, другие – по тщеславию. Случается, что те, кто не смыслят и не могут ничего смыслить ни в руководстве, ни в практике, опутывают людей опытных и способных к деятельности. Последние подвергаются этому по причине своей непросвещенности. Непросвещенность же состоит в неумении при каждом случае отличать доводы, относящиеся к делу, от неотносящихся.

Имеет смысл также проводить различие между доводом причины и доказываемым фактом, поскольку, как мы сказали

только что, следует обращать внимание не на одни доказательства путем логических доводов, но нередко в еще большей степени и на самоочевидные вещи, а то бывает, что, не умея опровергнуть довода, люди вынуждены верить на слово. Еще и потому [важно это различие], что часто доказанное, по-видимому, с помощью довода бывает истинным, но не по той причине, которую выставляет довод, можно ведь и ложью доказать правду, как это ясно из «Аналитик».

7. После всех этих предварительных замечаний приступим к рассуждению, начав прежде всего с первых, как было сказано, неясных утверждений; постараемся точно выяснить, что такое счастье.

Оно, конечно, признано величайшим и лучшим из человеческих благ. Мы называем его «человеческим», поскольку возможно, пожалуй, счастье и какого-то другого, высшего, существа, например бога. Из прочих же живых существ, чья природа хуже человеческой, никому не присваивается это имя: ведь не бывает счастлива ни лошадь, ни птица, ни рыба, ни иное какое существо, если только само имя его не говорит о причастности к чему-то божественному в природе, и то, лучше или хуже живет такое существо, определяется по какой-то иной причастности к благам.

Впрочем, что дело обстоит именно так, мы рассмотрим потом, а сейчас скажем, что одни из благ осуществляются в человеческих поступках (prakta), а другие – нет. Мы говорим об этом, потому что существуют вещи, которые вовсе непричастны изменению (kinēseos), а следовательно, и благам, и в то же время по своей природе это вещи высшего порядка. Некоторые же блага хотя и осуществляются в поступках, но теми, кто превосходит нас. Выражение «осуществляется в поступках» имеет двойной смысл: оно может означать то, ради чего мы действуем, а также то, что участвует в деятельности для достижения этого. Так, например, к тому, что осуществляется в поступках, мы относим здоровье и богатство, а также и то, что делается ради них, то есть вещи, способствующие здоровью и накоплению имущества. Ясно поэтому, что и счастье следует признать высшим из благ, осуществляемых в поступках.

1217b 8. Итак, должно рассмотреть, что есть «высшее благо» и в скольких значениях употребляется это слово. По этому поводу существуют три основных мнения. Утверждают, что высшее из всех благ – это благо само по себе, а благо само по себе – это то, чему свойственно быть первым из благ и своим присутствием в других вещах служить причиною того, что они бывают благом. Оба этих свойства присущи идее блага; говоря «оба», я имею в виду «быть первым из благ» и «служить причиною того, что они бывают благом». Ведь именно о ней, идее блага, с наибольшим правом можно сказать, [с одной стороны,] что она есть благо (tagathon), поскольку остальные блага суть блага по причастности к ней и по подобию, и, [с другой стороны,] что она – первое из благ. Действительно, когда упраздняется то, к чему есть сопричастность, то упраздняются и вещи, сопричастные идее, получающие свое имя в силу сопричастности с ней. Этим

обусловлено отношение первичного ко вторичному. Следовательно, «само по себе благо» (ayto to agathon) должно быть идеей блага, а она ведь должна быть отделима от сопричастных вещей подобно прочим идеям.

Исследовать это мнение – дело другой области знания, по большей части и неизбежно более отвлеченной, поскольку, кроме нее, ни одна другая наука не занимается расчленениями и обобщениями. Вкратце же скажем, что, во-первых, утверждение, будто существует идея не только блага, но и чего-то другого, – это пустая отвлеченность. Вопрос этот многими способами обсужден и в сочинениях экзотерических и в чисто философских. И затем, если и существуют действительно идеи и идея блага, все равно нет им применения ни в хорошей жизни, ни в деятельности.

О благе ведь говорится во многих смыслах, в стольких же, в скольких и о бытии. В самом деле, бытие (to on) означает и сущность (to ti), и качество, и количество, и время, и, вдобавок, оно бывает в состоянии «движимого» и «движущего», и каждая из этих категорий имеет свое благо (to agathon): для категории сущности (oysiai) – это ум и бог, для качества – справедливое, для количества – мера, для времени – своевременность, а к области движения (kinesir) относится способность учить и обучаться. И как нет в упомянутых категориях единого какого-то бытия, так нет в них и единого блага, и не существует единой науки ни о бытии, ни о благе.

Мало того, даже блага, подпадающие под одну категорию, например своевременность или меру, не может изучать одна наука, но одна наука изучает одну своевременность, другая – другую. Так, своевременность и меру в пище изучают врачебная наука и гимнастика, а в военном деле – военачалие, и вот так для каждой деятельности особая наука, так что трудно [представить себе,] чтобы само по себе благо изучалось одной наукой.

Далее, там, где имеют место отношения «первичное – вторичное», – там помимо них нет «общего», которое было бы отделимо, иначе существовало бы нечто первее первичного. Ведь отделимое общее более первично, поскольку при упразднении общего упраздняется и первичное. Например, если двукратное – это первичное по отношению к многократному, то общее понятие «многократность» не может быть отделимо, иначе оно станет первичнее двукратности, в том случае, если общее понятие окажется идеей, то есть если признать общее отделимым. Говорят: если справедливость – благо, то и мужество тоже; существует, стало быть, некое благо «само по себе». «Само по себе» в таком случае прибавляется к общему понятию блага. А что это «само по себе» может означать, кроме вечного и отделимого? То, что бело много дней подряд, не белее того, что бело всего лишь один день, поэтому общее понятие блага не тождественно идее, ибо в качестве общего оно присуще всем.

К тому же и доказательство, касающееся блага самого по себе, должно вестись путем, противоположным тому, каким оно ведется теперь. Дело в том, что сейчас берут

за основу предметы, наличие блага у которых не общепризнано, и исходя из них строят доказательство, относящееся к вещам, которые суть общепризнанные блага: исходя из чисел доказывают, что справедливость и здоровье – это благо, поскольку то и другое суть порядок и число, будто
20 числам и единицам присуще благо по той причине, что единое – это благо само по себе. Следует же исходя из общепризнанных благ, таких, как здоровье, сила, благоразумие, доказывать, что и в неизменных вещах в еще большей мере присутствует прекрасное. Действительно, все те общепризнанные блага суть порядок и покой, а если это так, то в еще большей мере таковы эти последние, то есть неизменные вещи, ведь им это присуще еще больше.

25 Ненадежно также для доказательства того, что «единое – это благо», прибегать к доводу, что числа обладают стремлением; при этом ведь не говорится ясно, каким именно стремлением, а утверждается это в самом общем виде, да и кто мог бы допустить стремление там, где нет жизни? Эти вещи до́лжно тщательно изучать, а не принимать без обоснования
30 то, чему и с обоснованием нелегко поверить.

Неверно и утверждение, что все существующие вещи стремятся к некоему единому благу; напротив, каждая вещь влечется к собственному благу: глаз – к зрению, тело – к здоровью, разное тем самым – к разному.

Итак, мы рассмотрели недоуменные вопросы, которые возникают по поводу некоего «блага самого по себе»: оно не существует, оно бесполезно для государственной деятель-
35 ности, у которой есть свое особое благо, как и у остальных занятий, например, для гимнастики – это хорошее состояние тела. Далее, сюда относится и то, о чем написано в нашем сочинении, – сама идея (эйдос) блага либо не используется ни при одном занятии, либо используется одинаково во всех.
38 И еще: она не осуществляется в поступках.

Равным образом и общее понятие «благо» не есть «благо
1218b само по себе», поскольку может относиться к весьма ничтожному благу и не осуществляется в поступках. Ведь врачевание производится не для того, чтобы произвелось что угодно, но чтобы произвелось здоровье, и так бывает при всяком занятии.

5 Все дело в том, что «благо» многозначно, и прекрасное тоже входит [в состав] его; благо бывает осуществимо в поступках и неосуществимо. Осуществляется в поступках благо, ради которого что-то делается; не осуществляется же то, которое заключено в неизменяемых вещах.

Очевидно, что искомое «благо само по себе» – это не идея блага и не общее понятие блага, поскольку первая неизменяема и неосуществима в поступках, второе же изменяемо,
10 но не осуществимо в поступках. А вот то, ради чего что-то делается, что служит конечной целью, – вот это-то и есть высшее благо, причина вещей, которые ему подчинены, и первое из всех благ. Итак, то, чем будет благо само по себе, – это цель того, что осуществимо в человеческих поступках.

Эту цель ставит перед собой наука, главенствующая надо всеми, а именно государственная деятельность (politikē), домашнее хозяйствование (oikonomikē) и рассудительность (phronēsis);

этим три этих состояния отличаются от других занятий, а об их отличии друг от друга мы скажем позже.

В том, что цель – причина подчиненных ей вещей, убеждает наука обучения. Ведь сначала определяют цель, а потом обращаются к прочим вещам, показывая, что каждая из них хороша. И то, ради чего [делается дело], выступает тут в качестве причины. Так, если «быть здоровым» означает то и то, полезным для здоровья неизбежно будет то и то. «Приносящее здоровье» [со своей стороны] есть движущая причина здоровья, и притом причина наличия здоровья, а не причина того, что здоровье – благо. И еще: никто не доказывает, что здоровье – благо, разве лишь софист какой-нибудь или не врач, люди, которые пускаются в не относящиеся к делу рассуждения; точно так же никто не доказывает ни одного другого первопринципа (archēn).

Исследовать мы должны то, что в качестве цели служит благом для человека и есть наивысшее благо из тех, что осуществляются в поступках; мы должны исследовать, в скольких случаях оно есть наивысшее из всех благ, и после этого перейдем к новому предмету.

Книга вторая

1. Переходя теперь к новому предмету, скажем следующее: все блага в совокупности либо вне души, либо заключены в ней самой, и те, что в душе, более предпочтительны, согласно разделению, которое мы провели в сочинениях эксотерических. Ведь в душе – умственная деятельность (phronēsis), добродетель, удовольствие, и [в них], в некоторых или во всех вместе, все [люди] видят свою цель. То, что в душе, – это, с одной стороны, состояния (hexeis) и возможности (dynameis), с другой – деятельности (energeiai) и движение (kinēseis).

Из этого мы будем исходить, а также из того, что добродетель – это наилучшее расположение (diathesis), или состояние, или возможность всякой вещи, для которой есть применение (chrēsis) или назначение (ergon). Так показывает наведение (epagōgē). Мы прилагаем это утверждение ко всему. Мы признаем, например, что есть своя добродетель (aretē) у плаща, потому что у него есть какое-то назначение и применение. И наилучшее состояние плаща есть его добродетель. Подобным же образом существует добродетель корабля, дома и прочих вещей, а следовательно, и души. Ведь есть у нее какое-то свое дело (ergon). И чем лучше ее состояние, тем лучше должно быть дело. И как относятся друг к другу состояния, так должны относиться друг к другу и дела. И в каждом случае дело есть цель. Вполне очевидно поэтому, что дело лучше состояния, поскольку цель, как таковая, есть высшее благо. Ведь мы исходим из предпосылки, что цель – это наилучшее благо и предел (eschaton), ради которого существует все остальное. Нам ясно, стало быть, что дело лучше состояния и расположения. [Надо помнить,] однако, что слово «дело» имеет двойной смысл. Дело может не совпа-

дать с применением. Так, дело строительного искусства – это дом, а вовсе не строительство, дело врачебного искусства – здоровье, а не выздоравливание и не врачевание. В других же случаях дело совпадает с применением. Например, дело зрения – видеть, а дело математической науки – созерцать. Значит, там, где дело совпадает с применением, применение неизбежно должно быть лучше состояния.

После сделанных нами утверждений скажем, что назначение (ergon) действия и добродетели одно и то же, но не в равной мере. Так, дело сапожного ремесла и шитья обуви – обувь, а если есть некая добродетель сапожного ремесла и доброкачественного шитья обуви, то их дело – доброкачественная обувь. И в других случаях дело обстоит так же. Скажем еще вот что: мы исходим из того, что назначение души – производить жизнь, жизнь же – это применение [чего-то] и бодрствование, сон – ведь это безделье какое-то и покой; следовательно, раз у души и ее добродетели назначение неизбежно одно и то же, назначением добродетели должна быть добропорядочная жизнь. Именно она есть то совершенное благо, с которым мы отождествили счастье. Это с очевидностью вытекает из сделанных нами предпосылок: ведь [мы признали], что счастье есть высшее благо, конечные же цели и наилучшие из благ сосредоточены в душе, душа – это и состояние и деятельность, а поскольку деятельность лучше расположения и лучшему состоянию соответствует лучшая деятельность, добродетель же есть наилучшее состояние, то деятельность добродетели есть высшее благо души. [Мы признали] также, что счастье есть высшее благо, следовательно, счастье – это деятельность превосходной души (psychēs agathēs). А поскольку [нами признано], что счастье есть нечто совершенное, жизнь же бывает совершенной и несовершенной, как и добродетель – полной и частичной, деятельность же несовершенных вещей несовершенна, то «счастье» должно означать «деятельность совершенной жизни в согласии с совершенной добродетелью».

О том, что род (genos) и определение счастья указаны нами правильно, свидетельствуют разделяемые всеми нами мнения (ta dokoynta). [Мнения эти таковы]: «благополучно жить» (ey prattein) и «благоденствовать» (ey dzen) – это то же, что «быть счастливым», в каждом из этих случаев имеет место применение и деятельность, будь то жизнь (dzōē) или действие (praxis), ибо где действие (praktikē), там и применение (chrestikē): например, кузнец делает уздечку, а наездник ее применяет; «быть счастливым» означает [быть счастливым] не один день, не в детстве, не в течение определенного возраста, ибо верно изречение Солона, что почитать счастливым человека надо не при жизни, а когда наступит конец его, потому что неоконченное не бывает счастливо как не имеющее целостности; добродетель хвалят за ее дела, и прославления [удостаиваются] дела; венком увенчиваются победители, а не те, кто мог бы победить, но не победил; о том, каков человек, судят по делам; [на вопрос:] «почему не восхваляют счастье?» – [ответить надо:] «оно есть то, за что восхваляются все прочие вещи либо как ведущие к нему,

либо как части его», поэтому «ублажать», «хвалить» и «прославлять» суть разные вещи: прославляют за единичное дело, хвалят за общее качество, ублажают за совершенство; это проливает свет и на вопрос, вызывающий иногда недоумение, почему полжизни добропорядочные [люди] ничем не лучше дурных, поскольку во время сна все одинаковы, причина тут в том, что сон – безделье души, а не деятельность. Вот поэтому, если и существует другая какая-то часть души, например «усваивающая пищу», ее добродетель не есть часть полной добродетели, разно как и добродетель тела [не есть часть полной добродетели]. Во сне идет преимущественно усвоение пищи, способность же ощущать и стремиться не проявляет себя полностью во время сна. В силу того что во сне имеет место некая причастность к движению, сны у добропорядочных лучше, [чем у дурных], если только они не от болезни и не от увечья.

После всего сказанного [предметом] рассмотрения должна стать душа, потому что между добродетелью и душой связь отнюдь не привходящая (oy kata symbebēkos). При исследовании человеческой добродетели мы исходим из предпосылки, что в душе две части обладают суждением, но обладают им по-разному: одной свойственно повелевать, другой – повиноваться и слушаться. Согласно другому делению, [в душе] есть часть, не обладающая суждением, но мы ее опустим. Не имеет ни малейшего значения, делима душа или нет, важно лишь то, что у нее есть различные силы (dynameis) и среди них те, которые мы назвали; [они нераздельны] подобно тому, как на кривой поверхности нераздельны вогнутость и выпуклость и как [неразличимы] прямая линия и белый цвет, хотя прямая линия не тождественна белому цвету, и это лишь совпадение (kata symbebēkos), а не сущность ее. Если в душе есть еще какая-то часть, например растительная, мы и ее опустим, ибо мы упомянули [только] те части, которые суть части именно человеческой души; вот почему добродетели «питающейся» (threptikoy), стремящейся (orektikoy) [частей души] не суть [чисто] человеческие [добродетели]. Ведь если [говорить] о том, что делает человека человеком, то в нем должно быть рассуждение, начальствование и действие; начальствует же рассуждение не над рассуждением, а над стремлением и страстями, поэтому в человеке неизбежно должны быть эти [названные нами] части. И как хорошее состояние тела слагается из частных (kata morion) достоинств (areton) [тела], так и добродетель души [слагается из достоинств отдельных частей души], поскольку она есть ее [души] совершенство (telos).

Добродетель подразделяется на два вида – нравственную (ēthikē) и мыслительную (dianoetikē). Ведь мы хвалим не только справедливых, но и сообразительных и мудрых, а согласно сделанной нами предпосылке похвалы удостаивается добродетель или ее дело. Эти [добродетели сами] не суть деятельности, но от них исходит деятельность. В силу того что мыслительная добродетель связана с суждением, она есть добродетель той части души, которая обладает суждением и, как имеющая суждение, [предназначена] повелевать душой.

Нравственные же добродетели относятся к той части души, которая не обладает суждением и по природе своей следует за той, которая обладает суждением. Действительно, [на вопрос], каков [человек] по своему нраву, [мы не отвечаем], что он мудр или изобретателен, а [говорим], что
13 он кроток (praos) или дерзок.

Книга восьмая

1246a 1. Затруднение [недоумение] вызовет и такой вопрос*: можно
26 ли любую вещь использовать и по ее [прямому] назначению, и как-то иначе, а в этом последнем случае – либо в качестве ее самой, либо по привходящему признаку. Например, глаз как таковой [используется, чтобы] смотреть и еще иным способом – чтобы коситься, когда отворачива-
30 ются, так что одно проявляет себя как две вещи. В обоих случаях при этом глаз [используется] в качестве глаза, а бывает, что используется случайный признак (kata symbebēkos), когда, например, продают или отдают. Подобным образом обстоит дело и со знанием (epistēmē): им можно пользоваться правильно или ошибочно. Так, если намеренно делают ошибки при письме, то [знанием] пользуются как незнанием, словно искривив руку. Вот так же и танцов-
35 щица подчас пользуется ногой как рукой, а рукой – как ногой.

Следовательно, если все добродетели суть знания, то возможно будет и справедливостью пользоваться как несправедливостью, и тогда несправедливо поступать будет тот, кто, обладая [чувством] справедливости, делает неправое дело, по-
38 добно тому как совершает дела неведения владеющий знанием.
1246b Если же это невозможно, то добродетели, очевидно, не могут быть знаниями. И даже если нельзя «не знать», обладая знанием, а можно только ошибаться, делая те же дела, что и по неведению, [все равно никто, руководствуясь] справедливостью, не совершит того же поступка, что и [руководствуясь] несправедливостью. А вот поскольку рассудитель-
5 ность (phronēsis) – это знание и нечто истинное, она будет вести себя так же, как и знание. [Придется], значит, допустить, что можно, руководствуясь рассудительностью, поступать безрассудно и совершать те же ошибки, что и безрассудный. И делатели таких поступков вели бы себя рассудительно, [не будь иного, кроме] однозначного (haplē), использования вещи как таковой.

Этот поворот в [использовании] знаний производит особое, главенствующее (kyria) знание, а что [производит поворот] в
10 нем самом, главенствующем над всеми? Ведь [выше него] нет ни знания, ни ума (noys). [Поворот в нем,] во всяком случае, [производит] не добродетель, поскольку ее использует рассудительность, ибо добродетель подчиняющего пользуется добродетелью подчиненного. Так что же это такое? Не так ли тут обстоит дело, как в том случае, когда говорят, что невоздержность – это порок неразумной части души или

* Здесь и далее учтен текст, предложенный Дирльмайером.

что невоздержный – это как бы распущенный: ум у него есть,
15 но стоит возникнуть страстному желанию (epithymia), как
оно повернет вспять (strepsei) [ход мысли], и будет рас-
суждать он тогда противоположным образом? [Или, напротив,]
когда в [неразумной части] – добродетель, в разумной же –
неведение, имеет место, очевидно, еще один вид превраще-
ния? И станет возможным, стало быть, неправо и во зло поль-
зоваться справедливостью, а рассудительностью – безрассудно,
причем и противоположное этому должно будет происходить.
Немыслимо, в самом деле, чтобы негодность, заключенная в
20 неразумной части души, перевернула (strepsei) и обратила в
неведение добродетель разумной части, а добродетель неразум-
ной части не перевернула бы неведение, заключенное в разум-
ной части души, не заставила бы разумно судить и ис-
полнять должное; опять же [немыслимо, чтобы] рассуди-
тельность (phronēsis), заключенная в разумной части, [не пере-
вернула бы и не заставила бы] поступать благоразумно
распущенность, заключенную в неразумной части, в чем,
25 по-видимому, и состоит воздержность. Выходит, и под
влиянием неведения [люди] будут вести себя рассудительно.
Вздор это, особенно то, что под влиянием неведения можно
разумно использовать [добродетель]. Ведь нигде в других
случаях мы этого не наблюдаем. Распущенность, к примеру,
извращает (strephei) науку врачевания и письма, но отнюдь
не [устраняет] неведение, если она противостоит ему как та-
ковая. Дело в том, что она не обладает превосходством
30 (hyperochēn): в положении превосходства в целом находится
скорее добродетель по отношению к пороку. Ведь справед-
ливый может [сделать] все то, что может несправедливый,
и вообще в «возможности» (dynamei) заключена «невозмож-
ность». Ясно поэтому, что с рассудительностью связаны хорошие
состояния неразумной части души. И правильно утверждение
35 Сократа, что нет ничего сильнее рассудительности, однако
не прав он был, называя ее наукой (epistēmēn), ибо она –
добродетель и не наука, а скорее особый род познания
(gno ⟨seos⟩).

2. Благополучие (eypragian) доставляется не только рассуди-
38 тельностью и добродетелью, благополучными мы называем
1247a и удачливых счастливцев (eytycheis), полагая, что счастливая
удача (eytychias) приводит к благополучию и к тому же
самому, что и знание. Ввиду этого следует рассмотреть,
каким образом человек оказывается удачливым счастливцем
или неудачником и в чем тут дело. Ведь мы видим, что
существуют удачливые счастливцы, люди безрассудные весьма
5 преуспевают там, где царит случайность, а иные и там, где
требуется мастерство [умелость] (technē), но при том и от
случайности зависит многое, например, в военачалии и при
управлении кораблем. Так вот, [встает вопрос, зависит ли их
удачливость] от какого-то склада (hexeos), или они удачливы не в
силу своих личных качеств? Сейчас [принято] думать, что
10 они таковы от природы. Природа создает [людей] с опре-
деленными качествами, и уже от рождения [люди] неодина-
ковы, и наподобие того, как одни светлооки, а другие чернооки,
ибо именно такими, [а не иными] должно им быть в силу

того, кто они суть, – вот точно так же [одни] бывают счастливцами, [другие] – неудачниками. Совершенно очевидно, что успех к ним приходит не от рассудительности. Рассудительность не безотчетна (alogos) и может представить довод, почему она так поступает, между тем как [удачливые счастливцы] не смогли бы объяснить, почему они преуспевают, иначе это было бы мастерством (technē). Ведь неразумие (aphrones) их проявляется вовсе не в чуждых делу вещах, в чем не было бы ничего странного, ибо [достаточно вспомнить] Гиппократа-геометра, который в прочих вещах казался незадачливым и неразумным и по своей глупости пострадал во время плавания от сборщиков пошлины в Византии и потерял много золота. Нет! Они неразумны в том, в чем их постигает удача. В корабельном деле удачливы отнюдь не самые искусные, но как при метании игральных костей: одному ничего не выпадает, а другой мечет как от природы удачливый или потому, говорят, что его любит бог, то есть успех [к нему] приходит извне. Так, иногда плохо построенный корабль очень хорошо совершает плавание, но не потому, что он таков, а потому, что у него хороший кормчий. Для удачливого счастливца хороший кормчий служит в этом случае «добрым духом» [демоном]. Однако немыслимо, чтобы бог или демон любили именно такого, а не наилучшего и не разумнейшего. Значит, если успех неизбежно [должен порождаться] либо природным свойством, либо умом, либо чьим-то попечительством, а два из этих условий отсутствуют, то удачливые счастливцы будут таковыми от природы. Вместе с тем природа – это причина того, что всегда или по большей части неизменно, случайность же есть нечто противоположное этому. Следовательно, если свойство случайности – успевать в чем-то вопреки расчету (paralogōs) и если удачливый счастливец [удачлив] благодаря случайности, то причиной тут не может быть то, что всегда или по большей части производит одно и то же. Далее, если кто-то успевает или не успевает в чем-то в силу присущего ему качества, подобно тому как имеющий светлые глаза плохо видит, причиной тому служит не случайность, а природа, и поэтому он не «удачлив», а как бы «от природы одарен». Итак, мы должны сказать следующее: те, кого мы называем «удачливыми счастливцами», таковы не в силу случайности. Стало быть, они не суть «счастливцы» (eytycheis), поскольку к случайности относятся все те блага, причина которых – «счастливая случайность» (tychē agathē).

Если дело обстоит так, то встает вопрос: может быть, случайности вообще не бывает, а если она бывает, то не в качестве причины? Нет, она неизбежно должна быть, и быть причиной. Значит, для некоторых она будет причиной благ или зол. А не надо ли вообще исключить случайность и не говорить, что что-то происходит случайно, поскольку мы называем случайность причиной лишь потому, что другая, подлинная причина для нас невидима, и когда определяют случайность как «причину, не поддающуюся человеческому расчету», то полагают, что за ней скрывается какая-то сущность, – это вопрос, требующий особого рассмотрения. Почему,

когда мы видим, что некоторым посчастливилось один раз,
10 не повториться бы их удаче еще и еще раз? В самом
деле, то, что приводит к успеху один раз, приводит [к нему]
и снова, ибо причина тут одна и та же. Значит, это не
будет [следствием] случайности. Вместе с тем, когда одно и
то же [проистекает] всякий раз из неограниченных (apeirōn) и
неопределенных (aoristōn) [источников], оно будет хорошим
или дурным, но оно не будет [результатом] знания, осно-
ванного на опыте, иначе [ему] обучались бы некоторые
15 удачливые счастливцы, или, как говорит Сократ, все знания
были бы счастливыми удачами. Так что же мешает [таким
счастливым удачам] часто выпадать одна за другой – не
потому, что так непременно должно быть, а наподобие
счастливого метания игральных костей?

В чем же дело? Не существуют ли в душе порывы:
одни – от рассуждения, другие – от неразумного влечения,
20 и эти последние – первичны? Если страстный порыв и влечение
от природы обращены к тому, что приносит наслаждение,
то тогда все от природы было бы направлено к благу*.
Да, бывают люди, одаренные от природы, вроде певцов**,
поющих без обучения, – у них природный дар (ey pephykasi),
и они отдаются порыву без рассуждения, по свойству своей
природы они желают того, тогда и так, как это до́лжно, чего
25 до́лжно и когда до́лжно; [эти люди] преуспевают, хотя бы
они были неразумны и нерасчетливы, подобно [тем певцам],
которые будут хорошо петь***, не умея учить [пению]. Но
именно таковы удачливые счастливцы – те, кто в большинстве
случаев преуспевает без расчета. Следовательно, удачливые
счастливцы будут таковыми от природы.

