

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 7

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

1990

СОДЕРЖАНИЕ

- Перестройка и нравственность** (Материалы «Круглого стола»). Выступили: А. А. Гусейнов, И. М. Клямкин, А. И. Титаренко, В. С. Библер, Г. С. Батищев, Ю. В. Согомонов, Л. Н. Митрохин. 3

Философия и наука

- В. А. Лефевр — От психофизики к моделированию души . . . 25
Ю. А. Шрейдер — Человеческая рефлексия и две системы этического сознания . . . 32
М. А. Розов — От зерен фасоли к зернам истины . 42

- Интервью с В. А. Лефевром 52

Из истории отечественной философской мысли

- Л. Шестов — Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше (Послесловие В. В. Ерофеева) 59

Научные сообщения и публикации

- А. В. Михайлов — Предисловие к публикации 133
М. Хайдеггер — Слова Ницше «Бог мертв» 143

CONTENTS

Perestrojka and morality. A round-table discussion. V. A. LEFEBVRE. From psychophysics to modeling of the soul. Y. A. SCHREIDER. Human reflection and two systems of ethical Consciousness. M. A. ROSOV. From bean grains to the grains of truth. Interview with N. A. Lefebvre: «Unconceivable» effectiveness of mathematics in the Explorations of Human Reflection. L. SHESTOV. The Good in Tolstoy and Nietzsche. A. V. MIKHAILOV. Foreword to publication. M. HEIDEGGER. Nietzsche's «God is dead».

Наши авторы

ЛЕФЕВР
Владимир
Александрович

— профессор-исследователь Центра социальных и психологических исследований Калифорнийского Университета (США)

ШРЕЙДЕР
Юлий Анатольевич

— доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института проблем передачи информации АН СССР

РОЗОВ
Михаил Александрович

— кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии АН СССР

ЕРОФЕЕВ
Евгений Владимирович

— кандидат филологических наук, член СП СССР

МИХАЙЛОВ
Александр Викторович

— кандидат искусствоведения, заведующий отделом Института мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР

К НАШИМ ПОДПИСЧИКАМ

В «Вопросы философии» порой обращаются читатели с жалобами на несвоевременное получение тех или иных номеров нашего журнала или отдельных книг Приложения «Из истории отечественной философской мысли». Сообщаем, что все, зависящее от редакции журнала, мы стараемся делать полностью и в срок. Те или иные неурядицы бывают связаны с почтовыми или полиграфическими трудностями и зависят уже не от нас. Намеченные для выпуска в этом году книги Приложения начнут выходить со второго полугодия 1990 г.

В следующем году наш журнал продолжит реализацию программы издания наследия отечественной философской мысли. На 1991 г. в Приложении к «Вопросам философии» планируется публикация работ С. Н. Булгакова (2 тома), Н. О. Лосского, П. Н. Новгородцева, В. В. Розанова, Л. И. Шестова (2 тома), Б. П. Вышеславцева, Вяч. И. Иванова, А. А. Козлова. Их теоретический анализ и обсуждение будет проводиться на страницах журнала.

Несмотря на полиграфические, «почтовые» и «бумажные» трудности, редакция журнала намерена полностью выполнить все свои обязательства перед подписчиками. Об индексе Приложения и стоимости подписки мы сообщим дополнительно через средства массовой информации, а также в самом журнале.

Перестройка и нравственность

(Материалы «Круглого стола»)

Редакция журнала «Вопросы философии» и Институт философии АН СССР провели «Круглый стол» на тему «Перестройка и нравственность». Нравственная проблематика в последнее время выдвинулась в центр общественных дискуссий. Общественно-политическая лексика до предела насыщена этической терминологией, да и в самой практике вопрос о нравственном смысле тех или иных преобразований часто выдвигается на первый план. В общественном сознании формируются новые представления о морали и ее роли в жизни человека и общества. Эти процессы все еще не получили достаточного философского освещения, а наша этика во многом оказалась не готовой к новой духовно-нравственной ситуации. Вопросы о роли этики в жизни общества, об осмыслении ею новых социальных реалий, преодолении стереотипов, взаимоотношений этики с политикой и экономикой и стали предметом обсуждения.

Ниже мы публикуем в сокращенном виде материалы выступлений участников «Круглого стола».

А. А. ГУСЕЙНОВ (доктор философских наук, Институт философии АН СССР).

Программа перестройки в общей ее части очень напоминает моральный манифест. Гуманизация социализма, нравственное возрождение советского общества, утверждение в мировой политике приоритета общечеловеческих ценностей — это и в самом деле скорее пафос, призывы и пожелания, чем обозначение конкретных задач и планов. Многие полагают, что этическое обрамление понятия перестройки лишь прикрывает неопределенность, расплывчатость его содержания. Так ли это, и что скрывается за фактом несомненной этизации социального мышления? Перестройка всерьез отнеслась к положению, что история есть не что иное, как деятельность людей, преследующих свои цели. История — не осуществление providentialных целей. История есть выбор.

Все те, кто выступал от имени истории, ее целей, оказывались великими обманщиками. Они приводили людей совсем не туда, куда обещали. Благоденствие для всех оборачивалось выгодой для некоторых.

Перестройку можно понять как стремление покончить с социальными мистификациями, как фактическое признание того, что нам еще не дано оседлать «коня» истории и подчинить его бег своей воле. Она словно говорит: хватит искать невидимые тайны и магические знаки истории, давайте руководствоваться здравым смыслом.

Если невозможны содержательно определенные проекты развития общества в целом (речь идет именно о всеохватывающих проектах, о плановости истории, а не о локальных планах и программах, касающихся тех или иных сфер жизни, необходимость и продуктивность которых не вызывает сомнений), то какие-то общие ориентиры все-таки нужны. И здесь на помощь приходит мораль. Новая социально-философская интерпретация перестройки как раз и выражается в том, что в ее концепции самая общая историческая перспектива формулируется в ценностных понятиях, терминах этики. Или, говоря по-другому, в ней простые, самоочевидные, признаваемые всеми людьми истины справедливости и счастья поднимаются до уровня исторической перспективы, тех высших и конечных целей, вне отнесенности к которым человеческие поступки и институты лишаются смысла.

Сказать: давайте придадим нашему обществу гуманный, человеческий облик — совсем не то же самое, что сказать: давайте в предстоящее десятилетие удвоим производительность труда. Надо ясно представлять себе эту разницу. Когда программные цели общества формулируются в моральных понятиях, а не в конкретных цифрах и показателях, то это не позволяет сжать бесчисленные человеческие воли в единый кулак, но зато открывает простор для творчества индивидов и их самостоятельных объединений.