А может быть, выражение «счастливая удача» имеет
много значений? Ведь в одних случаях она имеет место там,
30 где есть порыв и намерение сделать нечто, а в других
случаях – где дело обстоит наоборот. В первом случае мы
говорим «счастливая удача», когда успех пришел, по-видимому,
вопреки плохому расчету, во втором же – когда хотели полу-
чить иное благо или меньшее, чем получили. В первом случае
[люди] могут стать удачливыми счастливцами от естественных
35 причин, ибо порыв и влечение их имели должное направление
и принесли успех, хотя расчет был неумным; в данном слу-
чае, когда расчет, по-видимому, неправилен, но причиной его
случайно стало страстное желание****, оно спасло положение;
при этом бывает, что [иной] снова принялся рассуждать, под-
39 давшись страстному желанию, и потерпел неудачу. Во втором
1248a же случае разве может счастливая удача зависеть от природной
правильности влечения и страстного желания? Итак, поскольку
в первом случае счастливая удача и случайность – разные
вещи, а во втором случае они совпадают, счастливых удач, сле-
довательно, существует много.

То, что некоторые, как мы видим, удачливы вопреки всем
знаниям и правильным расчетам, ясно показывает, что не в

* Следуем чтению в издании Суземиля (1880 г.).
** Следуем чтению ᾠδικοι, принятому Дирльмайером.
*** Следуем чтению ᾄσονται, принятому Дирльмайером.
**** Следуем чтению, предложенному Дирльмайером.

этих вещах причина счастливой удачи. Та ли это или не та счастливая удача, которая возжелала того, что должно и когда до́лжно? [Ведь случайностью мы назвали причину, не поддающуюся] человеческому расчету, поэтому она не может быть причиной [верно направленного желания], поскольку тут не обходится вовсе без расчета, и страстное желание не просто «природное», раз оно может быть чем-то уничтожено. Принято думать, что счастливая удача имеет место там, где причина происходящего вопреки расчету есть случайность. [То, о чем мы сейчас говорим,] происходит вопреки расчету, поскольку [происходит] «вопреки знанию и общим правилам»; вместе с тем, по-видимому, это происходит не благодаря случайности, а только кажется, что благодаря случайности. Итак, этот довод не доказывает, что счастливая удача бывает от природных свойств, но [показывает], что те, кто кажутся удачливыми счастливцами, не все преуспевают благодаря случайности, но [некоторые преуспевают] в силу природных свойств. И он не доказывает, что случайность вовсе не бывает причиной, но лишь что не во всех случаях, где это кажется. Затруднение может вызвать и такой вопрос: бывает ли случайность причиной самого страстного желания того, чего до́лжно и когда до́лжно? Не будет ли это иметь место во всех случаях, [не будет ли случайность причиной] думания и обсуждения? Никто, в самом деле, не начинает обсуждать после того, как обсуждению предшествовало обсуждение, но тут есть какое-то начало; и никто не начинает думать, подумавши прежде, чем думать, и так до бесконечности. Значит, мысль (noys) не есть начало думания (toy noesai) и готовое решение (boylē) не есть начало обсуждения (boyleysasthai). Так что иное [может быть этим началом], кроме как случайность? Все, следовательно, будет [проистекать] от случайности.

Или существует некое начало, для которого нет другого внешнего начала? И оно в силу своего определенного свойства может делать определенное дело? Вопрос, исследуемый нами, таков: «Что служит началом движения в душе?» Да, ясно, что как в целом, так и в этом случае это – бог. Божество в нас каким-то образом приводит в движение все. Начало разума – это не разум (logos), а нечто более сильное. Так что может быть сильнее и знания [науки] и мысли [ума], если не бог? Это [не может быть] добродетель, потому что она есть орудие ума. Вот почему, как я уже говорил, удачливыми счастливцами зовут тех, кто, отдавшись порыву, без расчета имеет успех и не нуждается в обсуждениях; они ведь обладают исходным началом более сильным, чем ум и обсуждение, а те, у кого есть разум, этого не имеют; они обладают вдохновением [одержимостью], но к [обсуждению] не способны, ибо достигают успеха, не прибегая к расчету. И провидческое искусство [мантика] разумных мудрецов также скоро [успевает]; не следует, впрочем, отбрасывать и [провидение, исходящее] из расчета, когда одни при наблюдениях используют свой опыт, другие – принятый обычай, в первом же случае действует божество*. Оно хорошо зрит и будущее и настоящее, равно

* Учитываем чтение, предложенное Дирльмайером.

как и те, у кого устранен разум (logos). Вот почему ме-
40 ланхолики видят верные сны. Похоже ведь, что исходное
1248b начало действует сильнее там, где разум устранен. Так и слепые особенно памятливы, потому что способность запоминать усиливается, когда исключены зрительные [впечатления].

Итак, очевидно, что счастливая удача бывает двух видов. [Первый вид ее] – это божественная удача, почему и кажется, что счастливец преуспевает благодаря богу, успех
5 приходит тут к нему в согласии с его порывом. Во втором случае удача приходит вопреки порыву. В обоих случаях нет места расчету. Первый вид удачи более постоянен, второй – непостоянен.

3. О том, что относится к каждой добродетели в отдельности, мы уже сказали. Теперь, после того как мы
10 разобрались в присущих им порознь возможностях, следует дать обстоятельное истолкование и той добродетели, какая из них [образуется]. Мы уже дали ей название – «нравственная красота» (kalokagathian). Именоваться этим именем, очевидно, заслужит тот, кто обладает частными добродетелями. Ведь и в любом другом случае дело должно обстоять так, а не иначе: не бывает человек здоров всем телом, а частью [тела] болен; нет,
15 части – все ли или большинство и самые главные – непременно должны быть в таком же состоянии, что и целое. «Быть нравственно прекрасным» – это не то же самое, что «быть хорошим», и различие тут не в словах, а по существу. Ведь все блага имеют цель, которая, как таковая, сама по себе достойна избрания. Блага нравственно прекрас-
20 ные – это те, которые сами по себе заслуживают похвалы, и сами они, и их действия. [Похвалы заслуживают] справедливость и ее действия, а также благоразумные, поскольку и благоразумие заслуживает похвалы. А вот здоровье, напротив, не заслуживает похвалы, потому что оно не есть ни результат действий (ergon), ни приложение усилий (to ischyrōs), ни
25 сила (ischys). Впрочем, оно – благо, но благо, не заслуживающее похвалы. И в других случаях, как ясно показывает наведение, дело обстоит подобным же образом. Хороший, следовательно, – это тот, для кого хороши природные блага. Действительно, блага, которых домогаются и которые кажутся величайшими, – почет и богатство, достоинства (aretai) тела, счастливые удачи и возможности, – все это блага от природы,
30 но для кого-то они могут стать вредными в зависимости от его устроения (dia tas hexeis). Так, ни безрассудный, ни несправедливый, ни распущенный не получают ни малейшей пользы от употребления этих благ, подобно тому как не получает пользы больной, если употребляет пищу здорового человека, равно как и немощному и увечному не приносит пользы то, что украшает человека здорового и полноценного.

Нравственно прекрасный же человек (kalos kagathos) –
35 это тот, кому присущи блага, прекрасные сами по себе, и кто осуществляет в своих поступках эти [нравственно] прекрасные блага ради них самих. Прекрасны же добродетели и дела, производимые добродетелью.

Вместе с тем бывают некие «устои общества» (hexis poli-

tikē), коими обладают лаконцы или могли бы обладать другие, подобные им. Устои эти состоят вот в чем: люди
40 признают, что добродетель нужна, нужна ради благ, которые
1249a «от природы», поэтому они [,бесспорно,] почтенные, [хорошие] люди, поскольку обладают теми благами, которые от природы, однако нравственной красоты в них нет, ибо они лишены благ, прекрасных самих по себе. А [люди] нравственно прекрасные отдают предпочтение этим последним [благам, прекрасным самим по себе,] и не только им, но и вещам, прекрасным
5 по своей природе: блага, которые суть блага по природе, для них бывают прекрасны (kala). Прекрасными вещи бывают тогда, когда то, чего добиваются и чему отдают предпочтение, – прекрасно. Вот почему для нравственно прекрасного человека блага, которые суть блага по природе, бывают прекрасны. В самом деле, прекрасна справедливость (to dikaion), справедливость же означает [распределение] по достоинству, а [нравственно прекрасный человек] достоин этих [благ]; прекрасно и «подобающее», и ему-то [,нравственно прекрасному,]
10 вот эти блага и подобают: богатство, благородное происхождение, могущество (dynamis), так что для нравственно прекрасного человека эти вещи, сами по себе полезные, бывают еще и прекрасны. Для большинства же людей это вещи разные, поскольку те вещи, которые сами по себе суть блага, для них не суть [непременно] блага, но они суть блага для хорошего человека (tōi agathōi), а для нравственно прекрасного они еще и прекрасны, ибо благодаря им он совершил
15 много прекрасных поступков. А тот, кто думает, что добродетелями надо обладать ради внешних благ, – тот совершает прекрасные дела как нечто привходящее (kata to symbebēkos). Нравственная красота, следовательно, есть совершенная добродетель.

И об удовольствии было уже сказано, какое оно и при каких условиях бывает благом и что вещи сами по себе (haplōs) приятные – прекрасны и сами по себе блага – приятны. Возникает же удовольствие не иначе как в деятельности (en praxei), поэтому подлинно счастливый человек и
20 жить будет приятнейшим образом, и не напрасно люди это ценят.

А наподобие того, как врач держит перед собой мерило, сообразуясь с которым он судит о здоровом и вредном для тела и соотносит с ним, до какого предела надо делать что-либо в каждом случае, чтобы сохранить хорошее здоровье, а если [предела этого] не достигнуть или превысить его, то здоровья не будет, – вот так и добропорядочный человек
25 (spoydaiōi) должен иметь перед собой мерило для осуществления в поступках (praxeis) и выбора тех благ, кои от природы
1249b суть блага, не заслуживающие похвалы, а также чтобы обладать [имуществом], производя выбор и не доводя себя ни до чрезмерности, ни до скудости ни в имуществе, ни в счастливых удачах.

В наших прежних сочинениях [в качестве такого мерила] было названо «рассуждение» (logos). [Произнести это назва-
5 ние] – это все равно, что в сочинении о пище сказать: «[как велит] врачебная наука и ее рассуждение». Правильно, но не ясно. Следует, конечно, [в рассматриваемом случае], как и

в остальных, жить, сообразуясь с верховным началом (to archon), с тем, как оно владеет и действует* (pros tēn hexin kai tēn energeian), подобно тому как раб [сообразуется] с [властью] господина и всякое [существо] с начальством (archēn), которое над ним. Ввиду того что человек также состоит из верховного (archontos) и подчиненного (archomenoy) начал, то и каждый должен бы жить, сообразуясь со своим верховным началом (archēn), а оно бывает двояким: ведь одно дело – врачебная наука в качестве верховного начала (iatrikē archē), а другое дело – здоровье, первое существует ради второго. То же [можно сказать] и о созерцании (theoretikon): бог начальствует (archōn) не повелительно, но ради него [как конечной цели] повелевает рассудительность («ради него» [конечная цель] имеет два значения, как это определено в другом сочинении), ибо бог ни в чем не нуждается. Так вот: когда выбор и приобретение благ, которые таковы от природы, весьма способствуют созерцанию бога, будь то телесные блага, деньги, друзья или другие блага, тогда [их выбор и приобретение] – наилучшие, и это-то и есть самое прекрасное мерило. А когда [выбор и приобретение благ приводят к их] недостаточности или чрезмерности и это мешает служить богу и созерцать его, тогда они – нехороши. То же самое относится к душе, и наилучшее мерило для души такое: возможно меньше ощущать неразумную часть души как таковую.

Итак, о том, каково мерило нравственной красоты и в чем цель самих по себе благ (tōn haplōs agathōn), сказано достаточно.

О ДОБРОДЕТЕЛЯХ

1249a 1. Нравственно прекрасное (ta kala) достойно похвалы, дурное
26 (ta aischra) – порицания, и нравственно прекрасным правят добродетели, дурными же делами – пороки (kakiai), посему достохвальны добродетели, достохвальны и причины добродетелей, и то, что сопутствует добродетелям, и то, что
30 исходит от них, и деяния их, а противоположное достойно порицания.

31 Если принять вслед за Платоном деление души на три части,
1249b то добродетель разумной (logistikoy) части есть рассудитель-
26 ность (phronēsis), гневливой (thymoeidoys) – кротость (praotēs) и мужество (andreia), вожделеющей (epithymētikoy) – благоразумие (sōphrosynē) и воздержность (enkrateia), а добродетель души в целом – это справедливость (dikaiosynē), щедрость
30 (eleytheriotēs) и величавость (megalopsychia). Порок же разумной части [души] – это безрассудство (aphrosynē), гневливой –
31 гневливость (orgilotēs) и трусость (deilia), вожделеющей –
1250a распущенность (akolasia) и невоздержность (acrasia), а порок души в целом – это несправедливость, скупость (aneleytheria) и малодушие (mikropsychia).

2. Рассудительность – это добродетель разумной [части ду-

* Учитываем поправку Росса: «kai» вместо «kata», принятую Дирльмайером.

ши], прокладывающая путь к счастью. Кротость – добродетель гневливой части [души], делающая [людей] неудоподвижными на гнев, а мужество – это добродетель гневливой части, не дающая поддаться страху смерти. Благоразумие – это добродетель вожделеющей части [души], благодаря которой люди не стремятся к вкушению скверных удовольствий, а воздержность – добродетель вожделеющей части, позволяющая при помощи рассуждения (logismoi) сдерживать порыв влечения к скверным удовольствиям. Справедливость – это добродетель души, распределяющая [каждому] по достоинству; щедрость – это добродетель души, которая не скупится делать расходы на прекрасные дела (ta kala); величавость – это добродетель души, которая дает возможность переносить счастье и несчастье, честь и бесчестье.

3. Безрассудство – это порок разумной [части души], в нем причина порочной жизни. Гневливость – это порок гневливой части, благодаря которому [люди] бывают удоподвижны на гнев; трусость – порок гневливой части, из-за которого [люди] обуреваются страхами, особенно страхами смерти. Распущенность – порок вожделеющей части, при котором [люди] стремятся к вкушению скверных удовольствий; невоздержность – это порок вожделеющей части души, заставляющий избирать скверные удовольствия, не считаясь с тем, что рассуждение противится этому. Несправедливость – это порок души, при котором [люди] бывают своекорыстны сверх должного; скупость – это порок души, при котором отовсюду стремятся извлечь выгоду; малодушие – это порок души, при котором [люди] не способны вынести ни счастья, ни несчастья, ни чести, ни бесчестья.

4. Рассудительности свойственно принимать разумные решения (ey boyleysasthai), [уметь] судить о том, какие вещи хороши, какие дурны, и о всем том, что надо избирать в жизни и чего избегать, [уметь] хорошо пользоваться всеми наличными благами, правильно вести себя в обращении [с людьми], учитывать своевременность в слове и в деле, проявлять проницательность и иметь опытность во всем полезном. Памятливость, опытность, знание приличий либо рождаются от рассудительности, либо каждая из них сопутствует рассудительности. Одни из них суть как бы вторые причины рассудительности, таковы опытность и памятливость; другие же – словно бы части ее, например разумность в решениях и проницательность (anchinoia). – Кротости свойственно спокойно сносить укоризны и пренебрежение, если оно не превышает всякую меру; [ей свойственно] не скоро порываться к мщению, быть неудоподвижной на гнев, не иметь в своем нраве горечи и неуступчивости, имея в душе спокойствие и постоянство. – Мужеству свойственно не поддаваться страху смерти, быть смелым при угрожающих обстоятельствах и отважным пред лицом опасности; [ему свойственно] предпочитать смерть позорному спасению своей жизни и быть причиною победы. Свойственно также мужеству утруждаться, выносливым быть и проявлять свое мужское достоинство. Мужеству сопутствуют отвага, решимость, смелость, равно как трудолюбие и выносливость. – Благоразумию свойственно не приходить в восторг

от вкушения телесных удовольствий и [проходить мимо] всех постыдных удовольствий, не испытывая стремления к ним; ему свойственна также боязнь заслужить дурную славу и [умение] придать своей жизни стройность в малом и великом. Сопутствуют благоразумию строгий порядок (eytaxia), благопристойность (kosmiotēs), стыдливость (aidōs) и осмотрительность (eylabeia).

5. Воздержности свойственна способность сдерживать рассуждением страсть, влекущую ко вкушению скверных удовольствий; [ей свойственно] проявлять выдержку и терпеливо переносить естественный недостаток и огорчение (kata physin endeias kai lypēs). – Справедливости свойственно распределять по достоинству, блюсти отеческие нравы и установления, блюсти писаные законы; [ей свойственна] правдивость в важных вопросах и верность договорам. [Требование] справедливости (tōn dikaiōn) [должно соблюдаться] прежде всего по отношению к богам, затем к демонам, потом к отечеству и родителям, а потом к усопшим. В этом-то и состоит благочестие (eysebeia), которое то ли есть часть справедливости, то ли сопутствует ей. Сопутствуют справедливости почтительное уважение (hosiotēs), правдивость, доверие (pistis) и ненависть к злу. – Щедрость – это трата денег на похвальные дела, неистощимость в тратах на что-то должное, помощь деньгами, свойство не брать, где не должно. Щедрый опрятен в одежде и в своем жилище; он окружает себя вещами ненужными, красивыми, позволяющими приятно провести время, но бесполезными; он кормит животных, чем-то замечательных или диковинных. Щедрости сопутствуют мягкость (hygrotēs), уступчивость (eyagōgia), человеколюбие (philanthropia), сострадание (eleētikon), дружелюбие, страннолюбие и любовь к красоте. – Величавости свойственно хорошо переносить счастье и несчастье, честь и бесчестье, не восхищаться ни роскошью, ни вниманием окружающих, ни могуществом, ни победами на состязаниях, но иметь некую глубину души и величие. Величавый не высоко ценит жизнь и не цепляется за нее; он прост нравом, благороден, умеет стерпеть несправедливость и не мстителен. Величавости сопутствуют простота (haplotēs) и правдивость (alētheia).

6. Безрассудству свойственно неправо судить о вещах, принимать дурные решения, дурно обращаться [с людьми], дурно пользоваться наличными благами, иметь ложное мнение
1251a о том, что для жизни хорошо и прекрасно. Безрассудству сопутствуют невежество, неопытность, невоздержность, неуклюжесть, забывчивость. – Гневливость бывает трех видов: вспыльчивость (akrocholia), огорчение (pikria), досада (barythymia). Гневливый не может вынести ни малейшего пренебрежения, ни умаления; он склонен карать и мстить, от любого слова и дела удобоподвижен на гнев. Гневливости сопутствуют раздражительность нрава (paroxyntikon toy ēthoys), непостоянство, мелочность, способность огорчаться по пустякам, при этом быстро приходить в это состояние, но задерживаться в нем недолго. – Трусости свойственно легко поддаваться любым страхам, особенно же страху смерти и телесных увечий; для нее предпочтительнее каким угодно путем спасти себя,

чем принять достойный конец. Трусости сопутствуют изне-
15 женность, отсутствие мужества, нелюбовь к труду, боязнь
за свою жизнь, в основе же этого лежит какая-то осторож-
ность и уступчивость нрава. – Распущенности свойственно из-
бирать для себя вкушение вредных и постыдных удоволь-
ствий и признавать самыми счастливыми тех, кто проводит
жизнь в подобных удовольствиях; ей свойственны также
20 любовь к смеху, шуткам, игривости, легкомыслие в словах
и делах. Распущенности сопутствуют беспорядок, бесстыдство,
неряшливость, роскошь, беспечность, беззаботность, небреж-
ность, развязность. – Невоздержности свойственно избирать
вкушение удовольствий, когда рассуждение запрещает их;
25 понимая, что лучше не участвовать в них, [невоздержность]
тем не менее участвует в них; зная, что должно совершать
прекрасные и полезные дела, она уклоняется от них ради
удовольствий. Невоздержности сопутствуют изнеженность, бес-
печность и почти все то же, что и распущенности.

7. Несправедливость подразделяется на три вида: нечестие (asebeia), своекорыстие (pleonexia), оскорбление (hybris). –
31 Нечестие – это неуважение к богам, демонам, к усопшим,
к родителям и отечеству. – Своекорыстие имеет место в сдел-
ках, когда берут деньги сверх должного. – Наносить оскорб-
35 ление – это значит находить удовольствие в чужом позоре,
вот почему Евен говорит о нем:

Выгод не ищет оно, мучить приятно ему.

– Несправедливости свойственно преступать отеческие обычаи
1251b и установления, не повиноваться законам и правителям, лгать,
38 нарушать клятвы, не соблюдать договоров и ручательств. Не-
справедливости сопутствуют доносительство, хвастовство, при-
творное человеколюбие, злость, коварство. – Скупость подраз-
деляется на три вида: позорный способ наживы (aischro kerdeia),
5 жадность (pheidolia), скряжничество (kimbikia). Позорный спо-
соб наживы – это когда во всем ищут выгоды и ради вы-
годы теряют стыд. Жадность – это когда не тратят денег
на необходимое. Скряжничество – это когда тратят, но мало
10 и неправильно и больше вредят этим, потому что расходуют
средства не вовремя. Скупости свойственно превыше всего
ценить деньги и не считать за позор ничего, приносящего
выгоду; ей свойствен также образ жизни низменный, рабский,
неопрятный, чуждый чувства чести и свободы. Скупости
15 сопутствуют мелочность, досада, малодушие, приниженность
(tapeinotes), несоблюдение меры, заурядность (ageneia), челове-
коненавистничество. – Малодушие не умеет переносить ни
чести, ни бесчестья, ни счастья, ни несчастья, но, встречая
почет, – чванится, от небольшого счастья – превозносится, не
20 может вынести даже малейшего бесчестья, всякую неудачу
считает для себя великим несчастьем, по любому поводу
стонет и негодует. К тому же малодушный любое пренеб-
режение к себе зовет оскорблением и бесчестьем, хотя бы
оно шло от неведения и забывчивости. Малодушию со-
25 путствуют мелочность, ропот (mempsimoiria), безнадежие, при-
ниженность.

8. В целом же добродетели свойственно приводить душу в то превосходное состояние, при котором движения ее

спокойны, упорядочены и согласованы во всех своих частях, так что состояние превосходной души – это как бы образец
30 хорошего государственного устройства. Добродетели также свойственно и благодетельствовать тем, кто достоин этого, и любить добрых и ненавидеть дурных, не карать, не мстить, но миловать, благоволить и снисходить. Добродетели сопутствуют доброта (chrēstotēs), порядочность (epieikeia), совестливость (eygnomōsynē), надежда на лучшее, признательность, равно
35 как любовь к домашним, друзьям, товарищам, чужеземцам,
37 а также человеколюбие и любовь к красоте. Пороку же свойственно противоположное этому, и сопутствуют ему вещи противоположные. Все, принадлежащее пороку и сопутствующее ему, вызывает порицание.

АВГУСТИН

О БЛАГОДАТИ И СВОБОДНОМ ПРОИЗВОЛЕНИИ
DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO

I. – 1. Ради тех, кто свободное человека произволение так возвещает и защищает, что благодать Божию, через каковую бываем мы к Нему воззываемы и от заслуг наших злых увольняемы, через каковую же и добрые заслуги стяжаем, дабы ими улучить нам жизнь вечную, отрицать дерзает и упразднить тщится, много уже рассуждали мы изустно и письменно, сколько Бог благоволил нам даровать. Но поелику есть и такие, кто благодать Божию так защищает, что свободное произволение человека отрицает либо же полагает, будто свободное произволение отрицается, коль скоро благодать защищается, сего ради озаботился я написать нечто ко Братолюбию вашему, брат Валентин и иже купно с ним Богу служащие, побуждаемый взаимною братской любовью. Возвещено же о вас мне, братия, некими людьми из вашей общины и оттуда до нас пришедшими, через каковых мы сие и отослали, что об оном предмете есть среди вас разномыслие. И вот, достолюбезные, да не смущала бы вас темнота предмета сего, наказываю вам прежде всего, дабы за то, что разумеете, благодарили вы Бога; а все то, до чего не может пока достигнуть устремление ума вашего, молите у Господа, дабы уразуметь вам, и доколе Он Сам не приведет вас к тому, чего покамест не разумеете, ходите в том, до чего достигнуть смогли. Сие наказывает апостол Павел, который, сказав, что сам не обрел еще совершенства, чуть позже рек: «Итак, кто из нас совершен, та́к должен мыслить», то есть что таково совершенство наше, что далеко нам от него до совершенства, нам подобающего; и следом прибавил он: «Если же вы о чем иначе мыслите, то и это Бог вам откроет. Впрочем, до чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу жить» (Филип. 3, 15, 16). Подлинно, мысля и живя по тому, до чего мы достигли, мы могли бы достигнуть и до того, до чего покамест не достигли (ибо, ежели мы о чем не так мыслим, Бог открывает нам сие), лишь бы не отступались мы от того, что Он уже прежде нам открыл.

I. – 2. Открыл же Он нам через Священное Свое Писание, что обладает человек свободным произволением воли. А каким образом открыл, напомню вам изречением не человеческим, но божественным. Ибо прежде всего в самих божественных заповедях не было бы пользы для человека, когда бы не обладал он свободным произволением воли, каковым, оные исполняя, достигает он обетованной награды. Даны же они были затем, чтобы не

имел человек извинения от неведения; как говорит Господь в Евангелии об иудеях, «если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха, а теперь не имеют извинения во грехе своем» (Иоан. 15, 22). О каком грехе говорит, если не об оном великом грехе их, уже ведомом Ему наперед, когда Он говорил сие, в котором имели они предать Его смерти? Ведь и прежде, нежели Христос пришел к ним во плоти, были они не безгрешны. Тоже и Апостол говорит: [Рим. 1, 18–20]*. Как же он говорит «не имеющие извинения», если не о том извинении, к каковому обыкла прибегать человеческая гордыня: «Ведал бы я прежде, соделал бы; потому не соделал, что не ведал» – или: «Ведать бы мне, я бы делал; потому не делаю, что не ведаю»? Сие извинение от них отымается, когда заповедь заповедуется или знание неподобности согрешения является.

3. Но есть люди, которые покушаются извинить себя, возлагая вину на Самого Бога, им же говорит апостол Иаков: «В искушении никто не говори: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого. Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью. Похоть же, зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть» (Иак. 1, 13–15). Так же отвечает помышляющим сыскать себе извинение в Самом Боге книга Притч Соломона: «Глупость человека извращает путь его, а сердце его негодует на Господа» (Притч. 19, 3). И книга Премудрости сына Сирахова говорит: [Сир. 15, 11–18]. Се, видим мы, неприкровенно изъявляется свободное произволение человеческой воли.