Таким образом, мы видим, что мораль вознесена до уровня общей программы жизни. И в этом смысле она действительно оказалась на том самом месте, которое ранее занимали социально-классовые критерии и «научные» схемы будущего устройства.

Одновременно с этим изменилось и само понимание морали. На рубеже семидесятых — восьмидесятых годов в общественном сознании советского общества начал складываться, а в последние годы получил широкое распространение новый образ морали. В данном случае я веду речь не о реальной системе ценностей, а именно об общепринятой, официально прокламируемой модели. Во всяком обществе (точнее: во всякой культуре) существует своеобразный консенсус относительно того, что считать моралью. Например, в рамках христианской культурной традиции образ морали задавался заповедями Моисея, а еще больше Нагорной Проповедью Иисуса Христа. Новое время выработало идеал, в котором моральная личность предстает в качестве свободного гражданина. Этический консенсус общества может меняться или видоизменяться. Именно такое изменение переживаем мы в настоящее время. В 20–50-е годы мораль у нас отождествлялась с политической целесообразностью, практическими нуждами Советского государства. В 60–70-е годы она стала рассматриваться в качестве относительно самостоятельного духовного феномена, предопределяемого экономическими интересами и классовыми целями, хотя и имеющего собственную инерцию, включающую, в частности, некоторые общечеловеческие элементы. Сейчас, по всему похоже, такие представления о морали преодолены.

Можно указать по крайней мере на два признака, позволяющих говорить о новом общественном образе морали. Во-первых, мораль понимается как общечеловеческий феномен, и не в случайных или второстепенных проявлениях, не в каких-то отдельных частях, а по изначальной своей природе и сути. Во-вторых, мораль рассматривается не как одно из проявлений культуры, духовной жизни наряду со многими другими (правом, искусством и т. д.), а выделяется из этого ряда в качестве некоего основания, корня, из которого произрастает все остальное.

Этот образ морали является новым лишь относительно, а именно, относительно того, как мораль осмысливалась советским обществом на предыдущих этапах своей истории и как она интерпретировалась (а в значительной мере и интерпретируется) в нашей этической литературе. Но в контексте мировой истории и мировой философии он является традиционным.

Новый общественный образ морали является серьезным вызовом марксистской этической теории. Вопрос состоит вот в чем: выводимо ли понимание морали как общечеловеческого феномена и своеобразного базиса культуры из тех методологических оснований, которыми руководствуется советская этика? Как, например, идею моральных абсолютов совместить с убеждением, что представления о добре и зле меняются от эпохи к эпохе, переходят друг в друга? Или если мы признаем, что мораль есть некая основа духовности, всей культуры, то не приходит ли такая констатация в противоречие с тезисом, согласно которому мораль является элементом надстройки, обусловлена экономическими отношениями?

Немалые трудности вызывает вопрос о формах действительности морали, о возможности ее соединения с предметной деятельностью — вопрос, который был, что называется, камнем преткновения всех этических теорий. Философско-этические системы прошлого в их нормативной части характеризуются (и различаются между собой) прежде всего тем, как они программировали пути, способы обратного обращения морали с поднебесья общественного сознания на землю, в практику человеческого существования. Этика любви, этика долга, этика созерцательного блаженства, этика разумного эгоизма — все это разные ответы на один и тот же вопрос

о том, каким образом эмпирический индивид, оставаясь эмпирическим и единичным, может развернуть себя в родовое существо, подняться до совершенного и желанного состояния, в котором добро вновь соединяется со счастьем.

Мучившее всех великих этиков противоречие между моральными обязанностями человека и его практическим благоразумием, стремлением к себялюбию в нашей этике было снято отождествлением морали с интересами и целями Советского государства. Чтобы объявить идеальной, морально безупречной действительность, которая таковой вовсе не является, для этого необходимо было дискредитировать идеальную форму существования морали. Этой цели служила критика абстрактного гуманизма. Считалось, что идеи добра, справедливости, совести, взятые сами по себе, в их общечеловеческой форме, без привязки к конкретным классово-политическим категориям, являются выражением социальной фальши, прикрытием корыстных интересов господствующих классов общества. А так как в социалистическом обществе нет эксплуатации, а соответственно и социальных сил, заинтересованных в камуфлировании своих интересов, то потребность в абстрактном обозначении человеческих идеалов отпадает.

Логика рассуждений как будто бы вполне убедительна: абстрактный гуманизм сознания снимается конкретным гуманизмом социалистической практики. Однако один из важнейших, хотя и очень горьких, исторических уроков развития советского общества состоит в том, что так называемый конкретный гуманизм, если он существует без гуманизма абстрактного, не корректируется и не направляется им, вообще перестает быть гуманизмом.

Когда задумываешься над тем, почему в нашей духовной истории с такой страстью преследовалось понятие абстрактного гуманизма, и подпадающее под него теоретическое рассуждение мгновенно расценивалось как идейно враждебная позиция, то невольно приходишь к выводу: для того, чтобы низвести живых индивидов до уровня «винтиков» единого государственного механизма, двигать миллионами людей,сылать, уничтожать, бросать на гибель, необходимо было дискредитировать философию гуманизма, саму идею самоценности человеческой личности. Поэтому и сегодняшнее возвращение к абстрактному гуманистическому канону не является простой теоретической констатацией. Оно представляет собой важную ступень свободы, человеческого и социального откровения. И оно обязывает, предполагает и требует кардинального пересмотра многих вопросов этической теории.

Абстрактный гуманистический канон морали обнаруживает свою действенность прежде всего в форме оценки, обозначая некую предельную, высшую точку отсчета. Мораль выражает гуманистическую заданность и перспективу человеческого бытия. Эта констатация требует нового подхода к вопросу о соотношении морали и необходимости в ее экономическом, политическом и всяком ином предметном выражении. Оставляя в стороне исключительно важный, но требующий специального разговора философский аспект этого вопроса, хочу остановиться на его практически-нормативном измерении. Опыт свидетельствует, что необходимость жизни и ее моральное достоинство, практическая целесообразность и нравственная оправданность — разные вещи. Расхождения между ними более часты и закономерны, чем совпадения. Нам то и дело приходится делать практический выбор, избирать политические, экономические и иные решения, которые не могут выдержать критики с точки зрения общегуманистических представлений. Поэтому нам нужна в этике такая теоретическая парадигма, которая проводила бы принципиальное различие между практическим благоразумием и моральной мотивацией, наподобие того, например, как в стоической философии различались области действий надлежащих и собственно добродетельных.