4. Что́ же это, что в столь многих местах повелевает Бог соблюдать и творить все заповеди свои? Как повелевает, ежели нет свободного произволения? Что́ оный блаженный, о котором говорит Псалом, что «в законе Господа воля его» (Пс. 1, 2)? Не довольно ли указует он, что волею своею пребывает человек в законе Божием? Далее, заповеди столь многие, как бы к самому имени воли взывающие, как то: «Не хоти быть побежден злом» (Рим. 12, 21) и иные подобные: [Пс. 31, 9. Притч. 1, 8; 3, 7, 11, 27, 29; 5, 2. Пс. 35, 4. Притч. 1, 29] и неисчислимые подобные божественные речения в Ветхих Книгах, – что́ обличают, ежели не свободное произволение человеческой воли? В Книгах же Новых, Евангельских и Апостольских, что́ иное изъявлено, когда говорится: «Не желайте собирать себе сокровищ на земле» (Матф. 6, 19), и [Матф. 10, 28; 16, 24. Лук. 2, 14. 1 Кор. 7, 36, 37; 9, 17; 15, 34. 2 Кор. 8, 11. 1 Тим. 5, 11. 2 Тим. 3, 12. 1 Тим. 4, 14. Фил. 14. Ефес. 6, 6. Иак. 2, 1; 4, 14. 1 Иоан. 2, 15], и прочее в том же роде. Поистине, там, где говорится «не пожелай» и «не посягай» и где на некое делание или воздержание от делания в заповеданиях божественных востребуется труд воли, свободное произволение бывает достаточно обнаружено. Потому никто да не обвиняет Бога в сердце своем, но каждый да вменяет себе, когда согрешает. Равно и когда нечто по Богу творит он, да не отлучает сего от собственной воли. Ибо когда человек таковое исполняет не против воли своей, тогда подобает именовать сие добрым делом, тогда подобает уповать на заслуги добрых дел

* Здесь и далее заключенный в квадратные скобки текст указывает на цитаты и примеры, опущенные при переводе. (Прим. ред.)

перед Тем, о Ком сказано было: «Который воздаст каждому по делам его» (Матф. 16, 27).

III. – 5. Стало быть, если кому ведомы божественные заповеди, стымается у тех обыкновенное для людей извинение от неведения. Но не останутся без наказания и те, кто не ведает божественного закона. «Те, которые, не имея закона, согрешили, вне закона и погибнут; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся» (Рим. 2, 12). Ибо не мыслю, будто Апостол сказал сие с тем, чтобы изъяснить, что во грехах своих закона не знавшие имеют претерпеть нечто горшее, нежели знавшие. Так, представляется, будто погибнуть горше, нежели быть осужденну; но поелику сказывалось сие о язычниках и иудеях, ибо те без закона пребывали, а эти получили закон, то кто дерзнул бы утверждать, будто в законе согрешающие иудеи, затем что не уверовали они во Христа, не имеют погибнуть, коль скоро о них сказано: «По закону осудятся»? Ведь никто не может спастись без веры Христовой, и через то осуждаемы они так, чтобы погибнуть им. Если же у не знающих закона Божьего горшая участь, чем у знающих, то как будет истинно реченное Господом в Евангелии: «Раб, который не знал волю господина своего и сделал достойное наказание, бит будет меньше; раб же, который знал волю господина своего и сделал достойное наказания, бит будет много» (Лук. 12, 48, 47)? В сем месте показывает Он, что более тяжко согрешает человек знающий, нежели незнающий. И, однако, не подобает сего ради укрываться под сенью неведения, дабы под оной всякий снискал себе извинение. Ведь иное – не знать, а иное – не захотеть знать. Подлинно, воля обвиняется в том, о ком говорится: «Не хочет он вразумиться, чтобы делать добро» (Пс. 35, 4). Но и оное незнание – не тех, что знать не желают, а тех, что как бы всесовершенно не знают, – никого не извиняет настолько, чтобы избавлен он был от огня вечного ради того, что не веровал, даже не слыхав, во что мог бы уверовать; разве что огонь жжет его не так жестоко. Сказано же не втуне: «Пролей гнев Твой на народы, которые не знают Тебя» (Пс. 78, 6), – и что Апостол говорит: «В пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога» (2 Фес. 1, 8). И однако же, дабы и самое веденье нам иметь и дабы всякий не говорил: «Не ведал, не слышал, не разумел», то сего ради к воле человеческой обращено увещание: «Не желайте быть, как конь, как лошак несмысленный» (Пс. 31, 9), хотя худшим выказывает себя тот, о ком говорилось: «Словами не научится раб, потому что хотя он и понимает *их*, но не слушается» (Притч. 29, 19). Когда же говорит человек: «Не могу исполнить, что заповедано, ибо похотью моею побежден», уже не имеет он извинения даже и от незнания, и не обвиняет он Бога в сердце своем, но зло свое в себе сознает и скорбит; однако ему говорит Апостол: «Не хоти быть побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 21). И уж коль скоро кому говорится «не хоти быть побежден», то сие, несомненно, обращено к произволению воли его. Ведь хотение и нехотение присущи собственной его воле.

IV. – 6. Но надобно остерегаться, дабы все сии и всяческие иные (каковых, без сомнения, весьма много) божественные свидетельства в защиту свободного произволения не были поняты так, будто через это не оставляется места благодатному Божьему вспоможению для жизни благочестивой и добродетельной, коей подобает

награда вечная; и также, дабы не дерзал какой-нибудь несчастный, когда ведет он жизнь добрую и творит добро (или, скорее, мнит себя ведущим жизнь добрую и творящим добро), хвалиться о себе, а не о Господе, и в себе самом утверждать упование на правое житие, так что достоит ему проклятие пророка Иеремии, говорящего: «Проклят человек, который надеется на человека и укрепляет плоть мышцы своей и которого сердце удаляется от Господа» (Иер. 17, 15). Уразумейте, братия, сие пророческое свидетельство. Ибо ведь не сказал пророк: «Проклят человек, который надеется на себя самого»; кому-то показаться могло бы, что «проклят человек, который надеется на человека» сказано затем, чтобы никто не надеялся на другого человека, а только на себя. И вот, дабы сделать ясным, что увещевал он человека с тем, чтобы тот и на себя не надеялся, для этого он когда сказал: «Проклят человек, который надеется на человека», то сейчас добавил: «И укрепляет плоть мышцы своей». Слово «мышца» поставил он вместо способности к деланию. Под именем же «плоти» надобно разуметь человеческую немощь. И потому тот укрепляет плоть мышцы своей, кто мнит, будто способности немощной и бессильной (то есть человеческой) для делания благого довольно ему, и не уповает на вспоможение от Господа. Вот почему он присовокупил: «И которого сердце удаляется от Господа». Такова ересь пелагианская, не древняя, но в не столь давнее время возникшая. И хотя против ереси той спор шел довольно долго, однако по нужде достиг он и до последних епископских соборов, откуда я к вам направил пускай не все, но кое-что, достойное чтения. Посему, благого делания ради да не станем мы уповать на человека, укрепляя плоть мышцы своей, и да не удалится сердце наше от Господа, но да речет Ему: «Будь помощником моим; не отвергни меня и не оставь меня, Боже, Спаситель мой» (Пс. 26, 9).

7. И подобно тому, возлюбленные, как вышепоказанными свидетельствами Священного Писания подтвердили мы, что для жительства доброго и делания правого есть в человеке свободное произволение воли, – так же рассмотрим мы, каковы суть божественные свидетельства о благодати Божией, без которой ничто доброе сотворить не можем. А для начала скажу я нечто о самом обете вашем. Ибо не собрала бы вас община сия, в которой живете воздержно, когда бы не презрели вы наслаждения жизни брачной. Но вот ведь, когда Господу на слова Его сказали ученики: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться», Он отвечал им: «Не все вмещают слово сие, но кому дано» (Матф. 19, 10, 11). Разве не к свободному произволению Тимофея с увещанием обращался Апостол, говоря: «Восхоти сохранить себя чистым» (1 Тим. 5, 22)? И, в рассуждении предмета сего, показал он самовластие воли, сказав: «Не будучи стесняем нуждою, но будучи властен в своей воле, чтобы сохранить свою деву». Однако же «не все вмещают слово сие, но кому дано». Ибо кому не дано, те или не хотят, или не исполняют того, что хотят; а кому дано, те так хотят, что исполняют то, что хотят. Итак, дабы слово сие, не всеми вмещаемое, иными из людей вмещено было, потребны и Божий дар, и свободное произволение.

8. Ибо ведь и о самом целомудрии жизни брачной тоже сказал Апостол: «Пусть делает, как хочет; не согрешит, если выйдет замуж» (1 Кор. 7, 37, 36); и все же сие есть также Божий дар, по слову

Писания: «От Господа обрачивается жена мужу» (Притч. 19, 14). Потому Учитель язычников, в проповеди своей выставляя и целомудрие жизни брачной, коего ради прелюбодейного не творят, и воздержность, оное совершенством превосходящую, коей ради соединения плотского вовсе не ищут, изъяснил, что и то и другое есть дар Божий, когда в послании к коринфянам супругов увещевал, дабы не уклонялись они друг от друга; оных же убедив, прибавил: «Хочу же, чтобы все люди были, как и я», ибо ведь сам он воздерживался от всякого плотского союза; и затем присовокупил: «Но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе» (1 Кор. 7, 7). Ужели столь многочисленные в законе Божием заповедания, да не творили бы блуд и прелюбодеяние, на иное что указуют, кроме свободного произволения? Ибо не заповедовалось бы сие, если бы не имел человек собственной своей воли, которая заповедям божественным была бы послушна. И все же это Божий дар, без которого заповеди чистоты исполнены быть не могут. Почему и говорит муж оный в книге Премудрости: «Хотя знал я, что никто не может быть воздержным, если Бог не даст; и это само было делом мудрости, познать, от Кого этот дар» (Прем. 8, 21, по Септуагинте). С тем же, чтобы не исполнялись сии святые заповеди чистоты, «каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1, 14). Так что ежели скажет человек: «Хочу исполнять, но похотью моею побежден бываю», – то Писание отвечает его свободному произволению вышепомянутым: «Не хоти быть побежден злом, но побеждай зло добром». Однако, дабы стало по сему, благодать подает вспоможение; а если не подаст она вспоможения, то будет закон не иным чем, нежели силою греха. Ибо умножается похоть и через закон воспреющий обретает еще большую силу, – разве только дух благодати подаст вспоможение. Именно так говорит тот же Учитель язычников: «Жало же смерти грех; а сила греха закон». Вот отчего говорит человек: «Хочу исполнить заповедь закона, но силою похоти моей побежден». И когда приступают к воле его и говорят: «Не хоти быть побежден злом», – что́ поможет ему, ежели не свершится то через споспешествующую благодать? Сие же и сам Апостол прибавил следом; ведь сказав, что «сила греха закон», он сейчас присовокупил: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом» (1 Кор. 15, 56, 57). Посему и победа, каковой грех побежден бывает, есть не иное что, как дар Бога, подающего в брани сей помощь свободному произволению.

9. Сего ради и Небесный Учитель говорит: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение» (Матф. 26, 41). Посему пусть всякий, с похотью своею сражаясь, молится, дабы не впасть ему во искушение, то есть, дабы не быть ему оной увлеченну и обольщенну. Во искушение же не впадает он, если победит похоть злую волею доброю. Однако и произволения воли человеческой недостаточно было бы, когда бы не уступал Господь победу тому, кто молится, дабы не впасть ему во искушение. И подлинно, есть ли что более явное, нежели Божия благодать, каковая изъявляется, когда по молитве стяжаем взыскуемое? Ибо ежели сказал Спаситель наш: «Бодрствуйте, чтобы не впасть во искушение», то, мнится нам, только волю человека увещевал Он; когда же добавил «и молитесь», то показал, что Бог помогает, дабы не впал тот во искушение. Сказано было свободному произволению: «Сыне,

научения Господня отвергнуть не пожелай» (Притч. 3, 11); Господь же сказал: «Я молился о тебе, Петр, чтобы не оскудела вера твоя» (Лук. 22, 32). Получает от благодати, стало быть, человек вспоможение, чтобы не втуне давалось воле его повеление.

V. – 10. Представляется, что когда говорит Бог: «Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам» (Зах. 1, 3), то одно из сих – то есть дабы мы к Нему обратились – принадлежит к нашей воле, другое же – то есть дабы и Он тоже к нам обратился – к Его благодати. И могут думать пелагиане, что тут возобладало собственное их мнение, каковым руководствуясь говорят они, будто благодать Божия по заслугам нашим дается. Хотя сие сам Пелагий не дерзнул утверждать, когда на Востоке, то есть в провинции Палестинской, где град Иерусалим, внимали ему епископы. Ведь среди прочего, что было выставлено против него, выставлено было и то, что говорил он, будто благодать Божия по заслугам нашим подается. Сие же кафолическому учению столь чуждо и благодати Христовой столь враждебно, что когда бы не предал он анафеме оное выставленное против него, то сам бы, анафеме преданный, оттуда ушел*. Но что анафематствовал он лицемерно, на то указуют позднейшие его книги, в каковых всячески защищает он то именно, что, дескать, Божия благодать по заслугам нашим дается. Посему выбирают они из Писания подобное приведенному мною чуть раньше: «Обратитесь ко Мне, и Я обращусь к вам», дабы выходило, будто за заслугу обращения нашего к Богу подается Его благодать, в каковой Он к нам и Сам обращается. И мнящим сие не внятно, что, если бы само наше к Богу обращение не было бы тоже даром Божьим, не говорилось бы к Нему: «Боже сил! обрати нас» (Пс. 79, 8), и [Пс. 84, 7, 5], и прочее в том же роде, что припоминать слишком долго. Ведь и придти ко Христу – не есть ли сие то же самое, что с верою к Нему обратиться? И, однако, Он рек: «Никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» (Иоан. 6, 65).

11. Также и написанное во второй книге Паралипоменон: «Господь с вами, когда вы с Ним; и если будете искать Его, Он будет найден вами; если же оставите Его, Он оставит вас» (2 Пар. 15, 2), – и сие делает явным произволение воли. Но люди оные, говорящие, будто Божия благодать по заслугам нашим дается, толкуют сии свидетельства так, будто наша заслуга в том, что мы с Богом, а благодать Его за заслугу сию дается, дабы и Он пребывал с нами. Также будто в том еще наша заслуга, что мы ищем Его, за заслугу же сию Его благодать дается, дабы и Он найден был нами. И сказанное в книге первой: «И ты, Соломон, сын мой, знай Бога отца твоего и служи Ему от всего сердца и от всей души, ибо Господь испытует все сердца и знает все движения мыслей. Если будешь искать Его, то найдешь Его, а если оставишь Его, Он оставит тебя навсегда» (1 Пар. 28, 9) – также делает зримым произволение воли. Но те полагают, будто сие есть заслуга человеческая, на основании сказанного «если будешь искать Его»; и будто за заслугу сию дается благодать, на основании сказанного «найдешь Его». И усиливаются они всячески показать, сколько могут, будто благодать Божия по заслугам нашим дается, иначе говоря, будто благодать не есть благодать, то есть «благой

* Cf. de Gestis Pelagii, 30 – 37.

д а р» (gratiam non esse gratiam). Ведь кому по заслуге воздается, тем «воздаяние вменяется не по благодати, но по долгу» (Рим. 4, 4), как совершенно ясно говорит Апостол.

12. Была же заслуга и у апостола Павла, но злая, когда он Церковь преследовал; поэтому говорит он: «Я недостоин называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию». И вот, хотя имел он злую сию заслугу, за зло воздалось ему добром; и потому следом прибавил он: «Но благодатию Божиею есмь то, что есмь». А дабы показать и свободное произволение, сейчас присовокупил он: «И благодать Его не была тщетна, но я более всех их потрудился». Ибо обращается он с увещеванием к сему свободному человека произволению и в других, к которым говорит: «Умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами» (2 Кор. 6, 1). Для чего же он умоляет их, если так они благодать приняли, что собственную волю утратили? Однако, дабы не думали, будто воля сама по себе, без благодати Божией, способна к чему доброму, он, сказав: «Благодать Его не была тщетна, но я более всех их потрудился», продолжил, говоря: «Не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15, 9, 10), то есть не только я, но благодать Божия со мною. А стало быть, не только благодать Божия и не только он, но благодать Божия с ним заедино. А дабы воззвать к нему с небес и дабы обратился он ради призвания столь великого и столь действенного (Деян. 9) – на то была только лишь Божия благодать, ибо заслуги его велики были, но злы. И далее, в другом месте, говорит он к Тимофею: «Сострадай с Благовестием силою Бога, спасшего нас и призвавшего Своим призванием святым, не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе» (2 Тим. 1, 8, 9). Также и заслуги свои, однако же злые, припоминая, он говорит: «Ибо и мы были некогда несмысленны, непокорны, заблуждшие, были рабы похотей и различных удовольствий, жили в злобе и зависти, были гнусны, ненавидели друг друга». Что́ же причиталось сим заслугам, столь злым, кроме наказания? Но поелику воздает Бог за зло добром, то через благодать (каковая не по заслугам нашим даруется) сотворено было то, о чем он, в продолжение слов своих, говорит: «Когда же явилась благодать и человеколюбие Спасителя нашего, Бога, Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по своей милости, банею возрождения и обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего, чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию сделались наследниками вечной жизни» (Тит 3, 3 – 7).

VI. – 13. Сими и подобными божественными свидетельствами подтверждается, что благодать Божия не по заслугам нашим дается, коль скоро мы видим, что была она дана не только безо всяких добрых, а даже и при многих злых преждебывших заслугах, и видим, что она ежеденно так подается. Но, разумеется, коль скоро она уже подана, то зачинают быть также и добрые наши заслуги, однако через нее: ведь ежели она отступается, то человек оступается, не горе́ воздвигаемый, но долу низвергаемый свободным произволением. Поэтому человеку, когда начал он стяжать заслуги добрые, подобает приписывать оные не себе, но Богу, Которому в Псалме говорится: «Ты был помощником моим; не оставь меня» (Пс. 26, 9). Реченным «не оставь меня» указует он, что когда

бы он был оставлен, то сам по себе не был бы способен ни к чему доброму. Оттого и сказано им: «Я говорил среди изобилия моего: не поколеблюсь вовек». Мнил же, будто ему принадлежит добро, каковым был столь изобилен, что не быть ему поколеблену. Но стоило благодати на малое время покинуть его, дабы показать ему, чьим достоянием стал он, как будто своим, похваляться, и он, вразумленный, говорит: «По благоволению Твоему, Господи, Ты укрепил гору мою; но Ты сокрыл лице Твое, *и* я смутился» (Пс. 29, 7, 8). Потому потребно для человека, дабы благодатию Божией не только нечестивый оправдывался, то есть из нечестивого становился бы праведным, получая воздаяние добром за зло; но дабы и тогда, когда он верою оправдан уже, сопутствовала бы ему благодать, он же на нее опирался бы, чтобы ему не упасть. Сего ради о самой Церкви писано в Песни песней: «Кто эта убеленная, что восходит, опираясь на своего возлюбленного?» (Песн. 8, 5). Ибо убелена та, которая сама по себе не могла бы белою быть. И кем убелена, как не Тем, Кто пророком глаголет: «Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю» (Ис. 1, 18)? Когда она, стало быть, убелена была, доброго ничего не заслуживала: ибо, уже бела став, во благе ходит, если только на Того, Кем убелена, опирается неуклонно. Почему и Сам Иисус, на Которого она, убеленная, опирается, сказал ученикам своим: «Без Меня не можете делать ничего» (Иоан. 15, 5).

14. Посему возвратимся к апостолу Павлу, который, как нашли мы доподлинно, безо всяких добрых заслуг, при злых же, напротив, столь многих, стяжал благодать от Бога, добром за зло воздающего, и увидим, что́ говорит он уже накануне страстей своих, обращаясь с посланием к Тимофею. «Ибо я, – говорит он, – уже становлюсь жертвою, и время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил». Припоминает он уже особливо эти свои заслуги добрые – так что после добрых заслуг обретает венец тот, кто после заслуг злых обрел благодать. Вонмите, наконец, и следом рекомому: «Готовится мне, – говорит, – венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день оный» (2 Тим. 4, 6–8). Кому бы отдал венец праведный Судия, если бы прежде не даровал благодать Отец милосердный? И как бы пребывал сей венец правды, когда бы не предуспевала благодать, каковой нечестивый оправдан бывает? Как бы венец сей заслуженно воздавался, если бы прежде та благодатно, то есть даром, не даровалась?

15. Но когда утверждают пелагиане, будто одна только та благодать не по заслугам нашим дается, каковой человеку грехи отпускаются, оная же, каковая в конце подается, то есть жизнь вечная, воздается преждебывшим нашим заслугам, то подобает им изъяснить сие. Ибо ежели бы так разумели они заслуги наши, что признавали бы и их тоже дарами Божьими, то мнение таковое нельзя было бы осудить. Поелику же заслуги людей так они возвещают, что говорят, будто оные от себя самого человек стяжает, то Апостол весьма справедливо отповедует: «Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4, 7). И впрямь, человеку, такое возмнившему, истинно говорится: «Свои дары венчает Бог, не твои заслуги; ежели есть у тебя заслуги твои, которые от тебя самого, то они не от Бога». Ибо если они таковы, то

они злые, их же Бог не венчает; а если они добрые, то они суть дарования Божии. Поелику, как говорит апостол Иаков, «всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак, 1, 17). Почему и Иоанн, Предтеча Господа, говорит: «Не может человек ничего принимать *на себя*, если не будет дано ему с неба» (Иоан. 3, 27); и как с неба, откуда и Дух Святой сошел, когда Иисус горé вознесся, пленил Он плен, так дал Он дары человекам (Пс. 67, 19. Ефес. 4, 8). Посему, ежели добрые заслуги твои суть дары Божии, то венчает Бог заслуги твои не как заслуги твои, но как свои дары.

VII. – 16. Сего ради рассмотрим и сами заслуги апостола Павла, каковым, по его же словам, воздаст венец правды праведный Судия, и увидим, суть ли заслуги его подлинно его собственные, то есть от себя им себе уготованные, или же они суть дары Божии. «Подвигом добрым, – говорит, – я подвизался, течение совершил, веру сохранил». Прежде всего, дела сии добрые ничто были бы, когда бы не предуготовляли их помышления добрые. Вонмите, стало быть, чтó речет он о самих помышлениях, ибо в послании к коринфянам говорит он: «Не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога» (2 Кор. 3, 5). Исследуем, далее, каждое по отдельности. «Подвигом добрым, – говорит, – подвизался». Взыскую ответа: подвизался ли силою, каковой обладал от себя самого, или же тою, что дана была свыше? Но не может статься, чтобы учителю столь великому был неведом закон Божий, заповеданный во Второзаконии: «Смотри... чтобы ты не сказал в сердце твоем: «Моя сила и крепость руки моей приобрели мне богатство сие», но чтобы помнил Господа, Бога твоего, ибо Он дает тебе силу приобретать богатство» (Втор. 8, 17, 18). А что пользы в подвиге добром, ежели не последствует победа ему? И кто, кроме Бога, дарует нам победу, о которой сам Апостол говорит: «Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом» (1 Кор. 15, 57). [Рим. 8, 36, 37]. После сказал Он: «Течение совершил»; но сказал сие тот, кто в другом месте говорит: «Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим. 9, 16). Сия же мысль никоим образом не может быть так обращена, чтобы сказано было: «Не от Бога милующего, но от желающего и от подвизающегося». Ибо всякий, кто дерзнул бы сказать подобное, оказал бы себя явственно Апостолу прекословящим.

17. Наконец, сказал он: «Веру сохранил»; но сказал сие тот, кто в ином месте рек: «Получил от Господа милость, дабы быть Ему верным» (1 Кор. 7, 25). Ибо не сказал он: «Получил милость, потому что был верным», но «дабы быть верным», являя тем самым, что даже саму веру нельзя обрести без милости Божией и что вера есть дар Божий. Каковое учение он излагает яснейшим образом, говоря: «Благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар». Ибо могли бы сказать они: «Потому снискали мы благодать, что уверовали», как бы себе веру присваивая, Богу же – благодать. Вот почему Апостол, сказав «через веру», продолжал: «И сие не от вас, Божий дар». И дабы не говорили они, будто заслужили таковой дар делами своими, он вслед за тем прибавил еще: «Не от дел, чтобы никто не хвалился» (Ефес. 2, 8, 9). Не потому, что отрицал он или тщетными почитал добрые дела, ибо говорит

же он, что воздаст Бог каждому по делам его (Рим. 2, 6), но потому, что дела от веры, а не вера от дел. А стало быть, от Того дела наши праведные, от Кого и сама вера, о ней же сказано: «Праведный своею верою жив будет» (Авв. 2, 4).

18. Люди же, не разумеющие реченного самим Апостолом: «Мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим. 3, 28), мнят, будто им сказано было, что человеку довольно веры, хотя бы вел он дурную жизнь и добрых дел не имел. Но не может статься, чтобы так мыслил он, сей Сосуд избрания, который, сказав в одном месте: «Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание», сейчас же добавил: «Но вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6). Это та самая вера, каковая верных Богу от нечистых демонов отделяет, и сии, по словам апостола Иакова, «веруют и трепещут» (Иак. 2, 19), однако добра не творят они. Посему нет у них оной веры, каковой жив праведный, то есть веры, действующей любовью, дабы воздал ей Бог жизнь вечную по делам ее. Но поелику и сами дела добрые от Бога у нас, от Которого и вера в нас, и любовь, то по причине сей реченный Учитель язычников также и самое жизнь вечную благодатию нарицал.

VIII. – 19. И отсюда берет начало вопрос немалый, его же, с помощью Господней, разрешить нам подобает. Ибо если жизнь вечная за дела добрые воздается – как ясно говорит Писание, поелику Бог «воздаст каждому по делам его» (Матф. 16, 27), – то каким же образом жизнь вечная есть благодать, коли благодать не делам воздается, но благодатно, то есть даром, подается, по слову самого Апостола: «Воздаяние делающему вменяется не по благодати, но по долгу» (Рим. 4, 4)? – и опять: «По избранию благодати, – сказал он, – сохранился остаток» – и сейчас прибавил: «Но, если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью» (там же, 11, 5, 6). Так каким же образом жизнь вечная, каковая от дел приготовляется, есть благодать? Или, может быть, не сказал Апостол, что жизнь вечная есть благодать? Напротив, сказал, и так, что отрицать сего отнюдь невозможно; и не толкователь изощренный был потребен ему, но только внимательный слушатель. Ведь когда сказал он, что «возмездие за грех смерть», то затем прибавил: «А благодать Божия – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (там же, 6, 23).

20. Представляется мне посему, что вопрос сей никоим образом разрешен быть не может, покуда не уразумеем, что и сами дела наши добрые, которым жизнь воздается вечная, принадлежат ко благодати Божией, – ради реченного Господом Иисусом: «Без Меня не можете делать ничего» (Иоан. 15, 5). И когда сказал сам Апостол: «Благодатию вы спасены через веру, и сие не от вас, Божий дар; не от дел, чтобы никто не хвалился», то видел он, что люди возмнить могут, будто сказано сие так, как если бы уверовавшим не было нужды в делах добрых, но довольно было им только веры; и что, напротив, могут похваляться добрыми люди делами, словно бы для совершения оных довольно им было себя самих. И посему он тут же прибавил: «Ибо мы Его создание, сотворены во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Ефес. 2, 8 – 10). Что́ же знаменует сие – то, что сказал он, представляя свойства Божией благодати:

«Не от дел, чтобы никто не хвалился»? Почему сказал сие, основанием выставляя то, что «мы, – как он говорит, – Его создание, сотворены во Христе Иисусе на добрые дела»? Как же тогда «не от дел, чтобы никто не хвалился»? Но вонми и уразумей: сказано «не от дел» – не от твоих, каковые у тебя от тебя самого суть, но от тех дел, на которые Бог тебя создал (finxit), то есть сотворил (creavit) и образовал (formavit). Ибо вот рек он: «Мы Его создание, сотворены во Христе Иисусе на добрые дела», – не тем творением, через каковое мы, люди, получили бытие, но тем, о котором тот, кто уже, несомненно, был человеком, говорил: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже» (Пс. 50, 12) – и о котором говорит Апостол: «Итак, кто во Христе, *тот* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое. Все же от Бога» (2 Кор. 5, 17, 18). Создает нас, стало быть, Бог, – образует, то есть, и сотворяет – «на добрые дела», каковые не от нас самих уготованы, но каковые «Бог уготовал нам исполнять». Итак, возлюбленные, коль скоро жизнь наша праведная есть не иное что, нежели Божия благодать, то, несомненно, и жизнь вечная, каковая праведной жизни воздается, также есть Божия благодать; и дается она даром же, поелику и та, которой сия даруется, даром дана. Но та жизнь, которой воздается, есть только благодать; сия же, которая оной как вознаграждение воздается, есть благодать на благодать (gratia est pro gratia), как награда за праведность, дабы истинно было (ибо сие истинно), что воздаст Бог каждому по делам его.