Конкретная история советского общества повторила, заново в очень сжатые и легкообозримые сроки проиграла общеисторическую закономерность эмансипации морали от реальной практической жизни. Первый прорыв, как уже отмечалось, намечился в конце 50-х годов, когда была осознана и общественно признана относительная автономность, самостоятельность морали. Второй прорыв произошел на рубеже 70–80-х годов, когда мораль была вознесена на вершину ценностной пирамиды, стала рассматриваться как некая сокровенная истина если не бытия вообще, то по крайней мере духовной жизни. В обоих этих случаях процесс эмансипации

морали от бытия был связан с одновременным осознанием его (бытия) нравственной ущербности. Критика Н. С. Хрущевым беззаконий сталинизма обязывала отрывать мораль от политической практики, рассмотреть ее в качестве относительно автономного уровня должностования. Политическая реальность периода культа личности обнажилась в таких отвратительных формах, что ее нельзя было нравственно оправдать даже в узких рамках классовой этики.

Другая узловная точка в деле отрыва морали от реальной действительности также была связана с нравственной дискредитацией определенных социально-экономических и политических процессов в истории нашего общества, всей административно-командной системы. Словом, чем ниже падала действительность, тем выше поднималась мораль. И вместе с тем, отказывая действительности в своей санкции, мораль ориентирует на критическое к ней отношение, ставит человека выше обстоятельств, выше необходимости.

Когда мы говорим, что мораль нельзя понимать как служанку необходимости, то тут сразу же возникает опасность морализаторства, связанного с преувеличенным представлением о роли и возможностях морали. Морализаторство очень коварно, оно дает ложный выход социально-критической энергии людей.

Известным противоядием против моралистических увлечений может стать сопоставление абстрактной морали с конкретными социально-экономическими, общественно-политическими, культурно-воспитательными программами. Речь идет о том, что мораль не может оставаться нейтральной, равнодушной по отношению к реальной историческим альтернативам, даже если ни одна из них не является нравственно безупречной.

Сегодняшняя экономическая реальность, например, характеризуется борьбой (и в теории и на практике) двух концепций — административно-плановой и рыночной. Очень важно установить, какая из них является более предпочтительной в нравственном плане. Экономист Н. Шмелев выдвинул формулу, согласно которой эффективность есть нравственность. Тем самым он однозначно высказывается в том духе, что ориентация на рыночную экономику является нравственно предпочтительной и даже может рассматриваться в качестве некоего общественного критерия нравственности. Насколько оправданна такая точка зрения?

Прежде всего следует заметить, что в приведенной формуле есть несомненный разумный смысл, или, как принято у нас говорить, рациональное зерно. Человек, который производит хорошие, нужные людям вещи, являясь высоким профессионалом в своем деле, занимает одновременно и высокую нравственную позицию. Причем он утверждает нравственные ценности даже при предположении, что в личном плане его нельзя назвать добродетельным. Говоря попросту, он может быть малопривлекательным, злым человеком и в то же время быть хорошим специалистом. И как специалист он вполне нравствен. Именно этот момент, как мне кажется, фиксируется формулой Шмелева.

Но вместе с тем совершенно ясны и недостатки, ограниченность этой формулы. Ориентация на рыночную экономику сопряжена с такими следствиями, которые оскорбляют нравственные чувства людей: усиление дифференциации людей по уровню доходов, образование какого-то социального дна из людей, не выдерживающих экономических гонок, рост отчуждения между индивидами и т. д. Конечно, против всего этого существуют определенные, исторически выработанные защитные механизмы — прежде всего социальные гарантии и благотворительная деятельность, смягчающие те нежелательные следствия, которые неизбежно порождает рыночная экономика. Но вся проблема в том, могут ли эти защитные механизмы действовать эффективно с самого начала. Словом, признавая нравственную предпочтительность того или иного экономического выбора (в данном случае в пользу свободной экономики), мы должны в то же время иметь в виду его относительность, сохраняя по отношению к нему критическую дистанцию.

Я хотел бы резюмировать свои рассуждения следующим образом. Уже неоднократно высказывалось, что наряду с экономической революцией, политической революцией, которые у нас происходят, нам нужна и третья революция — революция нравственная. Более того, нравственное возрождение нашего общества. Это является более важным и фундаментальным процессом, от которого будет зависеть

успех во всех других областях — экономической, политической, культурной. Мне, конечно, меньше всего хотелось бы спорить с этим утверждением. Следует только добавить, что нет другого пути нравственного возрождения общества, чем тот, который пролегает через раскрепощающие человеческую личность экономические и политические преобразования, приобщает к современным общечивилизационным формам жизни.

И. М. КЛЯМКИН (кандидат философских наук, Институт экономики мировой социалистической системы АН СССР).

Парадоксальность нашего послереволюционного развития ни в чем, быть может, не проявилась так ярко, как в уничтожении нравственности посредством весьма своеобразного ее возвышения, выразившегося в подчинении ей всех других сфер и измерений человеческой жизни. Было провозглашено, что нравственность не есть нечто отвлеченно-безжизненное, отличное от экономики и политики, как это имело место до сих пор, что «при социализме» экономика и политика впервые сливаются с нравственностью и тем самым впервые наполняются реальным гуманистическим содержанием, служат настоящему и будущему счастью человека и человечества. Как мы помним, это называлось конкретным гуманизмом и противопоставлялось гуманизму абстрактному — благородному якобы в своих устремлениях, но оторванному от задач практического облагораживания жизни и потому являющемуся в лучшем случае лишь ложным, иллюзорным гуманизмом, а в худшем — оружием в руках эксплуататорских классов.