IX. – 21. Вопрошаете вы, быть может, встречалось ли нам где в Священных книгах слово «благодать на благодать». Но возьмите Евангелие от Иоанна, ясностью столь великой просиявающее, где Иоанн Креститель говорит о Господе Христе: «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать» (Иоан. 1, 16). От Его, стало быть, полноты восприняли мы, по мере своей, как бы малые наши уделы, дабы вести нам жизнь добрую, «по мере веры, какую каждому Бог уделил» (Рим. 12, 3). Ибо «каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе» (1 Кор. 7, 7); и сие есть благодать. Но сверх того примем мы и благодать на благодать, когда воздастся нам жизнь вечная, о которой сказал Апостол: «Благодать Божия жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем», тогда как прежде сказал он: «Возмездие за грех смерть». Возмездие же сие – заслуженное, ибо воинству дьявольскому воздается как должное смерть вечная. И хотя в том месте мог сказать он, и по праву сказать: «Воздаяние же за праведность жизнь вечная», однако предпочел сказать: «Благодать Божия жизнь вечная», дабы отсюда уразумели мы, что не по заслугам нашим, а по милости своей приводит нас Бог в жизнь вечную. О Боге говорит в Псалме человек Божий, обращаясь к своей душе: «Он венчает тебя милостью и щедротами» (Пс. 102, 4). Ужели не ради дел добрых венец воздается? Но поелику сами дела добрые в людях добрых Тот сотворяет, о Ком сказано: «Ведь это Бог производит в вас и хотение и действие, по *Своему* благоволению», то сего ради и сказано в Псалме: «Венчает тебя милостью и щедротами». Ибо Его милостью творим мы добро, за которое нам венец воздается. И не следует думать, что поелику сказал он: «Ведь это Бог производит в вас и хотение и действие, по *Своему* благоволению», – то сим упразднил он свободное произволение. Ибо будь это так, не сказал бы он выше:

«Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Филип. 2, 13, 12); ибо когда отдают повеление совершить нечто, то к свободному произволению прибегают. Но для того «со страхом и трепетом», дабы люди, приписывая себе творимое ими добро, делами добрыми, словно своими собственными, не похвалялись бы. Стало быть, Апостола как бы искушали и говорили ему: «Почто рек «со страхом и трепетом»?» Он же изъяснил причину сих слов, говоря: «Ведь это Бог производит». Ибо ежели страшитесь вы и трепещете, то не похваляетесь добрыми делами, будто своими собственными, потому что ведь это Бог производит их в вас.

X. – 22. Итак, братия, до́лжно вам и по свободному произволению не творить злого, а творить доброе; ибо сие заповедует нам в Священных книгах, Ветхих и Новых, закон Божий. Но прочтем и, с помощью Господней, уразумеем сказанное Апостолом: «Потому что делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть, ибо законом познается грех» (Рим. 3, 20). «Познается» сказал, не «истребляется». А ежели, когда познает человек грех, благодать не подает ему помощи, дабы избежать ему познанного, то воистину закон производит гнев, что в другом месте говорит сам Апостол, его же слова суть: «Закон производит гнев». Сказал же он так потому, что горше Божий гнев на преступника, через закон грех познавшего и, однако, оный творящего: таковой человек подлинно законопреступник, как и говорит в другом месте Апостол: «Потому что где нет закона, нет и преступления» (там же, 4, 15). Сего ради в ином месте рек он: «Чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве», ибо хотел он, чтобы под ветхой буквой разумелся закон, под обновлением же духа – что́, как не благодать? А дабы не сочли, будто обвиняет он или порицает закон, то сейчас же задал себе вопрос, говоря: «Что же скажем? Неужели *от* закона грех? Никак». А затем прибавил: «Но я не иначе узнал грех, как посредством закона» (там же, 7, 6, 7), то есть то, что сказал прежде: «Законом познается грех» [Рим. 7, 7 – 13. Гал. 2, 16].

XI. – 23. Как же быть с тем, что пелагиане, люди суетнейшие и лукавейшие, называют законом благодать, помогающую нам убегать греха? Как быть с тем, что говорят сии несчастные, которые, ничтоже сумняшеся, прекословят Апостолу столь великому? Тот говорит, что через закон грех стяжал себе силу противу человека; и что через заповедь, хотя бы и святую, и праведную, и благую, грех убивает его; и что через доброе причиняет ему смерть [Рим. 7, 8 – 13], от которой не было бы человеку спасения, если бы дух не животворил того, кого буква убивает, как сам Апостол говорит в другом месте: «Буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3, 6). Сии же не поддающиеся вразумлению люди, слепые к свету Божьему, глухие ко гласу Божьему, говорят, будто животворит буква убивающая, а духу животворящему – прекословят. «Итак, братия, – дабы воспользоваться мне лучше словами самого Апостола для назидания вашего – мы не должники плоти, чтобы жить по плоти: ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете». Сказал же я сие, дабы словами апостольскими свободное ваше произволение от злого отвратить, а к доброму наставить; и, однако, когда живете вы не по плоти, но духом умерщвляете дела плоти, не подобает вам сего ради хвалиться о человеке, то есть о себе

самих, а не о Боге. Ибо чтобы те, кому говорил он сие, не превозносили себя, возмечтав, будто все сии столь великие добрые дела могут творить они своим духом, а не Божиим, то для сего, когда сказал он: «А если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете», прибавил следом: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8, 12 – 14). Посему когда духом умерщвляете вы дела плоти, дабы были вы живы, то Того славьте, Тому возносите хвалу и благодарение, чьим Духом ведóмы вы, дабы вам сие одолеть и дабы сынами Божьими себя оказать. «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии».

XII. – 24. Посему, все люди, духом своим водимые и на силу свою полагающиеся, заручась единственно вспоможением от закона, без вспоможения от благодати, – не суть они сыны Божии. Таковы те, о ком реченный апостол говорит, что, «не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией» (там же, 10, 3). Сие сказал он об иудеях, которые, возмнив о себе, отвергли благодать и сего ради во Христа не уверовали. Свою ведь праведность, говорит он, усиливались поставить они, праведность же сия от закона; не потому, что ими закон установлен, но потому, что в законе, который от Бога, поставляли они свою праведность, когда уверены были, будто оный закон своими силами могут исполнить, не разумея праведности Божией, не той праведности, каковой Бог праведен, но той, каковая у человека от Бога. И дабы познать вам, что говорил он о сей их праведности, которая от закона, и об оной Божией, которая у человека от Бога, вонмите тому, что говорит он в другом месте, о Христе ведя речь: «Для Него я от всего отказался и все почитаю за сор, чтобы приобресть Христа и обрестись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере» (Филип. 3, 8, 9). Что же означает сие «не со своею праведностью, которая от закона», если сам закон не его, а Божий? – не то ли, что нарек он своею праведность, хотя была сия от закона, потому что мнил он, будто возможет закон исполнить своею волею, без вспоможения от благодати, подаваемого через веру Христову? Потому когда сказал он: «Не со своею праведностью, которая от закона», – то следом прибавил: «Но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере». Оной же не разумели те, о ком говорит он: «Не разумеющие праведности Божией» (то есть той, что от Бога, ее же дарует не буква убивающая, но дух животворящий), и: «усиливающиеся поставить собственную праведность» (каковую сам он назвал праведностью от закона, говоря: «Не со своею праведностью, которая от закона») и «не покорились праведности Божией», то есть благодати Божией не покорились. Ибо под законом ходили они, не под благодатью, и потому над ними властен был грех, от какового человек не законом освобождается, но благодатию. Сего ради в ином месте говорит он: «Грех не должен над вами господствовать; ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6, 14), – не потому, что в законе зло, но потому, что под законом суть те, кого делает он виновными, повеление отдавая, вспоможения же не подавая. Благодать же подлинно помогает, дабы всякий был закона исполнитель, без каковой благодати он, под законом ходящий, будет только закона слышатель (Рим. 2, 13). И вот говорит он людям

таким: «Вы, оправдывающие себя законом, отпали от благодати» (Гал. 5, 4).

XIII. – 25. Кто может быть столь глух к словам апостольским? кто из людей, которые не ведают, что говорят, столь безрассуден, безумен даже, что утверждать дерзает, будто благодать есть закон, хотя тот, который ведал, что говорил, вопиет: «Вы, оправдывающие себя законом, отпали от благодати?» А ежели благодать не есть закон, поелику бессилен закон пособить, дабы самый закон творился, но только благодать пособляет, то ужели благодать будет природою? Пелагиане ведь и сие утверждать осмеливались: что благодать есть природа наша, в каковой сотворены были мы так, чтобы обладать нам умом мысленным (mentem rationalem) и через то – способностью к разумению; в каковой же созданы мы по образу Божьему, чтобы властвовать нам над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всякими скотами, по земле рыскающими. Но сие не есть благодать, каковую Апостол изъясняет через веру во Иисуса Христа. Ибо достоверно, что природа сия у нас общая с людьми нечестивными и неверными, благодать же, которая через веру во Иисуса Христа, у тех только есть, у кого есть сама вера. «Ибо не во всех вера» (2 Фес. 3, 2). Наконец, подобно тому, как людям, которые, помышляя оправдаться законом, отпали от благодати, истинно говорит он: «Если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2, 21), так и тем, кто мнит, будто благодать, сообщаемая и улучаемая верою Христовой, есть природа, истинно говорится: «Если природой оправдание, то Христос напрасно умер». Ибо вот был закон, но не оправдывал, была и природа, но не оправдывала; и Христос потому не напрасно умер, что и закон исполнен был через Того, Кем возвещено было: «Не нарушить закон пришел Я, но исполнить» (Матф. 5, 17), – и природа, через Адама погибшая, восстановлена была через Того, Кто возвестил о Себе, что «пришел взыскать и спасти погибшее» (там же, 18, 11 и Лук. 19, 10); а что грядет Он, в то веровали даже и древние праотцы, Бога любившие.

26. Говорят они также, будто благодать Божия, которая даровано через веру во Иисуса Христа и которая не есть ни закон, ни природа, обладает к тому только силою, чтобы прошлые грехи отпускаемы нам бывали, а не чтобы грехов предстоящих мы убегали или же оные в противоборстве превозмогали. Но когда бы сие было истинным, то в молитве Господней, сказав: «Остави нам долги наша, яко и мы оставляем должником нашим», – не прибавляли бы мы: «И не введи нас во искушение» (Матф. 6, 12). Ибо оное говорим, дабы были грехи нам отпущены, а сие – дабы от них оберечься нам или их победить; последнее же от Отца, сущего на небесах, без основания мы бы испрашивали, когда бы силою воли человеческой могли совершать таковое. Побуждаю же Братолюбие ваше и весьма увещеваю к тому, чтобы писанную Блаженным Киприаном книгу «О молитве Господней» прочли вы со тщанием и, сколько поможет вам Господь, оную уразумели и в памяти удержали. Там вы усмотрите, каким образом он так взывает к свободному произволению тех, для назидания которых писана им сия проповедь, дабы показать, однако, что в молитве у Бога испрашивать подобает то, что в законе Бог исполнить повелевает. Сие же, конечно, напрасным было бы, когда бы для испол-

нения оного достаточно было воли человеческой, без божественного вспоможения.

XIV. – 27. Но когда убедили сих свободного произволения не заступников, но надмевателей и ниспровергателей, что ни знание закона божественного, ни природа, ни само по себе грехов отпущение не есть та благодать, каковая через Господа нашего Иисуса Христа даруется, но что сама она учиняет и закона исполнение, и природы освобождение, и владычества греха прекращение; так вот, когда во всем вышереченном убедили их, за то они принимаются, чтобы потщиться показать каким-нибудь способом, будто по заслугам нашим благодать Божия подается. Ибо говорят они: «Хотя и не дается она по заслугам добрых дел, коль скоро через нее мы творим добро, однако подается она по заслугам доброй нашей воли, поелику, – говорят, – прежде является воля молящего, дабы по сим заслугам следовала благодать от Бога внемлющего».

28. Впрочем, о вере, то есть о воле уверовавшего, я уже рассуждал выше (см. 16 – 18), доказывая, что принадлежит она ко благодати, – и до того даже, что не сказал Апостол: «Я получил от Господа милость, ибо был Ему верным», но сказал: «Я получил милость, чтобы быть верным» (1 Кор. 7, 25). Существуют также иные свидетельства [Рим. 12, 3. Ефес. 2, 8; 6, 23]. И то место, где говорит он: «Потому что вам дано ради Христа не только веровать в Него, но и страдать за Него» (Филип. 1, 29). И одно, и другое, стало быть, до благодати относится: и вера верующих, и терпение страждущих, ибо, по его словам, то и другое даровано нам. Особенно же то место, где он говорит: «Но имея тот же дух веры» (2 Кор. 4, 13). Ибо не сказал он «знание веры», но «дух веры»; сие же затем рек, дабы уразумели мы, что вера, даже и не быв испрошена, даруется, дабы ей, просящей, прочее даровалось бы. Ибо «как призывать Того, – говорит он, – в Кого не уверовали?» (Рим. 10, 14). Посему дух благодати творит в нас веру, дабы, веруя, мы просили молитвенно, чтобы возмочь нам исполнить повеленное. Сего ради сам Апостол неукоснительно предпоставляет веру закону, так как не обладаем мы силою творить от закона повеленное, разве только через веру испросим в молитве мы, чтобы иметь нам силу исполнить оное.

29. Ведь если вера ко свободному только произволению принадлежит, а не от Бога даруется, то почему же молимся мы о тех, которые веровать не желают, дабы уверовали они? Сие же мы и впрямь творили бы втуне, когда бы не были мы неложно уверены, что даже лукавую и вере враждебную волю обратить может Бог всемогущий, дабы уверовала. Правда, когда говорится: «О, если бы вы ныне послушали гласа Его: Не пожелайте ожесточить сердца вашего» (Пс. 94, 7, 8), то побуждается сим свободное человека произволение. Но если бы не мог Бог отвести даже и ожесточение сердечное, то не сказал бы через пророка: «Возьму от них сердце каменное и дам им сердце плотяное» (Иез. 11, 19). Было сие пророчествованием о Новом завете, что достаточно показал Апостол, когда сказал: «Вы наше письмо, написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3, 2, 3). Каковое, полагаем мы, не затем было сказано, дабы по плоти жили те, которым по духу жить должно; но поелику нечувствителен камень,

каковому сердце жестокое уподоблено было, то чему, как не плоти чувствующей, надлежало сердцу разумеющему быть уподоблену? [Ср. Иез. 11, 19, 20]. Ужели, стало быть, можем сказать мы, иначе как в последнем помрачении, что добрая заслуга доброго расположения воли в человеке явилась прежде, чем было исторгнуто из него сердце каменное, коль скоро само «сердце каменное» знаменует не иное что, нежели волю ожесточеннейшую и во вражде своей к Богу всецело непреклонную? Ибо где предуспевает воля добрая, там уже нет сердца каменного.

30. Ведь и в другом месте Бог через того же пророка яснейшим образом изъявляет, что не ради некиих добрых заслуг их творит Он сие, но имени Своего ради [Иез. 36, 22–27]. Кто же столь слеп, чтобы не узреть, кто столь твердокаменен, чтобы не восчувствовать, что благодать эта не по заслуге доброго расположения воли даруется, согласно слову Господнему и свидетельству: «[Не для вас] Я сделаю это, дом Израилев, а ради святого имени Моего?» Зачем сказал он: «Я сделаю, но ради святого имени Моего», ежели не затем, чтобы не мнили они, будто сделается сие ради заслуг их добрых (как не стыдятся утверждать пелагиане)? А что сие не только никоими добрыми их заслугами не предуготовлялось, но даже и злыми заслугами предварялось, изобличает Он, говоря: «Но ради святого имени Моего, которое вы обесславили у народов». Кому же не внятно, что обесславить святое имя Господне есть зло ужаснейшее? И, однако, ради сего, говорит, святого имени Моего, а не ради вас Я сделаю вас добрыми; «и освящу,– говорит,– великое имя Мое, бесславимое у народов, среди которых вы обесславили его» (Иез. 36, 22, 23). Говорит, что освятит имя Свое, которое прежде назвал святым. Вот о чем, стало быть, молимся мы в молитве Господней, говоря: «Да святится имя Твое» (Матф. 6, 9), дабы и меж людей освятилось воистину присносвятое имя Его. Далее следует: «И узнают народы, что Я господь, говорит Господь Бог, когда явлю в вас святость Мою» (Иез. 36, 23). Посему, хотя Он Сам присносвят, однако освящается в тех, кому расточает благодать свою, отымая у них сердце каменное, каковым имя Господне они обесславили.

XV.– 31. А дабы не думали, будто при этом сами люди через свободное произволение ничего не совершают, то для сего в Псалме говорится: «Не ожесточите сердца вашего» [Иез. 18, 31, 32. Пс. 79, 4 и 85, 5. Рим. 4, 5]. Вспомним, что слова «сотворите себе новое сердце и новый дух» (Иез. 18, 31) Тем изречены, Кем сказано: «Я дам вам сердце новое, и дух новый дам вам» (там же, 36, 26). Как же, стало быть, Он, говоря «сотворите себе», и сие говорит: «Дам вам»? Зачем повеление отдает, если Сам приготовляется даровать? Зачем дарует, если человеку предстоит совершить? Не затем ли, что когда получившему повеление Он подает вспоможение, дабы оное тот исполнил, то дарует Он повеленное? Воля же в нас всегда свободная, да не всегда добрая. Ведь либо свободна она от праведности, когда греху служит, и тогда она злая; либо свободна она от греха, когда праведности служит, и тогда она добрая. А благодать Божия всегда добра, через нее же соделывается, дабы стал человеком воли доброй тот, кто прежде был человеком злой воли. Через нее сотворяется также, дабы и сама воля добрая, каковая начала уже быть, приумножалась и столь великою становилась, дабы возмочь ей

исполнить заповеди божественные, какие хотела, коль скоро хотела она всецело и сильно. Ибо для того и было написано: «Если захочешь, соблюдешь заповеди» (Сир. 15, 15, по Септуагинте), – чтобы человек, восхотевший и не возмогший, сознал, что не вполне еще восхотел, и молился, дабы возыметь ему таковую волю, каковой достало бы для исполнения заповедей. И конечно, подается ему вспоможение так, чтобы совершил он повеленное. Ибо хотеть не бесполезно тогда, когда мы можем; а мочь не бесполезно тогда, когда мы хотим; ведь что проку, ежели того хотим, чего не можем, или же того, что можем, не хотим?

XVI. – 32. Полагают пелагиане, будто ведомо им нечто великое, когда говорят они: «Не давал бы повеления Бог, зная, что оное не может быть человеком исполнено». Да кому же сие невéдомо? Но с тем заповедует Он то, чего мы не можем, чтобы познали мы, чего надлежит нам испрашивать от Него. Ибо в том состоит сама вера, каковая мольбою испрашивает, что закон предписывает. Оный же самый муж, рекший: «Если захочешь, соблюдешь заповеди», – говорит несколько позже в той же книге Премудрости сына Сирахова: «Кто даст мне стражу к устам моим и печать благоразумия на уста мои, чтобы мне не пасть через них и чтобы язык мой не погубил меня!» (там же, 22, 31). Уж, конечно, приял он заповедь: «Удерживай язык свой от зла и уста свои от коварных слов» (Пс. 33, 14). Посему, коль скоро истинно сказанное им: «Если захочешь, соблюдешь заповеди», – зачем взыскует он стражу для уст своих, подобно мужу, который в Псалме говорит: «Поставь, Господи, стражу к устам моим» (Пс. 140, 3)? Почему не довольствуется заповедью Божьей и волею своею, коли если захочет, то соблюдет заповеди? Противу гордыни имеются столь многие заповеди Божии; несомненно ведает оные; ежели захочет, соблюдет их. Почему тогда говорит он далее: «Господи, Отче и Боже жизни моей! Не дай мне возношения очей»? Уж сказано ему от закона: «Не вожделей» (Исх. 22, 17); так пусть же захочет и исполнит, что повелено, ибо если захочет, то соблюдет заповеди. Почему же продолжает он и говорит: «Вожделение отврати от меня»? Противу сладострастия Бог столь много дал заповедей; пусть исполнит сии, ибо, ежели захочет, соблюдет заповеди. Что́ же взывает он к Богу: «Пожелания чрева и сладострастия да не овладеют мною» (Сир. 23, 4–6)? Если бы мы сие говорили ему в лицо, он бы, по справедливости, ответил нам и сказал: «Из оной молитвы моей, в каковой все то у Бога испрашиваю, уразумейте смысл сказанного мною: «Если захочешь, соблюдешь заповеди»». Ибо достоверно, что соблюдаем мы заповеди, если хотим; но коль скоро приготовляется воля от Господа, то у Него испрашивать подобает хотения столь великого, какового достало бы, дабы исполнить нам по своему изволению. Верно, что когда хотим мы, то сами хотим; однако Тот учиняет, дабы хотели мы доброго, о Ком сказано было то, что привел я чуть выше: «Приготовляется воля от Господа» (Притч. 8, 35, по Септуагинте); о Ком сказано было: «Господом утверждаются стопы человека, и Он благоволит к пути его» (Пс. 36, 23); о Ком сказано: «Бог производит в вас и хотение» (Филип. 2, 13). Истинно, что когда исполняем мы заповеди, то сами исполняем; но Тот, сообщая воле нашей силы содетельные (vires efficacissimas), учиняет, дабы исполняли мы заповеди, Кто рек: «Сотворю то, что

вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и творить» (Иез. 36, 27). Когда говорит Он: «Сотворю то, что будете творить», разве не говорит тем самым: «Возьму от вас сердце каменное», коего ради не исполняли вы заповедей, «и дам вам сердце плотяное», коего ради вы исполняли бы их? Что означает, без сомнения: «Возьму от вас сердце жестокое, ради которого не исполняли вы заповедей, и дам сердце послушливое, ради которого вы их исполняли бы». Тот сотворяет, дабы творили мы, Кому говорит человек: «Поставь, Господи, стражу к устам моим». Ибо это значит сказать: «Сотвори, чтобы поставил я стражу к устам моим»; сию же милость Божию уже стяжал тот, кто сказал: «Поставил я стражу к устам моим» (Пс. 38, 2, по Септуагинте).

XVII. – 33. Посему, кто хочет творить заповедь Божию и не может, у того уже есть воля добрая, но малая еще и немощная; возможет же, когда будет у него воля великая и сильная. Ибо когда мученики творили оные великие заповеди, то творили их подлинно, великою волею, то есть любовию великою, о каковой любви речено Самим Господом: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Иоан. 15, 13). Отсюда и Апостол говорит: «Ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай *чужого*, и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя. Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона» (Рим. 13, 8 – 10). Такой любви не было еще у апостола Петра, когда он, страха ради, трижды отрекся от Господа (Матф. 26, 69 – 75). Ибо «в любви нет страха, – как говорит в послании своем Иоанн Евангелист, – но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Иоан. 4, 18). И, однако же, пускай малая и несовершенная, но все-таки была у него любовь, когда говорил он Господу: «Я душу мою положу за Тебя» (Иоан. 13, 37); ведь он думал, что может, ибо чувствовал, что хочет. От кого же произошло дарование этой, пусть малой, любви, ежели не от Того, Кто волю приготовляет и содействием довершает то, что действием зачинает? Поелику хотение в нас созидает, зачиная его, Тот, Кто нам, восхотевшим, содействует, завершая сие. Для того Апостолом сказано: «Будучи уверен, что начавший в вас доброе дело будет совершать его даже до дня Иисуса Христа» (Филип. 1, 6). Посему хотение наше без нас производит Он, а когда восхотим (и так, чтобы исполнить хотение), купно с нами действует; без Него, однако, хотение наше производящего или хотению нашему содействующего, для добрых по благочестию дел мы не пригодны отнюдь. О Нем, учиняющем, дабы мы восхотели, сказано было: «Ибо Бог производит в вас и хотение». О содействующем же, когда мы уже восхотели и хотение свое исполняем, сказано: «При том знаем, что любящим Бога все содействует ко благу» (Рим. 8, 28). Что́ значит «все», если также и не самые страдания, жестокие и ужас внушающие? Воистину оное бремя Христово, для малодушия тяжкое, для любви в легкое обращается. Ибо сказал Господь, что бремя Его легко (Матф. 11, 30) для таких, каким был Петр, когда пострадал за Христа, – не каким он был, когда от Христа отрекся.

34. Изъясняя сущность этой любви, то есть воли, божественным огнем пламенеющей, Апостол говорит: [Рим. 8, 33 – 39. 1 Кор. 12,

31 – 14, 1. Гал. 5, 13, 14. Рим. 13, 8. Колос. 3, 14. 1 Тим. 1, 5]. Когда же говорит он к коринфянам: «Все у вас да будет с любовью» (1 Кор. 16, 14), то в достаточной степени изъясняет сим, что даже порицание, представляющееся порицаемым суровым и горьким, творить надлежит с любовью. Потому когда сказал он в другом месте: «Порицайте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем», – то здесь же прибавил: «Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло» (1 Фес. 5, 14, 15). Посему и когда бесчинные порицаемы бывают, то не злом за зло воздается, а скорее добром. Что же, как не любовь, соделывает все это?

35. [1 Пет. 4, 8. Иак. 2, 8. 1 Иоан. 2, 10; 3, 10, 23; 4, 21; 5, 2, 3. 2 Иоан. 5].

36. Также и сам Господь Иисус говорит, что на двух заповедях – любви к Богу и любви к ближнему – утверждается весь закон и пророки (Матф. 22, 40). [Марк 12, 28 – 31. Иоан. 13, 34, 35].

XVIII. – 37. Все же сии заповедания любить Бога и ближнего, то есть заповеди любви (толикие и таковые, что о чем бы ни мнил человек, будто ко благу творит, все то никоим образом не ко благу творится, ежели творится без любви), – сии, стало быть, заповеди любви втуне давались бы людям, лишенным свободного воли произволения. Но коль скоро заповедуются они и Ветхим законом, и Новым (хотя только в Новом явилась благодать, обетованная в Ветхом, а закон без благодати есть буква убивающая, в благодати же – дух животворящий), то откуда в людях любовь к Богу и к ближнему, если не от Самого Бога? Ведь если не от Бога, но от людей, то одержали пелагиане победу; а если от Бога, то мы победили пелагиан. Посему, пусть воссядет судией между нами и ними апостол Иоанн, и пусть скажет он нам: «Возлюбленные, будем любить друг друга». Когда же при сих словах Иоанновых начнут они похваляться, говоря: «Для чего нам сие заповедуется, ежели не для того, что от нас самих возымели мы в себе любовь друг к другу?» – то сейчас продолжит тот же Иоанн и, посрамляя их, скажет: «Ибо любовь от Бога» (1 Иоан. 4, 7). Не от нас, стало быть, но от Бога она. Так зачем же сказано: «Будем любить друг друга, ибо любовь от Бога», если не затем, что свободное произволение наставляемо было заповедью к тому, чтобы искало оно стяжать себе Божий дар? Хотя сие и впрямь не принесло бы плода, если бы прежде оно не восприняло толику любви, дабы искать приумножить ее в себе и через то заповеданное исполнить. Когда говорится: «Будем любить друг друга», – се есть закон; когда говорится: «Ибо любовь от Бога», – се благодать. Подлинно Премудрость Божия «закон и милость на языке носит» (Притч. 3, 16, по Септуагинте). И потому написано в Псалме: «Ибо и благословение даст, давший закон» (Пс. 83, 8, по Септуагинте).

38. Посему, братья мои, пусть никто не введет вас в заблуждение, ибо мы не любили бы Бога, если бы прежде Он не любил нас. Тот же Иоанн яснейшим образом изъявляет сие, говоря: «Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас» (1 Иоан. 4, 19). Благодать делает нас законопослушными, сам же закон, без благодати, – только законопреступными. И сказанное Господом к ученикам Его: «Не вы Меня избрали, но Я

вас избрал» (Иоан. 15, 16) – не иное что для нас знаменует. Ведь ежели бы мы возлюбили прежде, дабы по заслуге сей и Он нас возлюбил, то прежде мы Его избрали бы, дабы и от Него избрания удостоиться. Но Он, Который есть Истина, иное глаголет и сей людской суетности явственно прекословит: «Не вы Меня избрали», – говорит. А ежели не избрали вы, то, без сомнения, и не возлюбили: ибо как бы избрали того, кого не любили? «Но Я, – говорит, – вас избрал». Ужели же после сего не избрали и они Его и всем благам века нынешнего не предпочли? Но избрали они, потому что избраны были; не потому избраны были, что избрали они. У людей же, избирающих Бога, никоей заслуги не было бы, если бы их, избирающих, не упреждала бы Божия благодать. Потому и апостол Павел, благословляя фессалоникийцев, сказал: «А вас Господь да исполнит и преисполнит любовью друг к другу и ко всем» (1 Фес. 3, 12). Благословение сие, чтобы любить друг друга, от Того нам дано, от Кого нам прежде был дан закон, чтобы мы возлюбили друг друга. Наконец, в другом месте, обращаясь к ним же (ибо, без сомнения, в ком-то из них уже было то, что он благословлял их обрести), говорит: «Всегда по справедливости мы должны благодарить Бога за вас, братия, потому что возрастает вера ваша и умножается любовь каждого друг к другу между всеми вами» (2 Фес. 1, 3). Сказал же сие, дабы от столь великого блага, каковое мы снискали от Бога, ненароком не возгордились мы, как если бы имели оное сами от себя. Посему должны мы, как говорит он, Бога за вас благодарить, что возрастает вера ваша и умножается между вами любовь каждого друг к другу, а не вас восхвалять, как если бы вы имели это сами от себя.

39. И к Тимофею говорит он: «Ибо дал нам Бог духа не страха, но силы и любви и целомудрия» (2 Тим. 1, 7). Должно остерегаться нам, дабы из сего подлинно апостольского свидетельства не заключили мы, будто не восприняли дух страха Божьего, каковой есть воистину великий Божий дар, о каковом же говорит пророк Исайя: «Почиет на нем дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия, дух страха Господня» (Ис. 11, 2, 3). Восприняли мы не того страха дух, коего ради Петр от Христа отрекся, но того, о котором сам Христос говорит: «Страшитесь Того, Кто имеет власть и душу и тело сгубить в геенне: ей, говорю вам, Того страшитесь». А сказал сие, дабы оного страха ради, каковым Петр смущаем был, не отрекались бы мы от Него. Страх же этот пожелал Он от нас отвести, сказав прежде того: «Не страшитесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать» (Лук. 12, 5, 4). Сего страха дух не восприняли мы, но восприняли дух силы, и любви, и целомудрия. О каковом духе тот же Апостол к римлянам рек: «Хвалимся скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 3, 5). Итак, не через нас, но через Дух Святой, данный нам, самою любовью (которая есть, как показывает он, Божий дар) учиняется, чтобы скорби не отнимали у нас терпение, а, напротив, рождали оное. К ефесянам же говорит он: «Мир братиям и любовь с верою». Блага немалые, но пусть скажет, откуда они? «От Бога Отца, – говорит, – и Господа Иисуса

Христа» (Ефес. 6, 23). А стало быть, блага сии великие суть не иное что, нежели Божьи дары.

XIX. – 40. Но не дивно, ежели свет во тьме светит и тьма его не объемлет (Иоан. 1, 5). В Иоанне глаголет свет: «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими» (1 Иоан. 3, 1). А в пелагианах глаголет тьма: «Любовь наша в нас от нас самих». Если бы они обладали той истинной, то есть христианской, любовью, знали бы и откуда она у них, подобно как знал Апостол, говоривший: «Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2, 12). Иоанн говорит: «Бог есть любовь» (1 Иоан. 4, 16). А пелагиане говорят, что и Самого Бога имеют не от Бога, но от самих себя; и хотя признают они, что знание закона у нас от Бога, однако им хочется думать, что любовь от нас самих. И не внемлют они Апостолу, говорящему: «Знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8, 1). Есть ли что более вздорное, бредоумное даже, и самой святости любви более чуждое, нежели исповедовать, что от Бога знание, которое, будучи лишенным любви, надмевает, от нас же – любовь, которая отнимает у знания возможность надмевать? Равно как и тогда, когда Апостол говорит о «превосходящей ведение любви Христовой» (Ефес. 3, 19), – есть ли что более безумное, нежели полагать, будто от Бога ведение, которое должно быть подчинено любви, а от человеков любовь, которая ведение превосходит? Вера же истинная, учение же здравомысленное утверждают, что и то, и другое от Бога, ибо написано было: «Из уст Его ведение и разум» (Притч. 2, 6, по Септуагинте); и написано было: «Любовь от Бога» (1 Иоан. 4, 7). Ибо читаем мы: «Дух ведения и благочестия» (Ис. 11, 2); и читаем мы: «Духа силы и любви и целомудрия» (2 Тим. 1, 7). Однако любовь есть более великий дар, нежели ведение: ведь когда в человеке есть ведение, то потребна любовь, дабы не надмевался он; любовь же «не завидует, не превозносится, не надмевается» (1 Кор. 13, 4).

XX. – 41. Полагаю, что довольно вел я брань словесную против тех, кто неистово ополчается на Божию благодать, каковою воля у человека не отымается, но из злой обращается в добрую и, уже добрая, вспоможением подкрепляется; и что в словопрении сем не столь много я, а наипаче само Писание вещало к вам очевиднейшими свидетельствами истины. Сие же Божественное Писание, ежели вникнуть в него со тщанием, являет, что не только добрые людей изволения (voluntates), каковые Бог Сам из злых созидает и (через Него – уже добрые) к деяниям добрым и к вечному животу наставляет, но что также и изволения, прилежащие мирскому и тварному, до того Богу подвластны, что Он, когда ни пожелает и куда ни пожелает, наклоняться их понуждает, – для того ли, чтобы милостью кого взыскать, для того ли, чтобы казни кого предать, как Сам присуждает Своим, хотя и таинственным, но, без сомнения, праведнейшим судом. Ибо находим мы, что согрешения некоторые суть вместе и наказания другим грешникам: подобно сосудам гнева, уготованным, как сказано Апостолом, в погибель (Рим. 9, 22); и подобно ожесточению фараонову, которого и причина называется: чтобы явить на нем силу Божию (Исх. 7, 3 и 10, 1); и подобно бегству израильтян от лица врагов из града Гая: ибо сотворен был в

душе их страх, чтобы бежали они, и сотворено сие было, дабы покарать согрешение их – и так, как и подобало покарать оное. Потому говорит Бог Иисусу Навину: «Сыны Израилевы не могли устоять пред лицем недругов своих» (Нав. 7, 4, 12). Что же это: «не могли устоять»? Почему не устояли свободного произволения ради, но, со смущенною страхом волею, бежали, – не потому ли, что властвует Бог и над волей людей и, когда разгневан, повергает в ужас, кого захочет? Ужели не по воле своей воевали враги с народом Божиим, предводительствуемым Иисусом Навином? И, однако, глаголет Писание, что «от Господа было то, что они ожесточили сердце свое и войною встречали Израиля, чтобы были истреблены» (там же, 11, 20). Ужели не по воле своей сын Вениамитянина, человек нечестивый, царя Давида хулил? И, однако, что́ рек Давид, исполненный истинной, возвышенной и благочестивой мудрости? Что́ рек он тому, кто хотел поразить мечом злоречивого? «Что мне и вам, сыны Саруины? – сказал он. – Оставьте его, пусть он злословит, ибо Господь повелел ему злословить Давида. Кто же может сказать ему: зачем ты так сделал?» И дальше Божественное Писание возвещает нам царево рассуждение уже вполне, как бы возобновляя оное от иного приступа, и говорит: «И рек Давид Авессе и всем слугам своим: вот если мой сын, который вышел из чресл моих, ищет души моей, тем больше сын Вениамитянина; оставьте его, пусть злословит, ибо сказал ему Господь; может быть, Господь призрит на уничижение мое, и воздаст мне Господь благостию за теперешнее его злословие» (2 Цар. 16, 5 – 12). Каким же образом сказал Господь сему человеку злословить Давида, – кто будет мудр и уразумеет? Ибо не в повеление сказал Он сие (ведь тогда послушание в похвалу бы тому вменялось); но поелику волю его, злую по причине присущего ей порока, склонил Он к сему греху судом Своим праведным и таинственным, то сказано сего ради: «Сказал ему Господь». Ведь ежели бы оказал он повиновение Богу, дающему повеление, то больше заслуживал бы он похвалы, нежели наказания; на деле же, как нам ведомо, был он после за грех сей наказан. Не умолчано и о причине, почему таким вот образом сказал ему Господь злословить Давида, то есть сердце его злое в грех сей ввел или впасть попустил: «Чтобы Господь призрел, – говорит, – на уничижение мое и воздал мне благостью за теперешнее его злословие». Вот каким образом доводится ясно, что и сердцами людей злых пользуется Бог для прославления добрых и для подмоги им. Так употребил Он Иуду, Христа предающего; так употребил иудеев, Христа распинающих. И сколь многие блага уготовал отсюда народам, каковые уверуют! Он и дьявола само́го – наихудшего, к наилучшему – употребляет для упражнения и испытания веры добрых людей и их благочестия – не ради Себя, ведающего все прежде, нежели свершится оно, а ради нас, нуждавшихся в том, чтобы Он с нами так поступал. Ужели не по воле своей избрал Авессалом совет, которым себе повредил? И, однако, он потому сделал сие, что Господь отцу его внял, молившему, чтобы сие сделано было. Для сего говорится в Писании: «Так Господь судил разрушить добрый совет Ахитофела, чтобы навести Господу бедствие на Авессалома» (2 Цар. 17, 14). Называет оно добрым совет, каковой в тот час был на потребу делу, ибо на пользу Авессалому был, во вред же отцу его, противу которого

он возмутился, так что мог бы он того одолеть, когда бы не разрушил Господь данный Ахитофелом совет, сердцу Авессалома внушив побуждение совет таковой отвергнуть, иной же, не удобополезный ему, – избрать.

XXI. – 42. Кто же не убоится божественных сих судéб (judicia), каковыми Бог в сердцах людей злых вершит, что ни пожелает, воздавая им, однако, по заслугам их? Ровоам, сын Соломонов, пренебрег спасительным старцев советом, что давали они ему, чтобы не поступал он жестоко с народом; и охотнее слова сверстников своих принял он, чтобы ответить с угрозою тем, кому с ласкою должен был он отвечать. Откуда же сие, ежели не от собственной воли его? Но по сей причине отложились от него десять колен Израиля, и поставили над собою иного царя, Иеровоама, дабы исполнилась воля прогневленного Бога, как и наперед Им было предвозвещено. Ибо чтó говорит Писание? «И не послушал царь народа, ибо так суждено было Господом, чтобы исполнилось слово Его, которое изрек Господь через Ахию Силомлянина Иеровоаму, сыну Наватову» (3 Цар. 12, 3–20). Конечно, сие через волю человеческую совершилось, однако так, как от Господа суждено было. [Августин разбирает также ряд других примеров того же рода из Св. Писания: историю разорения Иудеи филистимлянами и аравитянами (2 Пар. 21, 16, 17); историю царя Амасии, послушавшегося совета пророка (там же, 25, 7, 8), но позже лишившегося Божьей помощи и не внявшего увещаниям царя Иоаса (4 Цар. 14, 9, 10 и 2 Пар. 25, 20); историю заступничества Есфири (Есф. 3, 4 и 5, по Септуагинте). В заключение он приводит тексты из Ветхого завета (Притч. 21, 1. Пс. 104, 25) и из посланий апостола Павла (Рим. 1, 24, 26, 28. 2 Фес. 2, 10, 11)].

43. Сими и подобными же свидетельствами речений божественных, каковые все припоминать слишком долго, вполне, сколько могу судить, явлено, что действует Бог в сердцах человеков, склоняя воления (voluntates) их, куда бы ни пожелал Он – к доброму ли, ради милосердия Своего, к злому ли, ради заслуг их, – по суду Своему, иногда явному, а иногда тайному, всегда, однако же, правому. Ибо должно быть утверждено в вашем сердце незыблемо, что нет у Бога неправды (Рим. 9, 14). И посему, когда читаете вы в Писании истинном, что введены люди в соблазн Богом или что ожесточились сердца их и очерствели, то не усомнитесь, что упреждали сие заслуги их злые, так что по правде претерпели они таковое, дабы вам и самим оной притче Соломоновой не подпасть: «Глупость человека извращает пути его, а сердце его негодует на Господа» (Притч. 19, 3). Благодать, подлинно, не по заслугам людским дается, иначе благодать не есть уже благодать (Рим. 11, 6), ибо для того она благодатию нарицается, что даром подается. А ежели властен Он – через Ангелов ли, добрых или злых, иным ли каким образом – действовать и в сердцах людей злых, для заслуг их худых, чья злоба не Им была создана, но то ли ими была изначально от Адама усвоена, то ли через собственную их волю произросла, что же дивного, ежели через Духа Святого в сердцах избранников Своих учиняет доброе Тот, Кто учинил, дабы сами сердца их из злых соделались добрыми?

XXII. – 44. Но пусть усматривают люди любые заслуги добрые, упреждающие, как они полагают, оправдание через Божию благодать;

не разумеют, когда глаголят сие, что не иначе как благодать отрицают. Но пусть, как сказал я, усматривают то, что им хочется, коли идет речь о взрослых; вот уж подлинно, не находят пелагиане, что́ ответить им о младенцах, у которых и воли-то нет никакой ко стяжанию благодати (каковой воли заслугу провозглашают они упреждающей), и, больше того, видим мы, как те даже с плачем противятся, когда крестят их или Тайн Святых приобщают; сие же вменялось бы им в вящий грех нечестивости, когда бы они уже пользовались свободным произволением, и, однако, приникает к ним, даже и противящимся, благодать, явственно не упреждаемая никакою доброю заслугою: иначе благодать не была бы уже благодатью. И порою сынам неверных подается сия благодать, когда, таинственным промыслом Божиим, предаются они каким-нибудь образом в руки благочестивых мужей; порою же и сыны верных не наследуют ее, когда имеется препятствие некое, по причине которого не может она подать им средь опасностей помощь. Происходит же сие таинственным промыслом Бога, судьбы́ которого непостижимы и пути неисследимы; узрите же, что́ сказал Апостол прежде сего, дабы после сказать таковые слова. Ведь вел он речь об иудеях и язычниках, когда писал к римлянам, то есть к язычникам, и говорил: «Как и вы некогда были непослушны Богу, а ныне помилованы, по непослушанию их, так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы. Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11, 30–33). А когда внял он тому, что сказал, дивясь на речения своего несомненную истинность, но и бездонность великую: каким же образом всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать, словно бы творя злое, чтобы вышло благое? – то сейчас же возгласил он и рек: «О, бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» О сих же судьба́х непостижимых и путях неисследимых не помышляя, люди лукавые, скоро слово перенимающие, да не споро уразумевающие, полагали и представляли, будто Апостолом сказано: «Будем делать зло, чтобы вышло добро» (ср. там же, 3, 8). Невозможно, чтобы Апостол говорил такое; но люди, лишенные разумения, полагали, будто сие было сказано, когда внимали они тому, что Апостол рек: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (там же, 5, 20). Но ведь благодать совершает сие, чтобы отныне добро творили те, кто прежде творил зло, а не чтобы коснели они во зле, рассчитывая, что добром им воздастся. Итак, не подобает им говорить: «Будем творить зло, дабы вышло добро», но подобает говорить: «Мы творили зло, и вышло добро; отныне будем творить добро, дабы в веке грядущем за добро добром воздалось нам, которым в веке нынешнем добром за зло воздается». Сего ради в Псалме написано: «Милость и суд буду петь Тебе, Господи» (Пс. 100, 1). Так что вначале Сын Человеческий не для того пришел в мир, чтобы судить мир, но для того, чтобы мир спасен был через Него (Иоан. 3, 17), и сие милосердия ради; паки же грядет для суда, судити живым и мертвым; хотя и в нынешнем веке само спасение не совершается без суда, однако тайного, ибо рек Он: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (там же, 9, 39).

XXIII. – 45. Итак, поставляйте сие в связь с таинственными Божьими судьбáми, когда видите вы, что – при одной и той же вине, в каковой, несомненно, все младенцы повинны, от Адама влачащие злое наследство, – этому подается помощь, дабы он крещен был, а тому не подается, дабы умер он в том же грехе; что, по крещении, оставлен в жизни сей тот, чье будущее нечестие провидел Бог, а этот, по крещении, из жизни сей восхищен, дабы злоба не изменила разума его (Притч. 4, 11). И не возводите при сем обвинение в неправедности или в безумии на Бога, у Которого источник Правды и Премудрости; но, как увещевал я вас от начала сей проповеди, до чего достигли вы, в том и ходите, и сие также вам Бог откроет (Фил. 3, 16 и 15), если не в сей жизни, то, несомненно, в иной, коль скоро нет ничего сокровенного, что не имело бы быть открыто (Матф. 10, 26). Посему, когда внемлите вы Господу, говорящему: «Я, Господь, ввел в соблазн этого пророка» (Иез. 14, 9), и слову Апостола: «Кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9, 18), то в том, кому Он попустил соблазниться или ожесточиться, предположите уверенно заслуги злые; в том же, кого Он милует, признайте с непоколебимою верою благодать Бога, не злом за зло воздающего, но добром за зло. И не отымайте у фараона свободное произволение того ради, что во многих местах Бог говорит: «Я ожесточил фараона» – либо: «Ожесточил» или «Ожесточу сердце фараоново» (Исх. 4–14, passim). Ибо отсюда не следует, что сам фараон не ожесточил сердца своего. Ведь и сие читаем о нем: когда удалены были из Египта песьи мухи, «фараон, – по слову Писания, – ожесточил сердце свое и на этот раз не захотел отпустить народ» (там же, 8, 32). А потому: и Бог ожесточил, через суд праведный, и сам фараон, через свободное произволение. Итак, будьте благонадежны, что не останется втуне усилие ваше, ежели вы, устремясь к обетованному благу, неизменны будете в сем вплоть до скончания жизни. Ибо Бог, Который не воздает ныне по делам тем, кого спасает, воздаст тогда каждому по делам его (Матф. 16, 27). Воздаст Бог сполна и злом за зло, поелику праведен Он; и добром за зло, поелику благ Он; и добром за добро, поелику благ Он и праведен; лишь злом за добро не воздаст, поелику нет в Нем неправды. Посему воздаст Он злом за зло: казнь на неправду; и воздаст добром за зло: благодать на неправду; и воздаст добром за добро: благодать на благодать.

XXIV. – 46. Прибегайте настоятельно к книге сей и, ежели разумеете, благодарите Бога; а когда не разумеете, молитесь, дабы уразуметь, ибо Бог подаст вам разумение. Памятуйте, что написано: «Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков: и дастся ему» (Иак. 1, 5). Сие есть мудрость, нисходящая свыше, как говорит сам апостол Иаков. Мудрость же оную от себя отриньте и молите, да не была бы в вас она, от него проклятая, когда рек он: «Но если в вашем сердце вы имеете горькую зависть и сварливость, то не хвалитесь и не лгите на истину. Это не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская. Ибо где зависть и сварливость, там неустройство и все худое. Но мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна» (там же, 3, 14–17). А стало быть, какого блага

не обрящет тот, кто мудрость сию от Господа испросит и вымолит? И отсюда уразумейте благодать, ибо, ежели бы мудрость сия от нас была, не была бы она свыше и не подобало бы испрашивать ее от Самого Бога, сотворившего нас. Братия, молитесь и о нас, дабы жить нам целомудренно, благочестиво и праведно в нынешнем веке, ожидая блаженного упования и явления Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа (Тит 2, 12, 13), Ему же честь и слава и царствие со Отцем и Духом Святым во веки веков. Аминь.

И. КАНТ

ИЗ ЛЕКЦИЙ 1762–1764 ГОДОВ
(на основе рукописей И. Г. Гердера)

Изд. Кёльнского университета. – Кёльн, 1964.

Практическая философия

Имею ли я только своекорыстные или также бескорыстные общественно полезные чувства? Да! Нас непосредственно трогают благополучие и страдание других. Ведь одно лишь счастье другого радует нас в описании и в вымышленных лицах, о которых нам известно из сочинений или из отдаленных времен. Да, это чувство общеполезного так велико, что может выступать заодно с корыстным чувством. Да, сопричастность чувству другого есть благородное ощущение, благороднее, чем корыстное чувство. Никто не пренебрегает им, каждый хочет его иметь, [но]* не все имеют его в равной степени. У некоторых оно ⟨общеполезное чувство⟩ велико, и, чем [оно] сильнее, тем более [оно] воспринимается как совершенство. Оно является всеобщим, однако редко бывает столь большим, что вызывает активные действия. Например, скупой, у которого корыстность стала очень сильной. Как нуждающимся существам творец дал нам корысть, соответствующую [степени] нашего совершенства. Как существам, которые имеют способность служить другим, творец дал нам бескорыстие, соответствующее [степени] совершенства других. Степени общеполезности являются превосходными, потому что и корыстное может подчиняться ему [общеполезному], но не наоборот. Чем корыстнее, тем более нуждающийся (по крайней мере в мыслях), следовательно, презреннее. По отношению к бескорыстному чувству, направленному на благо другого, наше [индивидуальное] совершенство выступает как средство, а не как цель.

Гоббс следовал изложению Лукреция и Эпикуру, который имел далеко не столь благородные принципы, как стоики. Так и большинство немцев относят все за счет корыстности, потому что заманчиво вывести все из одного принципа. Но сколь мало это возможно в метафизике, столь же мало это возможно и в моральной философии.

Говорили: 1) при этом [при общеполезном чувстве] ставят себя на место другого, и обман фантазии создает удовольствие,

* Здесь и далее в квадратные скобки заключены слова, которые вставляются переводчиком; в угловые скобки заключены вставки, сделанные издателем в тексте, по которому выполнен перевод; текст, выделяемый двумя косыми, в оригинале дается на латинском языке. (Прим. перев.)

которое возникает не непосредственно из удовольствия другого, а опосредствованно. Это установление ложной взаимозависимости происходит из-за того [будто бы], что мы при бескорыстном чувстве постоянно представляем себе радость другого, которую мы хотели бы иметь, будучи на его месте. Только если бы мы не имели никакого бескорыстного чувства, то ⟨фантазия не могла бы все же быть единственным источником⟩ этого, потому что мы не могли бы убедить себя, что находимся на его месте. И поставьте себя на место богатого бездельника: вы не будете при этом иметь радости. Следовательно, эта постановка на место другого хотя и является необходимой, но есть лишь средство к оживлению того, что предполагает бескорыстное чувство. Я не беру сострадание к несчастью Дамиана, но, может быть, к несчастью Юлия Цезаря, так как его убил Брут. 2) Говорят: удовольствие, которое мы в этом имеем, есть лишь наша цель и утонченная корысть. //Отв.*// Само удовольствие ⟨пред⟩полагает 1) способность его иметь; 2) удовольствие я не могу объяснять удовольствием. «Я х о ч у этого удовольствия» означает только: я имею удовольствие к удовольствию, и это предполагает уже известное чувство. Итак, это всего лишь низкие ухищрения.

Это чувство создает также великую красоту нашей природы. Корыстное чувство выражает собственное ⟨не⟩ совершенство, которого можно «достичь» самому, и предполагает нужду (в чем-то); (следовательно, бог ⟨этого⟩ не ⟨имеет⟩). Бескорыстное чувство предполагает собственные совершенства, основа которых может заключаться в достижении совершенств других.

Бескорыстное чувство подобно притягательной силе и является отталкиванием корыстного. Оба они в [их] конфликте составляют мир.

Свободные поступки являются добрыми: 1) в своих следствиях (соответственно их степени) – физически благие; 2) по своему намерению (соответственно их степени) – морально благие. Масштаб в обоих случаях очень различен. Слабая воля и большое желание – это менее морально благое, даже и при великих благодеяниях. Большая воля и маленькое желание – более морально благое, даже и при благодеяниях, которые малы. Мы ценим также моральные поступки не по физической [их сути], а сами по себе, даже если они корыстны, не всегда общеполезны (как, например, заблуждаясь, полагал Хатчесон). Морально хорошие поступки могут быть направлены на физическое благо, но не измеряться им. Физически благие поступки всегда одинаковы, они могут быть свободными или необходимыми действиями, так как благо заключено в действии и измеряется его следствием. Оно не больше, чем действие. Но морально свободные поступки имеют благость, которая ценится не в соответствии с действием, а в соответствии с намерением. Иначе моральное было бы меньше, чем физическое. Но это противоречит ощущению, чувству. Свободные поступки могут быть непосредственно хорошими (порождать радость), [а] не быть средством к следствиям, отсюда – их степень нужно измерять не по следствиям, и они не равны физическим причинам, которые вызывают то же самое действие.

* Словом «Responsio» (лат. – ответ) И. Кант отмечает начало изложения своих мыслей по поводу идей из работ указанных выше авторов.

Радость в свободном поведении непосредственно называется моральным чувством. Оно есть: 1) всеобщее, 2) единогласное. Я питаю к нерадивости другого отвращение, ненависть не потому, что он вынужден голодать, а из-за этой нерадивости, тогда как бедность из-за болезни вызывает у меня сочувствие. Большая несоразмерность, с которой превозносят корыстное чувство, чтобы взять верх над ним ⟨моральным чувством⟩, не устраняет его, так как если кто-то слышит о другом морально доброе, то он бывает радостно растроган. Непосредственная радость по поводу недостатка другого является дьявольской, и у нас совершенно ничего подобного нет (разве что опосредствованная радость и отвращение, как и непосредственное отвращение). Моральное чувство является нерасчленимым, основным чувством, основой совести.

Моральные действия суть или имманентные, или усвоенные. Это разделение есть...

1. Хатчесон заблуждается, когда полагает, что ⟨поступки⟩, направленные на нас, объясняются лишь корыстью, что они вовсе не соответствуют моральным правилам и являются чисто политичными. Но здесь морален даже свободный выбор, а политичные намерения не имеют места.