Теперь вряд ли кому-то надо объяснять, что именно наш «конкретный» гуманизм оказался дальше от нравственности, чем какой-либо другой, что экономика, призванная стать самой человеческой, оказалась ни с чем не сравнимой по своей бесчеловечности, а политика, провозгласившая своей целью самоосвобождение от буржуазной и прочей лжи, стала политикой беспрецедентного цинизма. Теперь никому (или почти никому) не надо объяснять, что так называемый «абстрактный гуманизм», апеллирующий к абсолютным общечеловеческим ценностям, — это и есть гуманизм конкретный, а то, что мы называли гуманизмом конкретным, — это не гуманизм вообще. Но если это всем или почти всем понятно, то отсюда еще вовсе не следует, что прежнее тоталитарное сознание, не расчленившее экономику, политику и нравственность, сменилось «новым мышлением». Похоже, что «новое мышление» — это иной раз все то же тоталитарное сознание, поменявшее знак. Если раньше считалось, что нравственная экономика не может быть основана на товарно-денежных, рыночных отношениях, что нравственность — это нечто более высокое, чем деньги, то сейчас все чаще приходится слышать, что ничего более нравственного, чем деньги, человечество вообще не придумало. Перед нами тот же тоталитарный тип мышления, стремящийся отождествить вечное, абсолютное с преходящим и относительным, или, говоря конкретнее, опять, хотя и на новый лад, отождествить экономику с нравственностью.

Конечно, рыночная экономика и экономическая мотивация несравнимо богаче по своему гуманистическому содержанию, чем рабский труд в сталинских лагерях. Но если мы провозгласим рынок и оплату по труду синонимом добра, то мы уничтожим нравственность еще раз. Это будет очередной вариант «конкретного» гуманизма, который, однако, в отличие от своего предшественника, не имеет никаких шансов на осуществление. Это очень важно понять: рыночная экономика вообще не может утвердиться сколько-нибудь основательно, если ее требования провозглашаются высшими ценностями бытия. Человек не может и никогда не сможет примириться с тем, что весь смысл его существования сводится к тому, чтобы больше зарабатывать (пусть даже самым честным трудом) и жить лучше соседа. Человеку нужен контакт с миром абсолютного, который (контакт) и обеспечивает такая «форма общественного сознания», как нравственность. В строгом смысле слова она и начинается лишь там, где возникает неудовлетворенность настоящим, т. е. временным и преходящим, как бы благополучно оно ни было, где сознание обнаруживает неустранимый зазор между временным и абсолютным, или, что то же самое, между идеалом и действительностью. Этот зазор давно уже дает содержание едва ли не всему мировому искусству, которое без него попросту лишилось бы

своего жизненного импульса. Свести нравственность к экономике — значит поставить под угрозу всю человеческую культуру. На таком духовном фундаменте немислимы общественное здоровье и стабильность.

Так что не будем, возмущаясь безнравственностью административной экономики, бросаться в другую крайность и провозглашать недоступную нам пока экономикую рыночную синонимом нравственности. Экономика — это экономика, а нравственность — это нечто совсем другое, и отождествлять их (это после Канта-то!) — значит расписываться в безнадёжном провинциализме.

Есть, однако, у этого вопроса и другая сторона. Дело в том, что между вечным и преходяще-временным в сознании нельзя проложить изолятор. Более того — если они оказываются изолированными, то это равносильно катастрофическому духовному распаду. Любой конкретный тип деятельности требует осознания его как «богоугодного», как допустимого и оправданного с точки зрения существующих абсолютных этических ценностей, хотя и никогда не сводимого к ним полностью. Это означает, в свою очередь, что смена исторических типов деятельности (экономической в том числе) немислима без глубоких духовных революций, без коренной перестройки всей системы человеческой мотивации — тема, блестяще разработанная в свое время Максом Вебером.

Нет сомнения, что мы переживаем именно такую эпоху, когда старые идеологические ценности вытесняются из массового сознания с невиданной быстротой, а новые пока выступают лишь как заимствованные у других народов и потому отторгаются широкими слоями населения. Эта смена ценностей тем более болезненна, что она, как я уже говорил, предполагает дифференциацию нерасчлененных до этого сфер экономики, политики и нравственности, к чему мы совсем не готовы, схемы тоталитарного «монолитного единства» довлеют над нами и здесь (отсюда и попытки на новый лад отождествить экономику и нравственность).

Я говорю о болезненности и потому, что нельзя упрощать суть дела и сводить прежнюю систему ценностей к тотальному обману, осуществленному группой злоумышленников. Это был настолько же обман народа, насколько и его самообман (по крайней мере значительной его части). Не забудем, что рахметовский максимализм, готовность сотен тысяч, если не миллионов людей к революционному самопожертвованию ради того, чтобы освободить человечество от всех его горестей и бед, одним ударом разрубить все узлы всех неразрешимых «проклятых вопросов», вовсе не воспринимались как разрыв с нравственными ценностями, наоборот, они казались исполненными глубочайшего этического содержания, высочайшим взлетом человеческого духа. И долго, очень долго верилось, что счастье большинства можно обеспечить, насильственно отстранив тех, кто этому препятствует и кто добровольно от своих привилегий и возможности господствовать над другими никогда не откажется. Вспомним знаменитое «Расстреляты!», выдвленное из себя Алешей Карамазовым после того, как он выслушал рассказ о человеке, который на глазах у матери приказал затравить собаками ребенка, — вспомним, и тогда лучше поймем, почему революционная мораль, мораль классовой борьбы казалась многим высшим проявлением нравственности, а вовсе не ее антиподом. Потребовалось немало времени, чтобы мы поняли: если для достижения всеобщего счастья нужно от народного тела отсечь часть, которая этому счастью может воспрепятствовать, то заманчивая цель оказывается недостижимой по той простой причине, что никому не дано прочертить ту разграничительную линию, которая бы отделила поборников счастья от его врагов. А если эту линию можно бесконечно перемещать, то найдутся люди, готовые и способные это сделать. И тогда наследниками революционной святости неизбежно оказываются бандитизм и цинизм. И обратного хода — от цинизма к святости — в этой этической системе нет, хотя после первого разоблачения преступлений сталинизма многим казалось, что есть: рахметовские бескорыстие и подвижничество были слишком привлекательны, чтобы сразу начать в них искать корни нашей трагедии. Да и сейчас становится как-то не по себе, когда легко и размахисто вырезает из нашей истории всю родословную революционной интеллигенции, не подозревая, что тем самым вырезает историю народной жизни, в которой идеи этой интеллигенции определенным образом претерпелись и проявились, служили для многих источником воодушевления, надежды и веры. Да, необ-

ходимо докапываться до глубинных корней нашей трагедии. Но это трагедия всего народа, в которой была своя объективная логика и в которой надо уметь отличать не только палачей от жертв, но и трагическую вину идеалистов и романтиков революции от уголовной вины их наследников типа Джугашвили, Берии или Кагановича.