2. Физически преходящее может быть имманентно моральным. Действие – вне нас, цель – в нас. С помощью чего мы познаем благость? Физическую добротность – через физическое чувство (например, крестьянин...*), моральную благость – через моральное чувство, которое вовсе нельзя свести к физическому. Та хороша из-за ее последствий (материальность совершенства); эта хороша сама по себе (формальность совершенства). В случае моральности речь идет только о формальности совершенства свободных действий. Если совершаешь морально совершенные поступки, то стремись к материальному и формальному совершенству, стремись 1) к совершенству непосредственно как к цели, 2) к совершенству формальному, а не только материальному. Лишь рассмотрение свободного поведения с точки зрения морального чувства предполагает совесть. Моральное чувство ощущает совершенную форму свободного выбора у каждого, как у себя, так и у других, совесть же – только своего собственного свободного выбора. Моральное чувство восходит ко всем свободным поступкам, совесть – к нашим собственным. При моральной благости никогда нет сомнения. Физическая часто бывает сомнительна при определении [ее] степени, потому что она измеряется следствиями. Например...**

Чувство моральности (без пользы) прекрасно и возвышенно. Дефект... ⟨?⟩ Моя радость по поводу произвольного выбора, касающегося самого себя (чувство самооценки, собственной ценности), является благородной. Моя радость по поводу сочувствия (чувство доброжелательности) – прекрасной. ⟨?⟩ Здесь полностью не проведено подразделение поступков по этим классам.

Источники нравственности: нравственность вообще есть моральная красота (не обязанность, право и несправедливость). Совершенство никогда не является трансцендентным по отношению к морали. Это не то, что прямо принадлежит существу, так как существо может быть лучше. Только потому, что оно

* ⟨Нечитаемое сокращение.⟩
** Продолжения нет. (Прим. перев.)

согласовано с нашей природой, оно не является совершенством, так как я могу иметь лучшую природу, например ангела, так что и смерть будет благой. Итак, главный закон морали: действуй по твоей моральной природе. Мой разум может заблуждаться, мое моральное чувство же – только если я привычку ставлю выше естественного чувства. Кроме того, оно только имплицируется разумом, и моим конечным критерием остается все-таки моральное чувство, а не истинное или ложное, точно так же как способность [провести разграничение] истинного и ложного является конечным критерием рассудка, и оба они [, т. е. моральное чувство и рассудок,] являются всеобщими. Чтобы не ошибаться в вопросах логики, я должен найти первую предпосылку истины. Чтобы не ошибаться в вопросах морали, я должен разыскать предпосылку добра. Естественное чувство будет здесь противопоставлено искусственному. Например, см. стыдливость; [она] почти искусственна (у спартанцев дети до 14 лет ходили голыми. Индианки никогда не скрывают грудь. На Ямайке ⟨ходят⟩ совсем голыми) и, однако, очень сильна: Цезарь, Ливия, умирая, не хотели открыться. Спартанских женщин выбрасывали голыми на улицу, и ⟨это было⟩ сильнее, чем смертная казнь, все же [стыд был] искусствен, так же как и у китайцев [стыд] показывать пальцы. Так, к женитьбе на сестре искусственно чувствуют отвращение, у египтян же это свято. Чтобы отличить искусственное от природного, нужно обратиться к истокам, как это делают, когда хотят отличить пересуды (пословицы) от достоверного. Нужно было бы исследовать чувство е с т е с т в е н н о г о человека, оно гораздо лучше, чем наше искусственное. Руссо пытался сделать это.

//Глава I. Обязательность//

Раздел 2. //Моральное принуждение//

⟨§ 50⟩. //Абсолютное принуждение// невозможно //моральными средствами//. //Физическое принуждение// явно не может осуществляться морально, а [лишь] физически.

⟨§ 51 – 52⟩. //Моральное принуждение: 1) субъективно: вынужденность свободных уступательных поступков при субъективном применении правил свободного выбора; 2) объективно: обязательность нежелаемых действий а) внешне – через внешние причины, б) внутренне – через внутренние причины//.

Имеются //недостаточные основания//, которые не обязывают: //должники//. Если же //владельцы// и //должники// вступают в конфликт, тогда получается //обязательность из-за объективного принуждения изнутри. А) Изнутри//, если только обязательность принуждает //нежелающего//; Б) //внешне//, 1. //субъективно//, что вовсе не является обязательностью, а – соответственно – 2. //объективно//, – объективное принуждение путем страха.

//Вопрос.// Являются ли// вымогательства обязывающими основаниями?// //Ответ.// Можно рассмотреть основу 1) самого закона, 2) случая его применения. Основа случая применения не есть основа для обязательности, так как действия, которые им были побуждены, не становятся моральными, а только опосредствованно благими – во избежание наказания. Принуждение, таким образом, не обязывает,

потому что оно является лишь следствием физических действий. Благодеяния, разумеется, обязывают, поскольку они являются следствиями чисто моральных поступков.

//Глава II. Обязанность//

//Раздел 1. Закон//

§ 63. Если же я могу вывести свободный выбор из природы вещей, то это есть естественный закон, а не позитивный. Этот последний должен быть познан лишь из словесных выражений, поскольку он позитивный, а не из природы вещей. И божественные законы, где я могу вывести свободный выбор из природы вещей, являются законами природы. Например, закон размножения людей есть произволение бога. Но это должно рассматриваться уже из природы вещей (конечно), а не постольку, поскольку это выражено (позитивно).

§ 64. Понятие автора о праве столь широко, что оно охватывает собой в естественном универсальном праве также и //моральные законы// 〈?〉, однако вопреки обычному употреблению.

//Право в узком смысле// есть //комплекс внешних законов, основанием обязательности которых является свободный выбор другого, и [они] могут быть принудительными//.

//Универсальное право 〈есть〉 морально допустимое (правомочие), применяемое морально (не физически), как действующая причина// для совершения чего-либо, где я не поступаю против своей обязанности, если я это делаю. Правомочие это двояко: 1) внутреннее, 2) внешнее, так как я не действую против (внешней и внутренней) обязанности.

//Моральная внешняя допустимость// не противоречит принудительным законам, относится к внешним...

//Внутренняя моральная допустимость...//

//Право в узком смысле (сказано) есть комплекс всех обязывающих законов.//

//Универсальное право есть комплекс всех обязывающих законов.//

//Более широкое право (сказано)// охватывает все правила обязательности и внутреннего (против обычного выражения), и божественного нравственного совершенства.

//Широкое право (сказано)//: человеческое; это лишь перед тем 〈?〉.

//Право в узком смысле (сказано)// – собственно обычное //естественное право//.

//В широком смысле// она 〈практическая философия〉 должна говорить 1) о внутренних (этика), 2) о внешних //(естественное право)// обязанностях. Но этика говорит собственно не о праве, а [о том], что прекрасно (моральная красота), [и] совсем ничего о свободном выборе бога, о законах, – а [о] непосредственном благе 〈?〉. Также и в проповеди это можно было бы различать с помощью красивой градации.

〈§ 65.〉 /Позитивное право/ (должно отличать от естественного права) 〈есть〉 //комплекс внешних правил//; не предполагаемая воля, а выраженная.

//Естественное право// может //противополагаться науке о морали в широком смысле// и есть 1) //естественное право//, которому противостоит //позитивное//, или 2) //позитивное право//.

§ 66. //Обязательность в позитивном праве (как таковом) – внешняя. Позитивное право в широком смысле, – сказано, – неправильно//, потому что оно рассматривает и внутренние законы как внешние. //Позитивное право как таковое всегда провозглашается как узкое.// Кто знает обязанность, тот знает и правомочия. Правомочия противополагаются моральной необходимости и вместе с ней содержатся в морально возможном и, таким образом, подчиняются вместе с ней основному понятию.

〈§ 67.〉 //Моральная допустимость есть точка зрения внутренних законов.// Она никогда не называется правом, а только они: //или, вернее, точка зрения внешних законов. Право содержит все законы, 1) по природе вещей, 2) позитивные по свободному выбору//.

§ 68. Все моральные упущения суть негативные поступки и, таким образом, не недостаток поступков, а действительные поступки, реально противостоящие положительным поступкам. Моральные упущения есть негативные действия*. Поступки молча разрешаются, если никакой закон им не противостоит; поступки разрешаются эксплицитно, если закон сам действительно это разрешает. Это называется законом в переносном смысле, так как он не содержит обязательности.

§ 69. //Из наших внутренних обязанностей мы можем заключить о внешних, божественных (вследствие внешних законов), однако когда они, как таковые, понимаются из природы вещей, то это есть естественное право, а не позитивное. О позитивном// же я не могу заключить, потому что я не знаю, дано ли богом ясное словесное выражение закона.

§ 70. Главное формальное правило негативных и утвердительных обязанностей**. Материальные [главные правила] по природе вещей являются гораздо менее первыми принципами.

§ 71. Можем ли мы, не предполагая бытия божия и его //свободного выбора//, вывести все //внутренние// обязанности? //Ответ// не только утвердителен, но это 〈возможно〉 скорее //из природы вещей//, и мы заключаем отсюда о свободном выборе бога. 1) Из свободного //выбора бога// я не могу сам иметь соответствующего понятия блага, если этому не было предпослано понятие морального блага. Иначе у бога был бы только свободный выбор физического блага. Короче говоря, суждение о совершенном свободном выборе бога предполагает исследование морального совершенства. 2) Предположим, я познал выбор бога, но откуда проистекает необходимость, что я это должен, если я не вывел обязательность уже из природы вещей? Бог хочет этого, [а] почему я должен это [делать]? Он накажет. Тогда это вредно, а не безнравственно в себе. Так послушны деспотам. Тогда это вовсе не грех, как //говорится//, а политичное неблагоразумие. И почему хочет этого бог, почему он наказывает? Потому, что я к тому обязываем, [а] не потому, что он имеет власть наказывать. Даже //приложение сво-

* 〈Ср. Кант. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин...〉 См.: *Кант И.* Соч. М., 1964. Т. 2. С. 98–99.

** 〈Ср.: Баумгартен. Начала... § 70: //совершай добро, сколько сможешь.//〉

бодного выбора бога// как основы к //поступку// предполагает понятие обязательности, и так как это решает естественная религия, то это часть, а не основа морали. Возможно, что так как бог является основой всех вещей благодаря //свободному выбору//, то он присутствует также и здесь. Но ведь он является основой не благодаря //выбору//, а так как он является основой возможности, и, таким образом, он есть материальная основа (так как в нем содержится все данное) и геометрической истины, и моральности. В нем, таким образом, есть даже моральность, и его свободный выбор является, следовательно, основой. Спор кальвинистов и лютеран о //божественном выборе// и //абсолютном предопределении// основан на том, что и в боге должна быть моральность, и если она не предполагается, то о самом божественном выборе исчезает всякое понятие. Но это нельзя доказать, исходя из мира (тут только возможное), потому что блага мира могут быть лишь физическими следствиями. Но как ужасен бог без моральности. //Естественное божественное право//, даже и //позитивное//, исчезает, если не гарантируется моральная основа отношения и //подобия// моего и божьего //выборов//. Наказание отпадает без предполагаемой обязанности. Бог выказывает только зло, и я могу избежать физических последствий, так что поступок не будет больше никаким преступлением. Мораль является более всеобщей, чем //свободный выбор бога//. 3) У того, кто выполнил свою обязанность не вполне удовлетворительно, моральность //неполна//, если не все основы обязанности были приняты, и тогда основой внешней обязательности в нашей моральности является //божественный выбор//. //Божий выбор//, таким образом, никогда не должен выдаваться за внешнюю обязывающую основу. Наше моральное совершенство, таким образом, является //неполным//, если возникает лишь из внутренней моральности и рассматривается без свободного выбора бога. Однако мой поступок морален уже и без //свободного выбора бога//, только не столь //полностью// морально благой, как когда он соответствует всем основам. Обращать внимание только на //свободный выбор бога//, рассматривать лишь обязанность //(естественное божественное право)//. Следует обращать внимание на внутреннюю моральность и рассматривать также обязательность //(естественная этика)//. Одно без другого не〈возможно〉, и тем более [невозможна] всеобщая мораль. Добродетельными, порочными бывают уже по природе вещей, [а] благочестивыми – только по //свободному выбору бога//. Тот – порочен, этот – неверующий. У того – моральная ошибка, у этого – грех. Того изучает учитель морали, этого – проповедник. Тот хочет, чтобы люди имели морально благое, этот – совершенное морально благое. Воспитание пробуждает только моральное чувство, так как приобщает к божьему выбору, иначе религия была бы предрассудком, лицемерием. Кто имеет понятие о внешней обязательности без внутренней? Иначе движущие мотивы мученичества делали бы его совсем не моральным, а только политически хитрым. Если к этому добавляется непосредственное внушение и воздействие бога, то (и только в этом случае) достаточно божьего свободного выбора. Культура морального чувства, таким образом, пусть идет впереди послушания.

Может ли быть терпим в обществе атеист? Атеист //в личном смысле//: не сведущий в познании бога, который никогда об этом не думал. Атеист //в противоположном смысле//: заблуждающийся

в познании бога, которого он, разумеется, считает известным для себя. Того [первого атеиста] можно терпеть, потому что обязательность остается, исключая новые побудительные мотивы, которые должны быть приняты от божьего //свободного выбора//, и нравственность остается. Так, есть много наций, которые являются своего рода благонравными народами. Например, готтентоты переняли от голландцев [привычку] называть бога большим капитаном. Однако они имеют моральное чувство. Это видно из готтентотских песенок о неблагодарных голландцах*.

Атеистом называют того, кто отрекается из озорства и неуважения к лучшим убеждениям; ⟨затем⟩ [того], кто отказывается не из озорства, а потому, что он считает себя неспособным на лучшие убеждения. Тот [первый] имеет моральную основу в атеизме и очень опасен для общества. Этот [второй] имеет логическую основу атеизма и не так опасен обществу. Но если мнение того [первого] о божестве следует воспринимать только как предрассудок воспитания, то это все-таки еще достойно уважения и размышления. Так как он это сильное и важное чувство мог бы преодолеть, то тогда заранее можно представить себе большое моральное зло в принципах. (Большинство озорных атеистов – в Риме, Париже и т. д., где существует наибольшее лицемерие.) ⟨Ведь⟩ ему ⟨это чувство было⟩ внушено, но из-за некоторых ошибок было целиком отброшено, из-за мелочей было высмеяно такое достойное уважения чувство, пусть даже только в качестве иллюзии достойное уважения, – какое зло! И что будет с его обязанностями по отношению к другим, которые менее значительны, [чем бог]! Атеизм появляется прежде всего из-за душевного возражения без видимости доказательства, только из подражания. Однако человек все равно оказывается подавленным, приобретает настоящую привычку быть атеистом, так как считает, что другие могут это доказать или быть [атеистами], если они больше поразмышляют. Атеисты по размышлению опасны только из-за следствий, потому что другие могут им следовать, подражая их примеру. Их тщательные исследования предполагают благую моральность. Поэтому ⟨их⟩ нужно не наказывать, а переубеждать или устранять их пример. Например, Спинозу нужно было не проклинать, а жалеть. Он был честен (в очень высокой степени моральности, но спекулятивной) и, полагая в новой картезианской философии найти, возможно, совершенно новое, он, как и Картезий, все разрушил, в том числе и понятие божества; хотя думал, будто бы утверждает его.

ЛЕКЦИИ ОБ ЭТИКЕ

//Введение//

Всякая философия бывает или теоретической, или практической. Теоретическая является правилом познания, практическая – правилом поведения, под углом зрения свободного выбора (Willkür)**.

* ⟨Подробности об этом нельзя было установить.⟩

** В одних случаях «Willkür» переводится как «произвол», в других – как «выбор», «свободный выбор» (см.: *Кант И.* Соч. Т. 4(1). С. 527;

Отличие теоретической философии от практической заключается в объекте. Объект теоретической философии – теория, а практической – практика. Обычно философию подразделяют на умозрительную и практическую. Вообще познание называют теоретическим и практическим, а объекты могут быть какими угодно. Они являются теоретическими, если представляют собой основу понятия объекта, и практическими, если они выступают основой воплощения знаний об объекте; так, например, есть теоретическая и практическая геометрия, теоретическая и практическая механика, теоретическая и практическая медицина, теоретическая и практическая юриспруденция; объект же в обоих случаях всегда тот же самый. Итак, поскольку – если не обращать внимания на объект – познание является теоретическим и практическим, то это различие касается лишь формы познания, притом в теоретическом – суждения об объекте, а в практическом – создания объекта. Однако в нашем случае при различении теоретического и практического объект принимается во внимание. Практическая философия является практической не по форме, а по объекту, и этим объектом являются свободные поступки и свободное поведение. Теоретическое – это познание, а практическое – поведение. Если я абстрагируюсь от предмета, то философия поведения – это та, которая дает нам правила использования свободы во благо, и это же является объектом практической философии, если не обращать внимания на предметы. Так же как в логике речь идет об использовании рассудка, невзирая на предметы, так и в практической философии говорится об использовании свободного выбора, не принимая во внимание предметы, независимо от всяких предметов. Логика дает нам правила, имея в виду использование рассудка, а практическая философия – имея в виду использование воли; это две силы, из которых все и возникает в нашей душе. Что касается высших сил способностей познания и желания, то первой является высшая способность познания, или разум (Verstand), а второй – высшая способность желания, или свободный выбор. Мы имеем, следовательно, два свода правил для обеих сил, а именно логику – для рассудка и практическую философию – для воли. Низшими силами невозможно управлять, потому что они слепы. Мы принимаем здесь в расчет существо, которое имеет свободу выбора и которое может быть не только человеком, а любым разумным существом.

Так мы узнаем правило использования свободы, а это есть практическая философия //в общем//. Она, таким образом, имеет объективные правила свободного поведения. Каждое объективное правило говорит, что́ следует делать, если даже это никогда и не будет сделано. Субъективное же правило говорит о том, что действительно происходит. Ведь и у порочных людей есть правила, по которым они действуют. Антропология занимается субъективными практическими правилами, она рассматривает действительное поведение человека; одна только моральная философия старается подвести его добропорядочное (gutes) поведение под правила, под то, что до́лжно совершать. «Нечто должно» означает: возможный поступок может быть добрым, он содержит правила доброго испол-

Т. 4(2). С. 464). Поскольку в переводе более ранних работ предпочитают значение «выбор», то и здесь в подавляющем числе случаев это слово переводится не как «произвол», а как «выбор». (Прим. перев.)

зования воли, как логика содержит правила правильного использования рассудка.

Наука о правилах, как должен вести себя человек, есть практическая философия, а наука о правилах фактического поведения есть антропология. Обе эти науки очень взаимосвязаны, и мораль невозможна без антропологии, так как прежде всего субъекту нужно знать, в состоянии ли он выполнить то, что от него требуют, то, что он должен делать. Конечно, практическая философия может обойтись и без антропологии, или знания субъекта, тогда она будет сугубо спекулятивной, лишь идеей, так что человека все-таки надо изучить, хотя бы и задним числом. Всегда проповедуют, что́ следует делать, и никто не думает о том, возможно ли это совершить; из-за этого и увещевания, которые являются простым повторением правил, уже известных каждому, некоторым кажутся очень скучными, такими, в которых ничего не сказано, кроме того, что уже известно; и церковные проповеди с подобными увещеваниями очень пусты, если оратор не заботится об их мудрости; здесь следует предпочесть прежде всего Шпальдинга. Следовательно, человек должен знать, может ли он сделать то, что от него требуют.

Рассмотрение правила становится ненужным, если нельзя подготовить человека к тому, чтобы следовать такому правилу, поэтому обе эти науки взаимосвязаны. Это так же, как теоретическая физика связана с экспериментами, ведь и с человеком производят эксперимент, например проверяют слугу на верность. Таким образом, когда экзаменуют проповедника, нужно обращать внимание на его характер и сердце так же, как и на знание им догматов.

Вследствие этого практическая философия является практической не по форме, а по объекту. Это – учение об использовании. Так же как логика является наукой о разуме не по форме, а потому, что объектом является разум, так и объект морали должен быть практическим, т. е. быть //практикой//. Она есть, таким образом, наука об объективном законе свободного выбора, философия объективной необходимости свободных поступков или долженствования, т. е. всех возможных добрых поступков, так же как антропология есть наука о субъективном законе свободного выбора. Практическая философия имеет в виду не какие-то особые предметы //практики//, а свободное поведение, взятое в отвлечении от всяких предметов практики вообще, как и логика. Практические правила, которые говорят о том, что до́лжно делать, являются трояки́ми: правило умения, правило благоразумия и правило нравственности. Каждое объективно практическое правило выражено в императиве, а субъективное правило – не выражено; например, старики обычно говорят: хотя это и так, но этого не должно быть. Например, в старости не следует больше экономить, чем в юности, потому что в старости человеку уже не нужно так много, раз ему осталось не так долго жить, как в юности.

Таким образом, имеется тройной императив: императив умения, благоразумия и нравственности. Каждый императив выражает долженствование, а значит, объективную необходимость, и именно необходимость свободного и благого произволения (Willkür), так как это относится к императиву и объективно необходимо. Все императивы содержат объективное принуждение, хотя и при условии благого свободного произволения. Императивы умения проблематичны, импе-

ративы благоразумия прагматичны и императивы нравственности моральны.

Проблематичные императивы говорят, что правилом указывается необходимость воли при любой цели. Средство выражается ассерторически, но цели являются проблематичными. Например, практическая геометрия содержит такой императив, что если нужно построить треугольник, или квадрат, или шестиугольник, то следует действовать по таким-то правилам, – значит, указанное средство годится независимо от цели. Таким образом, все практические науки вообще, такие, как геометрия, механика, содержат императивы умения. Они очень полезны и должны превосходить по значению все другие императивы, так как человек должен быть в состоянии выполнить любые цели и иметь средство выполнения этих целей, прежде чем он сможет выполнить заданные цели. Императивы умения повелевают лишь гипотетически, так как необходимость использования средства каждый раз условна и обусловлена именно целью.

Практическая философия не содержит правил умения, а только правила благоразумия и нравственности. Она является, таким образом, прагматической и моральной философией. Прагматической – поскольку речь идет о правилах благоразумия, и моральной – поскольку речь идет о правилах нравственности.

Благоразумие есть готовность к использованию средств для достижения всеобщей цели людей, которая заключается в счастье. Таким образом, здесь уже определена цель, которой нет в умении. К правилу благоразумия предъявляется двоякое требование: определить саму цель и затем применение средств для [достижения] данной цели. Для этого еще требуется, таким образом, сверх того правило суждения о том, что относится к счастью, и правило использования средств для [достижения] этого счастья. Благоразумие, следовательно, есть готовность определить цель и средство для [достижения] этой цели. Определение счастья является первым в благоразумии. Ведь многие спорят еще, состоит ли счастье в воздержании или в приобретении. Тот, кто не имеет никаких средств, но и не нуждается ни в чем из того, что можно получить с помощью этих средств, кажется более счастливым, чем тот, кто имеет много средств, но во многом и нуждается. Итак, определение счастья как цели и того, в чем оно состоит, – это первое, а средство – второе в благоразумии. Императивы благоразумия повелевают не с проблематичным условием, а с ассерторическим, всеобщим необходимым условием, которое есть у всех людей. Я не говорю: раз ты хочешь быть счастливым, то должен делать то-то и то-то; но: так как каждый хочет быть счастливым, как он это себе заранее представляет, то он должен соблюдать то-то. Это является, таким образом, необходимым субъективным условием; я не говорю: ты должен быть счастливым – тогда это было бы объективным необходимым условием, – а я говорю: поскольку ты хочешь быть счастливым, ты должен делать то-то и то-то.

Мы можем, однако, представить себе еще один императив, в котором цель согласована с условием и который повелевает не субъективно, а объективно, – это нравственный императив; например, «ты не должен лгать» – это не проблематичный императив, так как иначе он должен был бы означать: «если это тебе при-

носит вред, то ты не должен лгать»; но он требует категорически и прямо: «ты не должен лгать». Таким образом, это императив или безусловный, или с одним объективным необходимым условием. Цель при моральном императиве в сущности неопределенна, поступок определяется не целью, а восходит к свободному выбору, цель же может быть какой угодно. Моральный императив повелевает, таким образом, абсолютно, невзирая на цель. Наш свободный образ жизни имеет внутреннюю благость [Bonität], цель же может быть какой угодно. Моральная благость дает, таким образом, человеку непосредственную внутреннюю абсолютную ценность нравственности; например, тот, кто держит свое слово, всегда обладает непосредственной внутренней ценностью свободного выбора, цель же может быть какой угодно. Прагматическая же добротность [Bonität] не дает человеку никакой внутренней ценности.

МОРАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ ДРЕВНИХ

В основе всех моральных систем древних лежит вопрос о //высшем благе// и [о том], в чем оно состоит. В ответе на этот вопрос и различаются между собой системы древних. //Высшее благо// я называю идеалом, и это самое главное из того, что только можно мыслить в данном предмете, в соответствии с чем все определяется и соразмеряется. Нужно сначала представить во всех отношениях один образец, по которому можно было бы судить обо всем. //Высшее благо// едва ли возможно и является лишь идеалом, т. е. примером, идеей, прообразом всех наших понятий о благе.

В чем состоит высшее благо? Совершеннейший мир является высшим сотворенным благом. Но к совершеннейшему миру относится счастье разумных творений и достойность этих творений такого счастья.

Древние прекрасно понимали, что одно лишь счастье не может быть единственным высшим благом, так как если бы счастье доставалось всем людям без различия – праведнику и неправеднику, – то могло бы быть счастье, но без того, что делает достойным его, а следовательно, без высшего блага.

Значит, мы должны исследовать одновременно и счастье человека, и то, что делает достойным его; когда и то, и другое даны вместе, тогда это и будет высшим благом. Человек лишь постольку может надеяться быть счастливым, поскольку он этого достоин, так как это есть условие счастья, которое предъявляет разум.

Далее мы видим, что счастье покоится на благости свободной воли, на готовности пользоваться тем, что дарует, щедро предоставляет природа. Кто богат и имеет всякие ценности, с того спрашивают, что у него за внутренние устремления, в соответствии с которыми он их использует? Итак, свойство и совершенство свободного выбора, основа которого в том, чтобы быть достойным счастья, есть моральное совершенство. Физическое благо, или благополучие, к которым принадлежит здоровье, состоятельность, не составляет высшего блага; к этому еще должны присоединяться моральное благо, хорошее поведение, достойность быть счастливым, и это составляет высшее благо. Представьте себе, что мир был бы населен такими разумными существами, которые бы все хорошо себя

вели и были бы достойны, таким образом, счастья, и они находились бы в бедственных обстоятельствах или были бы окружены скорбью и нуждой, тогда они не имели бы никакого счастья, следовательно, не было бы высшего блага; и наоборот, если бы все существа были бы окружены счастьем, но не было бы никакого хорошего поведения, никакой достойности, то и тогда не было бы никакого высшего блага.

Идеал высшего блага у древних был трояким:

1. Кинический идеал, т. е. [идеал] школы Диогена.
2. Эпикурейский идеал.
3. Стоический идеал, т. е. [идеал] школы Зенона.

Эти школы разделяются по понятиям.

Кинический идеал есть идеал безгрешности или, лучше сказать, простоты. Диоген говорил: высшее благо состоит в простоте, в достаточности [самого] чувства счастья.

Эпикурейский идеал был идеалом благоразумия. Эпикур говорил: высшее благо состоит в счастье и добродетельное поведение (wohleverhalten) должно быть только средством к счастью.