Революционная мораль классовой борьбы ради освобождения человечества трансформировалась в годы индустриализации в специфическую разновидность производственной мотивации, которая известна нам под именем трудового энтузиазма. Но эта мотивация, как и революционная мораль, осталась в прошлом. И сегодня, в период колоссального духовного кризиса, сравнимого разве что с кризисом в Древнем Риме на рубеже старой и новой эры, мы стоим перед проблемой глубокого самопреобразования как в смысле смены этических ценностей, так и в смысле формирования принципиально нового типа связи нравственности с другими сферами человеческой жизни, прежде всего — экономикой.

Переход к рыночному типу хозяйствования невозможен, если нет личности, духовно предрасположенной к этому переходу. История знает два основных способа складывания такой личности: или посредством формирования нового духовного уклада рядом с существующим и их последующей конфронтации, как было в Западной Европе (протестантизм и «протестантская этика»), или путем использования национальных культурных механизмов и приспособления их к требованиям современной экономики (классический пример — Япония). По какой дороге пойдем мы, сказать пока трудно. Во всяком случае, ясно, что культурные традиции большинства наших народов вряд ли можно считать благоприятными для перехода к товарно-денежным, рыночным отношениям. Скорее — наоборот.

Отдавая себе отчет в приблизительности любого прогноза на сей счет, рискну все же высказать одно предположение. Не исключено, что новая духовность будет складываться по линии экологии, которая в наших условиях может сыграть несколько иную роль, чем на Западе. Там экологические ценности (ценности спасения природы и человека как природного существа) выступают альтернативой экономической «одномерности» ценностей общества потребления, основанного на рыночных регуляторах. У нас же нет ни рынка, ни избытка потребления, но есть административно регулируемое хозяйство, которое в принципе не способно справиться с экологическими проблемами и сохранение которого неизбежно приведет к экологической катастрофе. Избежать этого можно только посредством перехода к экономическим методам хозяйствования, которые, конечно, с экологической точки зрения тоже не безупречны, но с административными попросту несопоставимы. Если учесть, что ощущение экологической опасности все стремительнее проникает в массовое сознание, то можно предположить, что это ощущение и станет той болевой точкой, в которой образуется завязь новой системы ценностей. Иными словами, нельзя исключать, что в отличие от Запада, где развитие, если можно так выразиться, идет от экономики к экологии, у нас оно будет осуществляться от экологии к экономике.

Такое предположение тем более оправданно, что речь идет о фундаментальной идее спасения человека как биологического и духовного существа, идее, по своей глубине и наполненности способной приблизиться к религиозной. Правда, надо отдавать себе отчет и в том, что ее глубина будет прямо пропорциональна степени экологической катастрофичности, а ощущение катастрофичности бытия способно привести к тому, что идея спасения трансформируется в идею «спасителя», в объятия которого может броситься оказавшаяся на краю бездны нация. И тогда переход к рыночной экономике (а он неизбежен) будет осуществлять политический режим диктаторского толка. Разумеется, фатальной предопределенности такого исхода нет, здесь возможны варианты, но, чтобы избежать этой опасности, надо по меньшей мере не закрывать на нее глаза.

А. И. ТИТАРЕНКО (доктор философских наук, МГУ им. М. В. Ломоносова).

Действительно, существует кризис современной нравственности и, возможно, не только в нашем обществе. Вопрос не о внешних проявлениях, вопрос о сути. Какова суть этого кризиса? Можно ли выделить глубинное, принципиальное, самое

главное? Считаю, что можно. Оно свойственно и социализму, и миру развитых в промышленном и социальном отношениях стран. Суть кризиса человека в современном мире — это отчуждение, опасность перерождения самого человечества, превращения человека в нечеловека.

Этика в нашей стране столкнулась с целым рядом проблем, к которым она в основном оказалась не готовой в силу ряда иллюзий. Она их до сих пор не преодолела. У нас до сих пор нет заинтересованного, творческого внимания к фундаментальным, особенно методологическим, основам этики. Здесь можно назвать хотя бы две самые насущные проблемы.

Во-первых, — это разработка историко-аксиологического метода, проблема ценностей структуры морали и этики.

Во-вторых, разработка нравственно-психологической феноменологии, то, что в США, например, занимает первое место в этических исследованиях, то, что у нас представлено в книге П. Ландесмана и Ю. Согомонова «Спор с пессимизмом». Это то, что в какой-то степени представлено в книге И. Кона «Дружба» и у В. Шердакова в его «Иллюзии добра». Прежде чем разрабатывать эти проблемы, необходимо ликвидировать кое-какие «идолы-иллюзии», которые до сих пор господствуют в сознании этиков.

Что это за «идолы»? Во-первых, представления о том, что мораль — это «обуздание» порочных наклонностей, неизбежного для личности эгоистического начала. В действительности же мораль — это не обуздание «зоологического» индивидуализма, ее основное предназначение иное — саморегуляция творческих начал жизни человека и общества. Во-вторых, положение о том, что личные интересы подчиняются общественным. В-третьих, это тезис о соотношении морали и политики: «Политика определяет мораль», который господствовал у нас в 60-е годы и позднее. В-четвертых — «черно-белая» схема: наши — не наши, враги — друзья, порок — добродетель и т. п. Но ведь такого не бывало ни в быту, ни в социальной действительности, ни в истории, ни в душе человека. Нет чистого «добра» и чистого «зла» — они находятся в более сложном взаимодействии и порою меняются даже местами. В-пятых, положение о морали как о регулятивной системе: мораль — нечто более объемное, она является не только стимулом, но и определенной «заданностью истории». Она, конечно, порождается историей, но она же и освещает ее перспективы и ход.

В-шестых, крайности этического релятивизма и этического абсолютизма. Причем последний сейчас всем больше нравится, потому что первый подход себя опорочил, а в русле второго идут, казалось бы, творческие искания. Однако нужно же и в современном «абсолютизме» видеть скрывающуюся за ним реальность. Иначе «абсолюты», по сути дела, можно опровергнуть и подорвать.

В седьмых, у нас до сих пор процесс воспитания рассматривается в плане сугубо рационалистическом. Если вбивают в голову какие-то идеи и догмы, то считают, что человек уже воспитан. Но это тоже не соответствует реальности, потому что есть другие пласты духовной нравственной жизни личности, которые с мировоззрением напрямую не связаны.

В-восьмых, неверное понимание соотношения сущего и должного. Эта проблема традиционна для этики. Однако когда мораль выводят из должного, то есть того, что должно быть в противоположность сущему (существующему), то отодвигают мораль если не в отдаленное будущее, то по крайней мере в какую-то область непрактическую, не имеющую существования в настоящем. И тогда мораль становится весьма неуловимой, она может давать только какие-то «вспышки абсолютов», на которые практика тем не менее не может ориентироваться. Конечно, сама по себе проблема сущего и должного очень сложна. Но выводить нравственность, ее природу (заменить прежнюю «социальную обусловленность») из альтернативы сущего и должного — занятие малоэффективное. Его разоблачал Гегель в критике «несчастливого сознания», с одной стороны, и с другой стороны — в критике этики Канта. «Несчастное» же сознание — исторический продукт определенной эпохи. И увеселивать его, искусственно навязывая всей истории развития морали, как прошлой, так и будущей, было бы неверно. Преодоление всех этих иллюзий-идолов необходимо. Ведь перед этикой стоит огромная задача: обосновать новую роль этики, чтобы определить и укрепить основные ценности бытия человека, причем не

бытия «человека вообще», а бытия человека в современной истории. И нам предстоит ее преодолеть. Для того, чтобы происходило нравственное очищение нраво, для того, чтобы увидеть перспективу нравственного развития, прежде всего необходимы идеи и концепции. Прежде всего нужно ответить всерьез: что такое социализм? Как без концепций, разнообразнейших идей можно выдвигаться и двигаться серьезно вперед? Как же иначе? Нам нужно очень четко понимать серьезность задач, которые стоят перед этикой. Иначе у этики впереди будет все время известный персонаж: Тарелкин, который спал в кустах, потом вдруг услышал, что объявили прогресс,— вскочил и пошел впереди прогресса! Такой персонаж не может быть образцом для этики.

В. С. БИБЛЕР (кандидат философских наук).

Здесь говорили о том, что необходимо разобраться с понятиями «абстрактного» и «конкретного» гуманизма. Думаю, что само это словоупотребление — «абстрактный» и «конкретный» гуманизм — совершенно бессмысленно. Существует гуманизм, но не существует абстрактного и конкретного гуманизма.

Мы все время сейчас говорим об общечеловеческих нравственных ценностях, но общечеловеческое — это не абстрактно-человеческое, присущее всем людям, как уредненному амебоподобному существу. Общечеловеческое есть вместе с тем индивидуально человеческое, личностное. Если общечеловеческое не осредоточивается в возможности и способности личности брать на себя, на свою совесть суверенную роль судьи, судьи собственных поступков, нести полную глубинную историческую ответственность, если индивид перекладывает неотвратимое, судьбоносное нравственное решение на плечи каких-то надличных коллективностей, если решение провозглашается от имени — и во имя — расы, нации, класса, исторической детерминации и, наконец, от имени «всего человечества», то в итоге нравственность исчезает в самой основе своей. Потому что обнаруживается, что тогда необходима какая-то прослойка, какой-то особый слой людей, доверенных от Бога, от неба, от исторической закономерности, от человечества, которые знают, что нравственно, а что не нравственно и могут нам объяснять.

Простейший пример. В свое время был принят Указ о государственных преступлениях, там была известная статья 11, которая грозит осуждением за дискредитацию, оскорбление должностных лиц, государственных органов и т. п. Сейчас эта статья отменена Съездом народных депутатов, но я — о той логике, что скрывалась (и скрывается) в психологии законодателя.

А кто судить должен: дискредитируют или просто критикуют, оскорбляют или не оскорбляют? Обнаруживается — и, я думаю, это лежит в подтексте всех устремлений и этого указа и других — предположение, что существует некая доверенная от истории группа лиц, которая знает, что истина, а что не истина. Или возьмем многие статьи Конституции о личных правах. Такие-то действия разрешаются, если они не противоречат Конституции и... если они «не противоречат интересам общества и социализма». А кто знает и решает: противоречат ли эти действия интересам общества и социализма? Снова предполагается особый слой людей, стоящих над Конституцией.

Как только общечеловеческое отделяется от личностного, от этого, конкретного, повседневного поступка (по отношению к ближним своим), от жизни индивидов «в горизонте личности», в решении последних вопросов бытия, так сразу же наши мирные, наши самые хорошие нравственные утверждения оказываются глубоко безнравственными.

Но тут в этой постановке вопроса, в этом сгустке проблем есть вторая сторона, и, я думаю, очень существенная.

Нравственное — это то, что определяет внутреннее личное «самостоянье человека» (Пушкин) как самостоянье общечеловеческое. Это не означает, что не существует классовых решений, классовых интересов, но эти интересы имеют смысл, когда они, во-первых, партикулярны, частичны, и, во-вторых, не покушаются на личное самостоянье. Там, где нравственность, там всегда предельно личная трагедия, трагедия личной, только моей — всеобщей — ответственности, там преодоление классовых, национальных и других частично-коллективных «предвзятостей». Эти

предвзятости просто не относятся к сфере нравственности. Всечеловеческое имеет нравственный смысл только как уникально личное.

Если говорить об общечеловеческом и всечеловеческом как предельно личностном, то опять же здесь надо вдуматься в следующую очень существенную проблему.

Не только нравственность, но вообще культура, — искусство, философия, теоретическое мышление человека (я уже не говорю о религии), короче — каждая сфера духовной деятельности есть феномен преодоления исходной социальной, классовой, экономической детерминации, есть феномен изобретения общечеловеческого и неповторимо личного смысла, каков бы ни был социальный генезис этого явления.

К примеру, в искусстве возможно (и необходимо) социологически, скажем, по-марксистски, объяснить, как возникает — причинно, в тех или иных социальных условиях, — греческая трагедия. Но смысл этой трагедии преодолевает свой социальный генезис. Трагедия Эдипа, Антигоны, Федры или Прометея — это наша современная человеческая трагедия. И если это не наша трагедия, то мы еще не совсем люди.

И такое рассуждение вовсе не по ту сторону историзма. Как в стволе дерева накапливаются годовые слои, так накапливается, усиливается, отцеживается общечеловеческое в душе человека. И каждая культура лишь в той мере культура, в какой она обнаруживает ту смысловую трагедийность, которая в плане причинного генезиса может быть объяснена, но которая всегда переосмысливает свои корни. Если перед нами — сегодня — не стоит гамлетовский вопрос «быть или не быть?», если перед нами не стоят глубинные проблемы Христа, если внутренне не накапливается все больший спектр нашего нравственного поведения, то возникает страшная ситуация.