Стоический идеал был идеалом мудрости; он противоположен предыдущему. Зенон говорил: высшее благо состоит в одной только нравственности, в достоинстве, следовательно, в добродетельном поведении, и это счастье должно быть следствием нравственности. Тот, кто добродетельно себя вел, уже тем самым должен быть счастлив.

Кинническая школа утверждала: высшее благо есть дело природы, а не искусства. У Диогена средства к [достижению] счастья были негативными. Он говорил: человек по природе может довольствоваться малым; поскольку от природы человек не имеет никаких потребностей, то он не ощущает и недостатка средств и наслаждается при этом недостатке своим счастьем. Сам Диоген, [не имея ничего], имел многое. Ведь запас средств и даров природы увеличивает наши потребности. Чем больше мы имеем средств, тем больше рождается потребностей, и склонности человека растут всегда в соответствии с бóльшим удовлетворением; душа, таким образом, всегда неспокойна. Руссо, этот утонченный Диоген, также утверждает, что наша воля от природы была благой, но мы становились все более развращенными; природа нас всем снабдила, но мы все увеличиваем свои потребности; он считал также, что воспитание детей должно быть негативным [,ограничиваться указанием того, чего не следует делать]. В противоположность этому Юм утверждал, что высшее благо есть дело искусства, а не природы. Диоген говорит: вы можете быть счастливыми без изобилия, вы можете быть нравственными без добродетели. Его философия была кратчайшим путем к счастью. Благодаря скромности живут счастливо, обходясь безо всего. Его философия была также кратчайшей дорогой к нравственности, так как если человек не имеет никаких потребностей, то он не имеет и жадности, и тогда наши поступки всегда согласуются с моральностью, и такому человеку уже ничего не стоит быть честным; следовательно, добродетель была бы только идеей. Таким образом, простота также является кратчайшим путем и к нравственности.

Эпикурейская школа утверждает, что высшее благо должно быть делом искусства, а не природы, как говорила кинническая школа. Следовательно, различие этих школ доходило до их проти-

воположности друг другу. Эпикур говорил: если мы от природы и не имеем никаких пороков, то мы имеем все-таки расположение к ним; таким образом, невинность и простота не защищают; к этому следует присоединить искусство, и в этом с Эпикуром согласен Зенон, который это [невинность и простоту] тоже рассматривал как предмет искусства, так как, например, если деревенская девушка свободна от всех обычных пороков, то это потому, что она не имела случая для распутства. И если крестьянин обходится плохой пищей и при этом еще доволен, то это происходит не из-за того, что он понимает, насколько неважна пища, а потому, что он не имеет лучшего; предоставился бы ему случай жить лучше, он и захотел бы этого. Таким образом, простота лишь негативна. Эпикур и Зенон, следовательно, признают искусство, но оно у них было различным.

Двумя составляющими высшего блага являются физическое благо и моральное благо, благополучие и хорошее поведение. Поскольку всякая философия стремится к тому, чтобы порождать единство в познании и редуцировать [его] к наименьшему числу //принципов//, то пробуют, нельзя ли свести эти два //принципа// к одному. Однако называют каждый предмет по цели, а не по средству. Так, по идее Эпикура, счастье было целью, а достойность – только средством, следовательно, нравственность была следствием счастья. Зенон тоже пытался объединить оба //принципа//, и, по его идее, нравственность была целью, достойность и добродетель были сами по себе высшим благом, а счастье – только следствием нравственности.

Идеал и пример Диогена – человек природы. Пример Эпикура – человек мира. Пример или //идея образца// Зенона – мудрец, который ощущает счастье в самом себе, который владеет всем, он заключает в самом себе источник радости и честности, он – царь, поскольку владеет самим собой, он не может быть принужден, поскольку принуждает себя сам. Такого мудреца они предпочитают богам, так как от их богов немногое требуется, ведь божество не должно было преодолевать никаких соблазнов и никаких препятствий, а такой мудрец достигает совершенства собственными усилиями в преодолении препятствий.

Мы можем рассмотреть еще один, мистический идеал, где высшее благо состоит в том, чтобы человек видел себя в единстве [с] высшим существом. Это платоновский идеал, который является фантастическим.

Христианский идеал есть идеал святости, и образцом здесь является Христос. И Христос есть чистый идеал, первообраз нравственного совершенства, который с божьей помощью является святым. Но его нельзя смешивать с людьми, которые называют себя христианами, так как они только пытаются подойти к этому идеалу, к этому образцу.

Эпикур и Зенон ошибались в следующем. Эпикур не признавал никакой ценности за добродетелью, считая ее [лишь] побудительной силой. Побудительной силой было счастье, а ценностью – достойность. Зенон возвышал внутреннюю ценность добродетели и полагал ее высшим благом и лишил добродетель [значения] побудительной силы. У Эпикура, таким образом, высшим благом было счастье, или, как он это называл, наслаждение, т. е. внутренняя удовлетворенность и радостное сердце. Человек должен быть

застрахован от упреков как со стороны самого себя, так и со стороны других. Это вовсе не философия наслаждения, как ее неправильно понимали. Существует его письмо, в котором он приглашает к себе кого-то, но при этом ничего другого не обещает ему, кроме сердечной радости и ячменной каши, т. е. плохой эпикурейской еды. Таково, таким образом, было наслаждение мудреца. Он признавал, следовательно, ценность добродетели, рассматривая нравственность как средство [достижения] счастья.

Зенон, наоборот, сводил счастье к ценности и не признавал добродетель побудительной силой. Побудительными силами являются все основы нашей воли, которые проистекают из чувств. Сознание достойности счастья не успокаивает еще вожделения человека, и если человек не удовлетворяет свою страсть, то он не является счастливым, даже если чувствует, что достоин этого. Добродетель нравится более всего, только она не приносит удовлетворения, иначе все стали бы добродетельными. Страстное желание добродетельного видеть себя в счастье становится сильнее из-за его добродетельности. Чем более добродетелен и менее счастлив человек, тем прискорбнее, что он несчастлив, хотя он все равно и достоин [счастья], и потом – человек доволен своими делами, а не своим положением.

Эпикур обещает человеку удовлетворение самим собой в том случае, если он будет поступать так, чтобы его положение было счастливым. Зенон обещает человеку удовлетворение самим своим положением, если только он будет себя вести так, что будет доволен собой.

Человек может быть доволен или недоволен с прагматической или с моральной точки зрения: то и другое у человека очень часто смешано; он часто считает, что у него угрызения совести, хотя всего-навсего боится суда благоразумия. Если кто-то кого-то оскорбил в обществе, то он упрекает себя дома из-за этого, и упреки эти являются упреками суда благоразумия, так как он предвидит врага для себя. Ведь все упреки благоразумия [касаются] того, из-за чего возникает вред. Отсюда – если знают, что другой не заметил этого, то остаются довольны; следовательно, тут упрек благоразумия, а считают его упреком нравственности. Вот Эпикур и говорит: веди себя так, чтобы не ожидать никакого упрека ни от себя, ни от других, и тогда будешь счастлив.

Идеал святости, принятый в философии, есть совершеннейший идеал, так как он есть идеал величайшего чисто нравственного совершенства; но поскольку таковой не может быть достигнут людьми, то он основан на вере в божественное содействие.

Этот идеал включает не только величайшее нравственное совершенство – достойность иметь счастье, но и величайшую побудительную силу, и ею является само счастье, но не в этом мире. Таким образом, идеал Евангелия обладает величайшей чистотой нравов, а также величайшей побудительной силой – счастьем, или блаженством.

Древние не имели большего нравственного совершенства, чем то, которое могло проистекать из природы человека, а так как она была очень несовершенна, [то] и ее моральные законы были тоже несовершенны; их моральная система не была, таким образом, чистой, она приспосабливала добродетель к слабостям людей, следовательно, была недостаточной. В этом же идеале все – в полноте,

и это величайшая чистота и величайшее счастье. Принципы нравственности высказаны во всей их святости и означают следующее: ты должен быть святым. Но так как человек несовершенен, то этот идеал имеет вспомогательное //средство//, а именно божественное содействие.

ЭТИКА. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Хотя все поступки после окончательного решения необходимы, требуется еще побудительная сила, чтобы совершать эти поступки. Если побудительная сила заключена в принуждении, то необходимость поступка является юридической; но если побудительная сила заключена во внутренней благости поступков, то необходимость поступка является этической.

Следовательно, в этике речь идет о внутренней благости поступков. Юриспруденция говорит о том, что такое право, она не вникает в убеждения, а только в то, на что человек имеет право и к чему он может быть принужден. Этика же поднимается до убеждения; хотя она распространяется и на юридические законы, но она требует также и таких поступков, к которым принудить можно только так, чтобы человек совершал их по внутреннему благому убеждению, а не по принуждению; следовательно, правовые поступки также включаются в этику, но лишь постольку, поскольку их побудительная сила является этической. Это, таким образом, совершенно разные вещи – рассматривать необходимость поступка юридически или этически. Особенность этики как науки, следовательно, состоит не в том, что она не включает в себя никаких принудительных законов и поступков; она распространяется, конечно, и на принудительные действия, только их побудительной силой является не принуждение, а внутреннее качество. Этика, таким образом, есть философия убеждения, и вследствие этого она является практической философией, так как убеждения суть принципы наших действий; убеждения связывают наши поступки с побудительными силами. Трудно объяснить, что понимают под убеждениями; например, тот, кто платит свой долг, может быть вовсе не честным человеком; если он делает это из страха перед наказанием, то хотя он и является хорошим гражданином, его поступок //правилен юридически//, но не //этически//; если же он делает это из или ради внутренней благости, то его убеждение морально и имеет //этическую правильность//. Это нужно очень различать, например, в религии. Если люди рассматривают бога как верховного законодателя и правителя, который требует исполнения своих законов и не смотрит на побудительную силу, на основе которой происходит поступок, то тут между богом и мирским судьей до известной степени нет никакого различия, только бог лучше понимает показные поступки, и человек не может его так обманывать, как светского судью; если кто-то соблюдает законы [бога], то поступок хотя и хорош, но имеет лишь //юридическую правильность//, так как совершают его только из страха перед наказанием; но если кто воздерживается от дурного поступка не из страха перед наказанием, а из-за внутреннего отвращения, а также постольку, поскольку он знает, что бог, святой, требует от человека доброго убеждения, и воздерживается от поступка, даже если он и не был бы наказан, то его поступок этичен. Это [как

раз] то, к чему евангельский учитель особенно призывал, он требовал этических поступков, он говорил: следует делать все из любви к богу. Но любить бога означает выполнять его заповеди охотно и исходя из доброй воли (guter Gesinnung); об этом подробнее – ниже. Этика, таким образом, есть философия доброй воли, а не только доброго действия.

Этику называют учением о добродетели, так как добродетель состоит в //правильных действиях, основанных на внутренних принципах//. Кто выполняет принудительные законы, тот еще не добродетелен. Хотя добродетель требует и имеет предпосылкой внимание к человеческому праву и его пунктуальному соблюдению, но она восходит к побудительной силе, к убеждению, из которых возникает поступок, имеющий //юридическую правильность//. Добродетель, таким образом, заключается не в //юридической правильности// [поступков], а в убеждениях. Кто-то может быть добрым гражданином, имеющим в своих действиях //юридическую правильность//, но при этом он может не быть добродетельным человеком. Отсюда – из внешних поступков, которые имеют //юридическую правильность//, еще не следует делать заключение об убеждениях; например, если кто-то держит свое слово из страха перед наказанием, или из страха перед ущербом, или из-за своей пользы – поскольку ему тогда всякий доверяет на бирже и его слово тогда столь же хорошо, как и деньги, – то он хотя и держит слово – поступок сам по себе здесь хороший, – но это двойственно: хотя он и выполняет закон, но, действуя так, [поступает] не этично. Если я усмотрю моральную необходимость правового поступка, то я могу его совершить и в правовом, и в этическом смысле. В первом случае поступок сообразован с законом, но не с убеждением, и тогда говорят также о юридических законах, [а] моральность в них отсутствует. В случае моральности действуют исключительно этические законы, так как хотя юридические законы имеют моральную необходимость, но побудительным основанием их является принуждение, а не убеждение.

Однако добродетель не совсем точно выражает моральную благость. Добродетель означает силу самообладания и самопреодоления с учетом морального убеждения. Но здесь я рассматриваю первый источник убеждения. Он тут несколько неправильно воспринят и разъяснится лишь из последующего, так как этика имеет своим признаком исключительно убеждение. Чтобы выразить моральность, обращаются к словам «нравы» и «нравственность», однако «нравы» – это совокупность приличий. К добродетели же относится известная степень нравственной благости, известное самопринуждение и господство над самим собой. Народы могут иметь нравы, а не добродетель, но нужно иметь в виду, что французы и другие могут иметь добродетель и никаких нравов. (Conduite* есть способ существования нравов.) Наука о нравах еще не учение о добродетели, а добродетель – еще не моральность. Но так как мы не имеем никакого другого слова для моральности, то мы принимаем нравственность за моральность, поскольку мы не можем принять добродетель вместо моральности.

Моральный закон требует поведения согласно духу и букве

* Поведение (франц.).

убеждения. Мы увидим, таким образом, в этике, как практикуется моральный закон согласно его духу, безотносительно к поступкам. Этика может формулировать законы нравственности, которые могут быть щадящими, приспособленными к слабостям человеческой природы; она может быть удобна человеку тем, что требует лишь столько, сколько люди могут выполнить. Однако этика может, с другой стороны, и быть строгой, требовать высшего совершенства. Моральный закон также должен быть строгим и должен выражать условие или правомерность. Человек может или не может выполнить требуемое, [но] закон не должен быть щадящим и приспосабливаться к человеческим слабостям, так как закон содержит норму нравственного совершенства. Норма же должна быть точной и строгой; например, геометрия дает правила, которые являются строгими, она не обращает внимания на то, может ли человек соблюдать их при исполнении или нет, так, например, острие циркуля может быть слишком толстым для математической точки. Так как этика излагает правила, которые призваны стать путеводной нитью в наших действиях, то они должны быть направлены не на возможности человека, а показывать, что является морально необходимым. Щадящая этика есть гибель для морального совершенства людей. Моральный закон должен быть чистым. Но существует теологический и моральный пуризм, который является причудой и состоит в том, что ломают голову над безразличными вещами и хитроумными способами стараются придать им форму морального; такого пуризма у этики нет. А чистота (Purität) в рассмотрении основных законов – это нечто другое. Моральный закон должен иметь чистоту. Евангелие обладает такой чистотой в своем моральном законе, которого не было ни у кого в древней философии, и даже во времена евангельского учителя только одни лощеные фарисеи строго придерживались //внешнего культа//, о котором Евангелие часто говорило, что он решительно ничего не значит, что от него совершенно ничего не должно зависеть, а [только] от моральной чистоты. Евангелие не допускает ни малейшего несовершенства, оно отличается предельной строгостью и чистотой и стоит за выполнение закона без всякого снисхождения. Такой закон – это святой закон, он и требует не слишком многого в том, что касается его практического осуществления, и каждый понимает, что он заключен в его разуме (verstand), и каждый может получить его доказательства из своего разума. Эта пунктуальность, тонкость и чистота морального закона, который называется //порядочностью//, обнаруживают себя в нас в любых случаях; например, кто-то может по невежеству обидеть кого-то в незнакомом обществе, и хотя ему нечего бояться, так как он уехал, но, [несмотря на это], он все равно упрекает себя, и никаким образом нельзя это предотвратить и самому переделать закон. //Вольнодумцем// является тот, кто рассматривает моральный закон таким образом, что думает, будто ему сойдут с рук его слабости, кто воображает себе законы щадящими. Этика должна быть точной и святой; эта святость подобает моральному закону не потому, что он нами обнаружен и тем самым к нему можно прийти и с помощью разума, а потому, что он первоначален, сообразно ему мы судим даже об откровении, так как святость есть то высшее, совершеннейшее нравственное благо, которое мы, однако, исключаем из нашего рассудка, из нас самих.

Автор* подразделяет этику на льстивую и ворчливую. Движущие основы нравственности должны приличествовать моральности и должны быть так связаны с побудительными силами моральности, как это подобает им, т. е. должны соответствовать их достоинству. Дело не в том, чтобы совершить поступки, а [в том], каким источником [руководствоваться] при их совершении. Этику приукрашивает тот, кто добродетельное поведение принимает за утонченное благополучие. Верно, [что] добродетель является и правилом благоразумия; да и чувствуют себя при этом хорошо – так, многие оказывают бедным благодеяния, потому что сами испытывают удовольствие, когда бедные радуются. Только побудительная основа не является моральной, когда хорошие поступки совершают из-за выгоды или удовольствия. Многие хвастаются, что сделали много добра, если даже его основание является неверным. Но хорошее дело не должно опираться на фальшивое основание. Добродетель – хорошее дело, только оно не должно поддерживаться фальшивой основой, например [уверенностью], что она [добродетель] уже в этой жизни влечет за собой много приятного, – это неверно, так как благонравное убеждение увеличивает боль этой жизни, ибо [человек] понимает, [что] он добродетелен, однако ему плохо живется; если бы он не был добродетелен, то еще скорее мог бы это вынести, потому что он это заслужил; но если он добродетелен и терпит голод, то добродетельность вовсе не утолит его голод. Этику, таким образом, не следует расхваливать с помощью лести; если она выступает в своей чистоте, то она сама вызывает к себе уважение и является предметом высшего одобрения и высшего желания, и заискивания уменьшают побудительную силу, вместо того чтобы увеличить ее. Моральность не должна быть надменной, она должна рекомендовать сама себя; все прочее, даже небесное воздаяние, – ничто против нее, так как я достоин всего счастья только благодаря ей. Нравственные побудительные причины должны обнаруживать себя совершенно по-особому, а все прочее, даже и благонравные побудительные силы, должны быть отделены [от них]. Причина слабого действия моральности заключается в том, что никогда не говорилось о ней в чистом виде. До //настоящего// времени всем моралистам и священнослужителям не удавалось рекомендовать нравственность в ее чистоте. Она больше выигрывает, когда ее рекомендуют с помощью ее собственной внутренней ценности, чем когда ее сопровождают чувственной привлекательностью и приманками. Заигрывающая этика испортила ее раньше, чем она должна была быть рекомендована, как это обстоит со всякими заигрываниями. Скромная красота захватывает бесконечно больше, чем все искусство заигрываний и приманок. Так и добродетель движет и захватывает скорее, если она преподносится в себе и для себя самой, без всяких приманок, наград или наказаний, в совершенно чистом виде. Всякие стимулы и чувственные побуждения не должны в моралистских учениях даже приводиться, но после того, как правила нравственности будут поняты в совершенно чистом виде, и после того, как их научатся глубоко уважать и ценить, можно будет такие побудительные силы пускать в ход, но не потому, что с их помощью должен совершаться

* ⟨И. Кант имеет в виду А. Г. Баумгартена и его работу «Философская этика», § 5–6.⟩

поступок – так как тогда он не был бы так морален, – а [потому, что] они [,побудительные силы,] должны служить только как вспомогательная //движущая сила//, ибо наша природа – принимая во внимание такие интеллектуальные понятия, которые существуют для рассудка, – обладает //инерцией// по отношению к этим побудительным силам. Но если эти чувственные побудительные силы оказали свое действие, то опять должны занять место настоящие, собственно моральные мотивы. Таким образом, они [чувственные мотивы] служат только для устранения бóльших чувственных препятствий, с тем чтобы опять мог господствовать рассудок. Но смешивать все друг с другом – это большая испорченность, [а] кроме того, и очень ошибочно. Чистое моральное понятие [добродетель] оказывает сильное воздействие на того, кто им владеет и является незаурядным; оно возбуждает его больше, чем все чувственные побуждения. Здесь скрыто важное дополнительное средство для обоснования того, что людям необходимо следовать нравственности, и это средство надо использовать в воспитании, с его помощью люди станут способны к чистому суждению и чистому вкусу по отношению к нравственности. Как кому-то может не нравиться хорошее вино, если оно смешано со многими другими напитками, убивающими его вкус, точно так же и в морали, если мы хотим видеть ее в чистоте, нужно устранить все препятствия. Заигрывающей этике противостоит ворчливая; эту этику называют также мизантропной. Эта мизантропная этика противопоставляет нравственность всем удовольствиям, а заигрывающая – объединяет их. Ворчливая этика противопоставляет все удовольствия жизни, все приятное в чувствах – нравственности. Если и кажется, что ворчливая этика совершает бóльшую ошибку, чем заигрывающая, то не в том, что она может – поскольку касается гордости человека – рождать возвышенные поступки. Она требует от человека жертвовать всеми удовольствиями жизни ради единственного возвышенного поступка. Льстивая этика объединяет все удовольствия жизни с нравственностью, а ворчливая противопоставляет их нравственности, что хотя и является ошибкой – то, что приятное противопоставляется нравственности, – однако только так и даже именно из-за этого нравственность отличают от удовольствий жизни, и это – большая заслуга. Если, таким образом, ошибка в этике должна быть допущена, то лучше допустить ошибку ворчливой этики. Верно, что из-за ворчливой этики приносились в жертву многие удовольствия и прелести, но ведь эти удовольствия при утонченном вкусе могут быть совершенно неподходящими и отпадать сами собой. Такая мизантропная этика имеет, однако, нечто достойное высокого уважения, она смотрит за строгостью и точностью нравственности; неважно, что она ошибается, противопоставляя ее удовольствиям. Чтобы корригировать ворчливую этику, нужно отметить: нравственность и счастье суть два элемента высшего блага различного рода и, следовательно, должны быть различаемы. Но они находятся в необходимом отношении друг к другу. Нравственность необходимо связана со счастьем, так как моральный закон имеет в себе естественные предпосылки; если я веду себя так, что достоин счастья, то я могу надеяться на наслаждение им, и это есть побудительная сила нравственности. Счастье также необходимо связано с нравственностью, так как я никому не обещаю достичь счастья без нравственности. Счастье не является ни основой, ни принципом моральности, но

оно – необходимый //венец//. В этом отношении льстивая этика имеет то преимущество, что она тесно связывает счастье с нравственностью, однако оно является лишь естественным следствием нравственности. Но ворчливая этика имеет в этом отношении ту гордость, что она отрекается от всякого счастья. Только //отказ// от всякого счастья отличает нравственность от счастья, но, рассмотренный со стороны, он [отказ] неестествен, потому что трансцендентен.

Автор* говорит здесь также об Ethica deceptrix, или ложной этике. Она состоит в том, что реализует идеал. Ложно все, что содержит видимость, которая противостоит истине; но этика обмана должна быть создана так, чтобы обманчивое в себе было моральным, хотя и обманчивым, совершенно несоразмерным с человеческой природой [и таким], которое хотя и было бы совершенным, но которого мы не могли бы достичь; например, сознание своего *Я* как принципа блага всех людей рождает большую радость, которая, однако, никем не может быть достигнута. Высшая степень нравственного совершенства не появляется в людях естественным образом. Высшее совершенство мы помещаем в высшее существо, общность с высшим существом была бы, таким образом, высшим нравственным совершенством; если бы мы были с таким существом непосредственно связаны, то это было бы самое высшее нравственное совершенство, которого вообще мы могли бы достичь. Однако это идеал, который не может быть достигнут. Платон осуществил этот идеал. Эта этика может быть названа фантастичной и мечтательной.

* ⟨И. Кант имеет здесь в виду «Философскую этику» А. Г. Баумгартена, § 7.⟩

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.
2. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.

3. *Абеляр П.* История моих бедствий (и другие произведения). М., 1959.
4. *Августин.* Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1901–1915. Ч. 1–8.
5. [*Августин.*] Исповедь блаженного Августина. М.; 1914.
6. Антология кинизма. М., 1984.
7. Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969–1972.
8. *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976–1983.
9. *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968.
10. *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства // *Он же.* Избр. соч. СПб., 1867. Т. 1.
11. Библия. М., 1968.
11[а]. *Боэций.* Об утешении философией // Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984.
12. *Бруно Д.* Изгнание Торжествующего Зверя. СПб., 1914.
13. *Бруно Д.* Диалоги. М., 1949.
14. *Бруно Д.* О героическом энтузиазме. М., 1953.
15. *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1972. Т. 2.
16. *Вольтер.* Философские повести и рассказы, мемуары и диалоги: В 2 т. М.; Л., 1931.
17. *Вольтер.* Письма. М.; Л., 1956.
18. *Гассенди П.* Соч.: В 2 т. М., 1966.
19. *Гегель.* Соч.: В 14 т. М.; Л., 1929–1958.
20. *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет: В 2 т. М., 1970–1971.
21. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1976–1977.
22. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3.
23. *Гегель Г. В. Ф.* Политические произведения. М., 1978.
24. *Гельвеций К. А.* Соч.: В 2 т. М., 1976–1977.
25. *Геродот.* История. Л., 1972.
26. *Гесиод.* Работы и дни. М., 1927.
27. *Гоббс Т.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1964.
28. *Гольбах П. А.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1963.
29. *Гомер.* Илиада. М., 1978.
30. *Гомер.* Одиссея. М., 1984.
31. *Декарт Р.* Соч. Казань, 1914. Т. 1.
32. *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1960.
33. *Дидро Д.* Собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1935–1947.
34. *Дидро Д.* Эпикуреизм // Под знаменем марксизма, 1923, № 4, 5.
35. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

36. *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1963 – 1966.
37. *Кондорсэ Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
38. *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения. М.; Л., 1935.
39. *Лабрюйер Ж.* Характеры. М.; Л., 1964.
40. *Ламетри Ж. О.* Соч. М., 1983.
41. *Ларошфуко Ф.* Максимы и моральные размышления. М.; Л., 1959.
42. *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982 – 1983. Т. 1, 2.
43. *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1, 2.
44. *Лукреций.* О природе вещей: В 2 ч. М., 1947 (в приложении тексты Эпикура).
45. *Маковельский А.* Досократики. Казань, 1914 – 1919. Ч. 1 – 3.
46. *Маковельский А.* Софисты. Баку, 1940 – 1941. Вып. 1 – 2.
47. *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.
48. *Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974.
49. *Марин.* Прокл, или О счастье // *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
50. *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. Л., 1985.
51. Материалисты Древней Греции: собр. текстов Демокрита, Гераклита, Эпикура. М., 1955.
52. *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900.
53. *Монтень М.* Опыты: В 3 кн. М., 1979. Кн. 1 – 2.
54. *Ориген.* Творения Оригена, учителя александрийского. Казань, 1899.
55. *Петрарка Ф.* Избранная лирика. М., 1955.
56. *Петрарка Ф.* Избранное. М., 1974.
57. *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
58. *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1968 – 1972.
59. *Порфирий.* Жизнь Пифагора // *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
60. *Порфирий.* Жизнь Плотина // *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
61. *Прокл.* Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
62. *Руссо Ж.-Ж.* Избр. соч.: В 3 т. М., 1961.
63. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969.
64. *Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. М., 1975 – 1976.
65. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М., 1977.
66. *Смит А.* Теория нравственных чувств. СПб., 1895.
67. *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1957.
68. [*Тертуллиан.*] Творения К. С. Ф. Тертуллиана. Киев, 1910 – 1912. Ч. I – II.
69. *Фейербах Л.* Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955.
70. *Фихте И. Г.* Назначение человека. СПб., 1906.
71. *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916. Т. 1.
72. *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935.
73. *Цицерон.* Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966.
74. *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974.
75. *Чернышевский Н. Г.* Избр. филос. соч.: В 3 т. М.; Л., 1950 – 1951.