Но ведь в значительной мере то, перед чем мы оказались в результате прошедших 70-ти лет, связано и с тем, что было предположено, что можно удалить из внутреннего духовного мира человека того судью (совесть), который решает, нравственно это или не нравственно, можно или нельзя так поступить. Было предположено, что возможно передоверить великой идеологии, или вождям, тем или другим политическим деятелям, пусть и на время, — личный суд совести.

Но ведь этот расчет на некую вневличную целостность и до сих пор страшно соблазнителен. И здесь в истории России роковым образом, — хотя бы в общинной круговой поруке, — многое было предопределено.

Были, конечно, и другие культуроформирующие тенденции (на их острие возник Петербургский период русской литературы). И вот снова возникает надежда на деревенский «Лад», придуманный Василием Беловым. Но ведь это выдуманная, музейная деревня. Вспомним — для контраста — хотя бы «Власть тьмы» Толстого или деревню Глеба и Николая Успенских. Вот такая была страшная, сложная, трудная, противоречивая русская деревня. Это — историческая реальность, но во все не идеальный патриархальный лад. То в форме надуманного деревенского лада, то в форме придуманного нами Востока, совсем не похожего на реальный Восток, но все время возникает страстное стремление, чтобы, не дай Бог, мне не пришлось самому отвечать за свои поступки! Обязательно хочется «делегировать» свою совесть некой всеобщей инстанции, а самому ходить чистеньким и пустьеньким.

Мне очень понравился ход, который был сделан в выступлении И. М. Клямкина. Ведь обратная сторона проблемы нравственности вдруг оказывается связанной с сугубо экономическими проблемами. Нравственность не может возникать там, где не возникает экономически самостоятельный индивид, живущий «в горизонте личности», имеющий некое духовное и социальное пространство между ним и другим индивидом и могущий тем самым, действительно самостоятельно впитывая в себя все эти всеобщие вопросы, решать нравственные проблемы. Т. е. проблема экономической самостоятельности, независимости есть некое основание нравственного выбора. В этой проблеме нравственных перипетий в каждую историческую эпоху что-то накапливалось, сосредоточивалось, в том числе и в условиях буржуазной цивилизации. Само буржуазное право стоит не по ту сторону морали. Оно освящает еще один очень важный аспект морали — формальное равенство людей, одина-

ковость их «самостоянья»: «Мой дом — моя крепость!» Это тот моральный минимум, который оказывается необходимым и превращается в элементарную моральную воспитанность. Есть мое внутреннее бытие, на которое никто покушаться не может и в котором я наиболее свободен и вместе с тем наиболее ответствен. Разрушение личностных моментов и разрушение экономической самостоятельности — две стороны одной медали. Уничтожение рыночной экономики — это и уничтожение импульсов моральной самостоятельности. И вот в итоге не хочет современный советский человек быть самостоятельным? Не хочет быть ответственным! Это огромная проблема, и не только экономическая, но и глубоко нравственная.

Вот некоторый сгусток трагических ситуаций, которые в XX веке возникли не только у нас: это делегирование совести в сферу расы, это и делегирование совести в «светлое будущее». В каждом случае я «отпускаю» свою свободную волю на решение очередных мега-коллективов. Пока это «делегирование» осуществляется, нет достоинства человека в самом элементарном смысле.

Теперь отступлю к исходному пониманию нравственности.

Я все же думаю, что в том философском понимании нравственности, которое у нас господствует, происходит отождествление нравственной проблематики с кодексом моральных норм, который в любом обществе является моментом высыхания, усыхания исходных нравственных перипетий. И это, по сути дела, также способ «делегирования» своей совести. И самый глубокий. Есть некий кодекс, который говорит: вот так можно поступать, так следует себя вести, так — не следует, если все заповеди ты соблюдаешь — ты морален! Да нет, ты не морален, во всяком случае, ты не нравственен, потому что это за тебя некая книжка или Книга с большой буквы сообщает, диктует, какое поведение действительно морально. В действительности нравственность воплощается и, я думаю, всегда воплощалась, не в моральном кодексе или, точнее, в кодексе моральных норм только потому, что она изначально воплощается в определенных образах личности, в тех личных перипетиях, которые и фокусируют суть нравственности. Если меня спросят о нравственности античной, я не буду говорить о совокупности моральных требований, но скажу: Антигона; Эдип; Прометей! Только в образах личности, в их трагедийных неразрешимых перипетиях, в их катарсисе сосредоточена нравственность, полагается нравственный поступок. Между тем нельзя сказать: веди себя, как Эдип, или даже — веди себя, как Антигона. Или поступай, как Гамлет!? Трагедийная ситуация ответственности за рок завязалась задолго до Эдипа. Он лишь мгновение роковой предначертанности. Но все же Эдип-царь судит Эдипа, преступающего этот рок, так, как если бы в эту минуту соединились и прошлое, и будущее, как если бы Эдип был ответственен и за завязку, и за развязку извечных судеб.

В этой трагедийной ситуации Эдип не может переступить рок, он должен двигаться по траектории рока и вместе с тем он — всему начало, в его судьбе (в его поступках) сосредоточивается и прошлое и будущее, рок фокусируется в его собственном характере, в страстности, в любострастии, гневе. Рок завязывается и развязывается свободно в каждой данной судьбе, в сложном сочетании судьбы и характера. В свободном ответственном поступке. Вот в этой перипетии и сосредоточена — в данном случае — нравственность. И идея греческого героя входит **«гордым кольцом»** в нашу современную нравственность.

Часто говорят так: в плане абстрактной морали — нельзя убить, но «в некоторых случаях» — приходится убивать, к тому толкают те или иные обстоятельства. Тут, дескать, уже не «абстрактная», но реальная нравственность.

Вдумаемся. В пределах моральных норм все ясно: не убить — добро; убить — зло. А теперь взглянем в исходную позицию, в заповедь «не убий». Вот рядом со мной убивают ребенка. Я беру предельную, конечную ситуацию. Допуская убийство, не мешая ему совершиться, я убиваю, нарушаю заповедь «не убий», разрешаю убить, соучаствую в убийстве. Моя совесть трагически напряжена. Но если я убиваю убивающего, то этим я себя снова не освобождаю от мучений совести, я опять преступаю эту заповедь. Сама заповедь «не убий» трагедийная, перипетийная в своей основе. И человек никуда не уйдет от мучений совести.