76. *Шефтсбери.* Эстетические опыты. М., 1975.
77. *Шиллер И. Х. Ф.* Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1937.
78. *Экхарт Мейстер.* Проповеди и рассуждения. М., 1912.
79. *Эпиктет.* Афоризмы. СПб., 1891.
80. [*Эпиктет.*] Беседы Эпиктета // Вестн. древней истории. 1975. № 2, 3, 4; 1976. № 1, 2.
81. *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1965–1966.
82. *Aristoteles.* Ethica Eudemae. Aristoteles opera. Berlin, 1960.
83. *Bovillius C.* Liber de Sapiente. Leipzig, 1927.
84. *Feuerbach L.* Gesammelte Werke. Berlin, 1967–1976. Bd 1–12.
85. *Eckhart Meister.* Die deutschen und lateinischen Werke: 6 Bde. Stuttgart, 1936–1948.
86. *Fichte J. G.* Werke: 6 Bde. Leipzig, 1908–1911.
87. *Fichte J. G.* Briefe. Leipzig, 1961.
88. *Hegel.* Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. 1801.
89. Hegels theologische Jugendschriften. 1907.
90. *Hegel.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: 3 Bde. Leipzig, 1971.
91. *Hegel.* Jenaer Schriften. Berlin, 1972.
92. *Kant I.* Gesammelte Schriften. Berlin, 1910–1955. Bd 1–23.
93. *Kant I.* Aus den Vorlesungen der Jahre 1762–1764. Herder-Nachschrift. Köln, 1964.
94. *Nestle W.* Die Nachsokratiker. Jena, 1922.
95. *Nicolai F.* Das Leben und Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker. Berlin, 1776.
96. *Аксельрод (Ортодокс) Л. И.* Предисловие // *Пикель Р. В.* Великий материалист древности (Демокрит). М., 1924.
97. *Александров Г. А.* Аристотель. М., 1940.
98. *Анисимов С. Ф.* Этика как философская наука. М., 1972.
99. *Арним Г.* История античной философии. СПб., 1910.
100. *Архангельский Л. М.* Курс лекций по марксистско-ленинской этике. М., 1974.
101. *Асмус В. Ф.* Демокрит. М., 1960.
102. *Асмус В. Ф.* Платон. М., 1969.
103. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976.
104. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1978.
105. *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918.
106. *Богашевский Д. И.* Греческие софисты // Тр. Киевской духовной академии. Киев, 1897. Кн. 8.
107. *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.
108. *Богомолов А. С.* Диалектический логос. М., 1982.
109. *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975.
110. *Боричковский И.* Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. М.; Л., 1925.
111. *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм: этические учения XIV–XV вв. М., 1977.
112. *Брагина Л. М.* Социально-этические взгляды итальянских гуманистов. М., 1983.
113. *Бронзов А. А.* Аристотель и Фома Аквинский в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884.

114. *Бур М., Иррлиц Г.* Притязание разума: Из истории немецкой классической философии и литературы. М., 1978.
115. *Быховский Б. Э.* Эрозия «вековечной» философии. М., 1973.
116. *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904.
117. *Виндельбанд В.* О свободе воли. М., 1905.
118. *Виндельбанд В.* Платон. СПб., 1909.
119. *Виндельбанд В.* История древней философии. М., 1911.
120. *Виппер Р. Ю.* Рим и раннее христианство. М., 1954.
121. Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950.
122. *Вундт В.* Этика: Исследование фактов и законов нравственной жизни. СПб., 1887.
123. *Вундт В.* Введение в философию. СПб., 1903.
124. *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.
125. *Герье В.* Блаженный Августин. М., 1910.
126. *Гомперц Г.* Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы. СПб., 1912.
127. *Гомперц Т.* Греческие мыслители: В 2 т. СПб., 1911–1913.
128. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
129. *Гусейнов А. А.* Золотое правило нравственности. М., 1982.
130. *Гусейнов А. А.* Этика Аристотеля. М., 1984.
131. *Гусейнов А. А.* Введение в этику. М., 1985.
132. *Гюйо М.* Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями // *Он же.* Собр. соч.: В 5 т. СПб., 1899. Т. 2.
133. *Джафарли Т. М.* Из истории домарксистской этики. Тбилиси, 1970.
134. *Джохадзе Д. В.* Основные этапы развития античной философии. М., 1971.
135. *Длугач Т. Б.* Дидро. М., 1986.
136. *Дробницкий О. Г.* Мир оживших предметов. М., 1967.
137. *Дробницкий О. Г., Кузьмина Т. А.* Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967.
138. *Дробницкий О. Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974.
139. Духовное производство / Отв. ред. В. И. Толстых. М., 1981.
140. *Дынник М. А.* Очерк истории философии классической Греции. М., 1936.
141. *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963.
142. *Иванов В. Г.* История этики древнего мира. Л., 1980.
143. *Иванов В. Г.* История этики средних веков. Л., 1984.
144. *Иодль Ф.* История этики в новой философии: В 2 т. М., 1896–1898.
145. *Иррлитц Г.* Этика Джордано Бруно. М., 1985.
146. История философии: В 3 т. М., 1941–1943.
147. История философии: В 5 т. М., 1957–1961.
148. История философии в марксистском освещении. М., 1924. Ч. 1.
149. Кант и кантианцы / Под ред. А. С. Богомолова. М., 1978.
150. *Каутский К.* Предшественники новейшего социализма: В 2 т. М., 1920.
151. *Кессиди Ф. Х.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.
152. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972.
153. *Кессиди Ф. Х.* Фрагмент Анаксимандра (В I) // Вестн. МГУ. Сер. Философия. 1975. № 1.

154. *Кессиди Ф. Х.* Сократ. М., 1976.
155. *Кечекьян С. Ф.* Этическое миросозерцание Спинозы. М., 1914.
156. *Кечекьян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947.
157. *Коников И. А.* Философско-этические воззрения Спинозы // Проблемы этики. М., 1964.
158. *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1972.
159. *Кузнецов В. Н.* Вольтер и философия французского Просвещения. М., 1965.
160. *Лафарг П.* Экономический детерминизм К. Маркса. М.; Л., 1931.
161. *Лебедев А. В.* То АПЕІРОN не Анаксимандр, а Платон и Аристотель // Вестн. древней истории. 1978. № 1, 2.
162. *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.
163. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
164. *Лосев А. Ф.* Гомер. М., 1960.
165. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: ранняя классика. М., 1963.
166. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
167. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
168. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978.
169. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: ранний эллинизм. М., 1979.
170. *Лурье С. Я.* Антифонт. М., 1925.
171. *Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947.
172. *Лурье С. Я.* Демокрит. М., 1970.
173. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
174. *Маковельский А. О.* Этические и политические воззрения Демокрита // Тр. Азербайджанского ун-та им. Кирова. 1941. Т. 3. Вып. 11.
175. *Мандес М. И.* Огонь и душа в учении Гераклита. Одесса, 1912.
176. Марксистская этика. 2-е изд. М., 1980.
177. *Маяк И. Л.* Рим первых царей. М., 1983.
178. *Михайлова Э., Чанышев А.* Ионийская философия. М., 1966.
179. *Момджян Х. Н.* Философия Гельвеция. М., 1955.
180. *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984.
181. *Нарский И. С.* Философия Джона Локка. М., 1960.
182. *Нарский И. С.* Философия Давида Юма. М., 1967.
183. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
184. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. М., 1974.
185. *Нерсесянц В. С.* Сократ. М., 1977.
186. *Нерсесянц В. С.* Политические учения Древней Греции. М., 1979.
187. *Нешев К.* Этика счастья. М., 1982.

188. *Новгородцев П. И.* Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1919.
189. *Овсянников М. Ф.* История эстетической мысли. М., 1978.
190. *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1984.
191. Очерк истории этики. М., 1969.
192. Очерки истории русской этической мысли / Под ред. М. Н. Пеуновой и др. М., 1976.
193. Очерки этической мысли в России конца XIX – начала XX века / Отв. ред. О. П. Целикова, Р. В. Петропавловский. М., 1985.
194. *Писарев Д. И.* Идеализм Платона // *Он же.* Избранные философские и общественно-политические статьи. Л., 1949.
195. Проблемы истории этики / Отв. ред. В. Жямайтис. Вильнюс, 1985.
196. *Радлов Э.* Об этических отрывках Демокрита // Вопросы философии и психологии. М., 1892. Кн. 12.
197. *Радциг С. И.* История древнегреческой литературы. М., 1982.
198. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
199. *Сахарный Н.* Гомеровский эпос. М., 1976.
200. *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви. Киев, 1868.
201. *Сережников В.* Сократ. М.; Л., 1937.
202. *Скрипник А. П.* Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978.
203. *Снегирев Л. Ф.* Жизнь и смерть Сократа. М., 1903.
204. *Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964.
205. *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.
206. *Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVIII веков. М., 1984.
207. *Соловьев В.* Жизненная драма Платона // *Он же.* Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1913. Т. IX.
208. *Танхилевич О.* Эпикур и эпикурейцы. М., 1926.
209. *Татаркевич В.* О счастье и совершенстве человека. М., 1981.
210. *Титаренко А. И.* Структуры нравственного сознания: Опыт этико-философского исследования. М., 1974.
211. *Томсон Дж.* Первые философы. М., 1959.
212. *Трахтенберг О. В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957.
213. *Тренчени-Вальдапфель И.* Гомер и Гесиод. М., 1956.
214. *Трубецкой Е.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. М., 1892. Ч. 1.
215. *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 1910.
216. *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. М., 1912.
217. *Утченко С. Л.* Политические учения Древнего Рима. М., 1977.
218. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
219. Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1960–1970.
220. Философия эпохи ранних буржуазных революций / Под ред. Т. И. Ойзермана и др. М., 1983.
221. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913.
222. *Чанышев А. Н.* Италийская философия. М., 1975.
223. *Чанышев А. Н.* Аристотель. М., 1981.

224. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981.
225. *Чернышев Б.* Софисты. М., 1929.
226. *Шакир-Заде А. С.* Эпикур. М., 1963.
227. *Шварцман К. А.* Теоретические проблемы этики. М., 1969.
228. *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973.
229. *Шишкин А. Ф.* Из истории этических учений. М., 1959.
230. *Шишкин А. Ф.* Человеческая природа и мораль. М., 1979.
231. *Шкоринов В. П.* Этический иррационализм в России. Ростов н/Д, 1973.
232. *Штекль А.* История средневековой философии. М., 1912.
233. *Эйкен Г.* История и система средневекового мировоззрения. СПб., 1907.
234. *Ярхо В. Н.* Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. М., 1978.
235. *Ярхо В. Н.* Греческая литература архаического периода // История всемирной литературы: В 9 т. М., 1983. Т. 1.
236. *Buchenau A.* Vorrede zu R. Descartes Philosophie // *Descartes R.* Philosophische Werke. 4. Abt. Leipzig, 1911.
237. *Brunner E.* Der Mensch im Widerspruch. Zürich, 1941.
238. *Cassirer E.* Das Problem J.-J. Russo // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd XLI.
239. *Cassirer E.* Der Platonismus in England. 1932.
240. *Dittrich O.* Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart: 4 Bde. Leipzig, 1923.
241. *Dirlmeier F.* Zur Chronologie der Grossen Ethik des Aristoteles. Heidelberg, 1970.
242. *Ferguson A.* Grundsätze der Moralphilosophie. 1772.
243. *Eucken R.* Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig, 1904.
244. *Gigon O.* Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern, 1941.
245. *Gigon O.* Die antike Philosophie als Masstab und Realität. Zürich; München, 1977.
246. *Hartmann N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1. Tl. Berlin; Leipzig, 1923.
247. *Heppe H.* Geschichte des Pietismus und der Mystik der reformierten Kirche. München, 1879.
248. *Hoffmann M.* Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen. Tübingen, 1914.
249. *Horkheimer M.* Egoismus und Freiheitsbewegung // Zeitschrift für Sosialforschung. 1936. N 2.
250. *Jaeger W.* Aristoteles. Berlin, 1923.
251. *Jaeger W.* Paideia: 2 Bde. Berlin, 1936–1944.
252. *Langerbeck H.* Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre. Berlin, 1935.
253. *Lassalle F.* Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos in: *Lassalle.* Gesammelte Reden und Schriften. Bde 7/8. Berlin, 1920.
254. *Maier H.* Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen, 1913.
255. *Meyer H.* Platon und die aristotelische Ethik. München, 1919.
256. *Mehring F.* Gesammelte Schriften. Berlin, 1977. Bd 13.
257. *Menisma K. O.* Spinoza und sein Kreis. Berlin, 1903.
258. *Natorp P.* Die Ethik des Demokritos. Marburg, 1893.

259. *Reiner H.* Die philosophische Ethik. Heidelberg, 1964.
260. *Ritter J.* Metaphysik und Politik. Frankfurt a/M, 1969.
261. *Röhrs H.* J.-J. Rousseau: Vision und Wirklichkeit. Heidelberg, 1966.
262. *Schmidt L.* Die Ethik der alten Griechen: 2 Bde. Berlin, 1882.
263. *Schwarz E.* Ethik der Griechen. Stuttgart, 1951.
264. *Seligman P.* The Apeiron of Anaximander. London, 1962.
265. *Snell B.* Die Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1955.
266. *Snell B.* Leben und Meinungen der sieben Weisen. 1943.
267. *Steinmetz F.-A.* Die Freundschaftslehre des Panatuis. Wiesbaden, 1967.
268. *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie: 5 Tl. Berlin, 1920 – 1928.
269. *Wagner D.* Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles. Heidelberg, 1970.
270. *Welskopf E.* Ch. Probleme der Musse im alten Hellas. Berlin, 1962.
271. *Wentscher M.* Geschichte der Ethik. Berlin, 1931.
272. *Wittig H. G.* Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel. 1970.
273. *Wollgast S.* Der deutsche Pantheismus. Berlin, 1972.
274. *Wundt M.* Geschichte der griechischen Ethik: 2 Bde. Leipzig, 1908 – 1911.
275. *Zeller E.* Die Philosophie der alten Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: 6 Bde. Berlin, 1920 – 1923.
276. *Ziegler Th.* Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn, 1881.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абеляр П. 246, 248–250
Августин Аврелий (Блаженный) 7, 211, 212, 224–238, 243, 245, 246, 250, 252, 253, 259, 260, 267, 270, 274, 495
Агриппа Неттесхеймский 313
Аксельрод (псевд. Ортодокс) Л. И. 61
Александр Македонский 91, 140
Альберт фон Больштедт (Альберт Великий) 250
Аммоний Саккас 217
Анаксагор 46, 71, 83, 139
Анаксимандр 16, 28–34, 39, 46, 48
Ансельм Кентерберийский 246–248, 250
Антисфен Афинский 89, 90, 172, 198
Антифонт 53, 54
Арий 214
Аристипп 86–89, 158, 198
Аристотель 7, 40, 42, 60, 94, 112–129, 131–149, 177, 180, 198, 244, 250–252, 255, 260, 288, 321, 494, 500, 504
Аркесилай 225
Асмус В. Ф. 61, 64
Афиней 158

Бейль П. 303, 313, 314, 322–327, 401
Бентам И. 362
Биант 27
Бовилль К. 280
Богомолов А. С. 12, 29, 54
Боэций Аниций Манлий Торкват Северин 238–243
Бруно Дж. 287–302, 374, 390, 397, 493
Бэкон Ф. 280, 307, 334, 375, 376

Ванини Л. 323
Василид 212
Виндельбанд В. 61, 84
Винкельман И. И. 412
Витт Я. де 347
Вольтер (наст. имя и фамилия Франсуа Мари Аруэ) 367, 394, 414, 416, 422, 488
Вольф Х. 343, 449

Гегель Г. В. Ф. 8, 20, 36, 45, 79, 123, 184, 316, 400, 432, 435, 448, 454, 464–480, 482, 484, 486, 487, 494, 495, 497, 498, 500, 501
Гегесий (Учитель смерти) 89
Гельвеций К. А. 281, 320, 362, 367, 388–396, 413, 426, 431–433, 450, 479, 487–489
Гемстергейс Ф. 465
Гераклит Эфесский 16, 33–39, 42, 46–48, 62, 113, 144, 167
Гердер И. Г. 291, 400, 446, 447, 465
Гесиод 4, 12, 16, 23–26, 34, 39, 203
Гёльдерлин Ф. 465, 466
Гёте И. В. 400, 412, 454, 465
Гигон О. 143
Гиппий Элидский 53, 58, 82, 83
Гоббс Т. 265, 279, 329, 354–362, 374, 376, 377, 384, 385, 388, 389, 392, 393, 396, 404, 427, 450, 488
Гольбах П. А. 364, 394, 487, 489
Гомер 12, 16–23, 26, 147
Гомперц Г. 147
Горгий 56, 57, 89
Гофман М. 21
Григорий I (Григорий Великий) 238, 239
Гримм М. 414

Д'Аламбер Ж. Л. 367
Декарт Р. (Картезий) 305, 308, 317, 329–341, 343, 347–349, 351, 354, 357, 361, 371, 396, 418, 419, 432
Демокрит 59–70, 77, 93, 94, 151, 160, 198, 504
Диагор Мелосский 323
Дидро Д. 367, 369, 394
Диоген Лаэртский 28, 39, 41, 43, 45, 62, 89, 96, 165, 167, 177
Диоген Синопский 90–92, 198
Диотим 153
Диттрих О. 10, 30, 31, 133
Дробницкий О. Г. 321

Евклид 85

Зенон из Китиона 172, 175, 176, 182

Иоанн Дунс Скот 261–265, 494
Иоанн Скот Эриугена 244–246
Иодль Ф. 49

Йегер В. 21, 75

Калликл 57
Кант И. 8, 153, 281, 284, 334, 338, 374, 425, 432–466, 468, 470, 472, 474, 475, 478, 480, 484, 486, 487, 494, 496, 504
Карнеад из Кирены 185, 225
Катон Марк Порций 426
Кедворт Р. 377
Кемберленд Р. 377
Киркегор С. 497, 498
Клеанф из Асса в Троаде 172
Клеобул 27
Клитомах Карфагенский 185
Кола ди Риенцо 284
Кондорсе М. Ж. А. Н. 281
Корнфорд Ф. 30
Критий 57
Кромвель О. 284
Ксенофан Колофонский 46
Ксенофонт Афинский 77, 79, 86

Ламберт И. Г. 448
Ламетри Ж. О. де 362
Лангербрек Г. 60
Лассаль Ф. 35
Лауэ Г. 60
Лейбниц Г. В. 336, 465
Ленин В. И. 36, 485
Липсиус Ю. 335
Локк Дж. 305, 306, 308, 315, 362, 365, 367, 368, 370–376, 418, 487, 488
Лосев А. Ф. 19, 22, 30, 110, 150, 178
Лукреций, см. Тит Лукреций Кар
Лурье С. Я. 61
Лютер М. 225, 285

Майоров Г. Г. 225, 235
Макиавелли Н. 279, 361, 362, 374
Маковельский А. О. 29, 30, 37, 39, 61
Мандевиль Б. 362, 367, 384–389, 393, 394, 427, 431, 432
Мани 272
Марк Аврелий Антонин 180–182
Маркс К. 5, 12, 14, 85, 154, 159, 160, 164, 297, 339, 364, 372, 374, 375, 382–384, 391, 431, 448, 464, 479, 485, 491, 497, 501
Мейстер Экхарт, см. Экхарт И.
Мендельсон М. 465
Меринг Ф. 14
Михайлова Э. Н. 30
Монтень М. 303–312, 314–321, 327, 335, 450, 494, 503
Мор Г. 377
Мор Т. 279, 362

Наторп П. 61, 62
Нафсифан 151
Нестле В. 29
Николаи Х. Ф. 466
Николай Кузанский 290, 291
Ницше Ф. 29, 310, 497, 498
Нойгойзер Ю. 30

Ойзерман Т. И. 35
Оккам У. 264, 265, 495
Ориген 217–220, 224, 246

Панеций Родосский 176–178, 180
Паскаль Б. 415
Пелагий 228–230, 234, 237, 246
Периандр 27
Перикл 49
Персей 23
Петрарка Ф. 286
Пиррон из Элиды 185, 186
Питтак 27
Пифагор 39–45
Платон 51, 52, 57, 58, 60, 69, 77, 86, 89, 91, 92, 94–112, 114, 119, 141, 149, 177, 179, 180, 197, 198, 236, 249, 250, 288, 291, 392, 402, 494, 500, 504
Плотин 192–198, 217, 236
Плутарх 49
Порфирий 40, 41, 195–197
Посидоний из Апамеи 176, 179, 180
Продик Кеосский 57
Прокл 193, 195
Протагор из Абдеры 49–54, 57, 71, 77, 139
Пуфендорф С. 417

Радлов Э. Л. 61
Рассел Б. 30, 60, 77
Рикардо Д. 440
Риттер И. 134
Робеспьер М. 284, 425
Ройс Л. 369
Руссо Ж. Ж. 4, 279, 305, 310, 320, 362, 364, 382, 390, 394, 397, 402, 413–431, 433, 440, 445, 455, 466, 467

Савонарола Дж. 284
Секст Эмпирик 185, 186, 188
Селигманн П. 31
Сен-Симон К. А. де Рувруа де 490
Сенека Луций Анней 180–184, 319, 334, 335
Смит А. 362, 367, 378, 381–384, 442, 488
Снел Б. 28
Соколов В. В. 204, 227, 248, 262
Сократ 60, 68–86, 88–95, 97–99, 103, 106, 112, 114, 116, 139, 141, 149, 172, 175, 198, 250, 426, 493, 494, 500
Соловьев Вл. 106
Солон 27
Социн Л. 322
Спиноза Б. 323, 329, 341–354, 357, 374, 376, 390, 396, 466, 488, 494, 496

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 220–224
Тимон 185, 186
Тит Лукреций Кар 315
Тренчени-Вальдапфель И. 23
Трубецкой С. Н. 29, 60

Фалес из Милета 27, 28, 203
Фейербах Л. А. 8, 260, 382, 421, 432, 438, 478–491, 497
Феодор Безбожник 89
Фергюсон А. 362, 367, 379–381, 432
Фихте И. Г. 432, 465, 468–470, 480, 486
Фома Аквинский 250–257, 259–261, 274, 494
Франк С. 345, 362
Фрасимах Халкедонский 57
Фридрих V Богемский 337
Фурье Ш. 387

Хатчесон Ф. 367
Хилон 27
Хрисипп 172, 175, 176

Целлер Э. 60
Циглер Т. 30
Цицерон Марк Туллий 178, 225

Чанышев А. Н. 30, 68

Шварц Э. 23
Швейцер А. 498, 499
Шеллинг Ф. В. Й. 400, 432, 465, 466, 472, 480
Шефтсбери А. Э. К. 364, 378, 388, 397–412, 421, 441, 442, 450, 465, 466, 495
Шиллер Ф. 454, 465
Шлейермахер Ф. Д. Э. 30
Шопенгауэр А. 486
Шторр Х. 466

Экхарт И. (Мейстер Экхарт) 261, 265–272, 285
Эмпедокл из Агригента 46, 113
Энгельс Ф. 5, 12, 55, 159, 201, 272, 282, 302, 364, 431, 464, 472, 478, 481, 491, 497
Энесидем из Кноса 188
Эпиктет 180–182
Эпикур 60, 151–164, 175, 185, 302, 504
Эразм Роттердамский 335

Юлиан Экланский 230
Юм Д. 367, 377–379, 450

Ярхо В. Н. 19, 26

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение
ИДЕЙНЫЙ ЗАМЫСЕЛ И ЖАНР ИССЛЕДОВАНИЯ 3

Часть первая
АНТИЧНОСТЬ 13

Глава I
ПРЕДЭТИКА 16
1. Гомер. Гесиод. Семь мудрецов . . . . . –
2. Анаксимандр 28
3. Гераклит 33
4. Пифагорейцы 39

Глава II
АНТИЧНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛЬНОЙ СУВЕРЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ 48
1. Софисты 50
2. Демокрит 59
3. Сократ 69
4. Сократические школы 86

Глава III
СИСТЕМАТИЗАЦИЯ АНТИЧНОЙ ЭТИКИ 93
1. Платон 94
2. Аристотель 112

Глава IV
ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ ЭПОХИ УПАДКА РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА 149
1. Эпикур 151
2. Стоицизм 165
3. Скептицизм 185
4. Неоплатонизм 192

Часть вторая
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 199

Глава I
РЕЛИГИОЗНАЯ ЭТИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: НОРМАТИВНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАМКИ . . . 201
1. Евангельская моральная доктрина 202
2. Оправдание роли церкви – важнейшая идеологическая функция христианской этики 210

Глава II
ПАТРИСТИКА 216
1. Ориген 217

2. Тертуллиан 220
3. Августин 224
4. Боэций и Григорий 237

Глава III

СХОЛАСТИКА 243
1. Эриугена 244
2. Ансельм Кентерберийский 246
3. Абеляр 248
4. Фома Аквинский 250

Глава IV

ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 261
1. Дунс Скот 262
2. Мейстер Экхарт 265
3. Этический дуализм народно-еретических движений . . . 272

Часть третья

НОВОЕ ВРЕМЯ 277

Глава I

ЭТИКА НОВОГО ВРЕМЕНИ: ОСНОВНОЙ ЗАМЫСЕЛ И ИСХОДНЫЙ ПУНКТ 279
1. Коренная проблема этики Нового времени 280
2. Бруно: предвестник классической буржуазной философии и этики 287

Глава II

СКЕПТИЦИЗМ – НАЧАЛО КОРЕННОЙ ПЕРЕОРИЕНТАЦИИ ЭТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ 303
1. Монтень 304
2. Бейль 322

Глава III

РАЗУМ ПРОТИВ ХАОСА СТРАСТЕЙ 328
1. Декарт 329
2. Спиноза 341
3. Гоббс 354

Глава IV

СЕНСУАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА: НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ЕВДЕМОНИЗМ 363
1. Просвещение и этический сенсуализм 364
2. Локк 370
3. Конформистская линия: Юм, Фергюсон, Смит 377
4. Критическая линия: Мандевиль и Гельвеций 384

Глава V

ПАНТЕИСТИЧЕСКИЙ ЕВДЕМОНИЗМ 397
1. Шефтсбери . . . . . –
2. Руссо 412

Глава VI
НА ПУТИ К ИСТОРИЧЕСКОМУ ПОНИМАНИЮ МОРАЛИ 431
1. Кант 432
2. Гегель 464
3. Фейербах 479

Заключение
ДОМАРКСИСТСКАЯ И СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА . . . 494

Приложение
ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ 505
Аристотель. Евдемова этика 509
Аристотель. О добродетелях 527
Августин. О благодати и свободном произволении 532
И. Кант. Из лекций 1762–1764 годов (на основе рукописей И. Г. Гердера) 558
И. Кант. Лекции об этике 565
ЛИТЕРАТУРА 579
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН 587

АБДУСАЛАМ АБДУЛКЕРИМОВИЧ ГУСЕЙНОВ
ГЕРД ИРРЛИТЦ

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ЭТИКИ

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова
Редактор А. В. Матешук
Младший редактор С. О. Крыштановская
Оформление художника С. С. Верховского
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технические редакторы Н. Ф. Федорова, Е. А. Молодова
Корректор Т. М. Шпиленко

ИБ № 1289

Сдано в набор 07.08.86. Подписано в печать 16.02.87. Формат 84 × 108¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Гарнитура пэнтин. Печать высокая. Усл. печ. л. 31,08. Усл. кр.-отт. 31,08. Уч.-изд. л. 37,11. Тираж 50 000 экз. Заказ № 524. Цена 3 р. 10 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

3 р. 10 к.