Отечественная война была войной справедливой. Но, убивая на фронте, мы убивали не только того фашиста, которого убивали непосредственно, но убивали и

человека в себе. Я прошел войну, я знаю, это громадная трагедия, потому что каждое убийство — есть убийство и себя, это — рефлексивно.

Когда мы думаем, что если у нас высокие нужные цели, то они освобождают от этой перипетичности, от этой нравственной сути, то мы оказываемся в глубине души по-настоящему безнравственными.

Нравственность современного человека — это вовсе не какая-то элитарная ситуация избранных, читающего Софокла или Шекспира. Нет. Это духовное напряжение — более или менее осознанное — каждого человека, живущего в канун XXI века. Идеи античного героя; средневекового мастера и страстотерпца; нововременного автора своей биографии, современного индивида, полагающего «мир впервые», — все эти идеи — хотим мы это или не хотим, — сопрягаются в нашем духовном мире, вступают в напряженное борение, разряжаются (что зависит от нашей свободной воли) трудным и освобождающим катарсисом — поступком.

То, что я сейчас сказал, это вовсе не какие-то логические тонкости. Это — горячие точки напряжения современных нравственных проблем. Это разные спектры, «колыба» нравственности, одинаково всеобщие и общечеловеческие, «топятся» сегодня в сознании каждого человека в канун XXI века.

Наше сознание в поисках облегченного выхода обычно прибегает к двум «спасениям». Или пытается возвести между различными духовными «спектрами» непроходимые перегородки, или радостно прислоняется к одному из исторических рецептов, проклиная все остальные. Вчера говорили о «темной ночи» Средневековья; сегодня готовы осудить Возрождение или Просвещение, как некое грехопадение человечества. Один выбирает христианскую мораль — вот единственная истина. Другой — красоту античности. И каждый отрецивается от «чужого» нравственного средоточия.

Но связь всех этих нравственных спектров не разорвешь. И никакими облегченными выборами нельзя исключить реальное сложное, изначальное сопряжение (диалог, общение) различных исторических нравственных спектров «годовых кодов» нравственной жизни.

И отсюда мы никак не уйдем. Мы можем это не замечать, не читать «чужие» книги, но в нас самих восточные, западные, античные, христианские идеалы внутренне сопряжены, внутренне определяют друг друга. Нравственно — само общение (не обобщение) исторических эпох культуры.

Пора понять, что если возникновение тех или иных идей возможно объяснить причинно, социологически, то феномен культуры (нравственность, искусство, философия, религия) выходит за пределы своей «этиологии», он раскрывается в своем смысле, он обогащает смысл личности. Это — всегда.

Но в XX веке дело не только в этом. Разрушаются — хотим мы или не хотим, нравится или не нравится, — застывшие, прочные социальные ниши, данная среда, данный дом, данная деревня, которая стоит века, данный социальный строй, данный класс. Наше сознание определяется не столько бытием, сколько его изменением. Мировые войны, выбрасывающие в единые окопы людей разных профессий. Тоталитарные диктатуры, соединяющие на нарах концлагерей людей из разных домов и стран. Люди должны «поодиночке» решать вопрос о создании какой-то малой группы, от которой зависит их жизнь и судьба.

В любых современных ситуациях рушатся готовые социальные ниши, и проблема нравственного выбора, сохранения в себе человеческого достоинства является экзистенциальной, глубинной проблемой для каждого человека, и не только для того, чтобы выжить как человеку, но и для того, чтобы вообще выжить. Сближаются бытийные и бытовые напряжения.

Это означает, что в XX веке мы все время отбрасываемся к моменту начала бытия. Культура оказывается не просто культурничаньем, эстетизмом, но решающей формой бытия на грани вопроса: «Быть или не быть»? в очаге гамлетовской, прометеевской или другой предельной ситуации.

Я думаю, что эта ситуация одновременности и взаимопредположения ряда нравственных личностных идеалов, отталкивание к началу бытия является для нас ключом и для решения многих современных проблем, даже тех, что непосредственно связаны с идеей «перестройки». Сейчас вызревает новый псевдо-нравствен-

что эти процессы не пойдут серьезно вперед без углубления их до переустройства субъектом своего душевного и духовного мира, до восстановления его внутренней иерархичности. Справляться с задачами ситуативно-социальными и историческими сможет только такой человек, в котором не обрушены внутренние вертикали и который именно поэтому способен к любой сколь угодно сложной или притязательной поглотить его в себе ситуации относиться с позиций над-ситуативных, а благодаря этому — собственно творчески. Что же дает ему силы воздвигаться над любой ситуацией? Отнюдь не субъективная самоуверенность, не одностороннее притязание быть «хозяином-распорядителем», а тонкая полифоническая культура ценностных критериев — безусловных ценностных смыслов Истины, Добра, Красоты и Общительности. Но такая культура и такие смыслы должны найти адекватное, вертикально построенное пространство-время, где они смогли бы «поселиться», быть принятыми внутри субъектного мира человека. Чтобы встречаться с многоуровневым миром, человек сам должен быть многоуровневым, иерархичен, иметь внутри себя ценностные вертикали, вокруг которых строится и организуется все его субъектное бытие. Нравственный мир превращается в фикцию, в пустые пожелания и притязания, в звонкие фразы, если этот мир не имеет для себя сугубо личного пространства-времени — хронотопа, внутри которого человек обрел себя, самоопределился, вполне принял на себя ответственность перед своей совестной инстанцией. Совестная инстанция может действительно — не задним числом, а загодя — определять, регулировать, управлять всю жизнь человека, если ей предоставлено место над духовным миром. Культурная жизнь может быть только личностно-субъектной, только чьей-то, а отнюдь не безличной, бессубъектной. Но в субъектном мире она может поселиться и быть подлинно самой собой, когда в человеке душевный и духовный мир воздвигнуты вертикально, иерархически над его психосоматическим и социально-ролевым, т. е. цивилизационным ярусом бытия. Культура либо входит в душу и дух человека как личности, либо из нее самой оказывается вынута душа и дух, и от нее остаются лишь внешние аксессуары, признаки «образованности и эрудированности», функции и роли... Лишь когда душа руководит индивидуальностью, а душой — дух, тогда находится время и пространство и для высшего — реально высшего! — начала совести. И весь личностный мир обретает возможность быть миром нравственным.

Как же «построен» субъектный мир большинства из нас? Он не «построен», а в существенной степени порушен, деструктирован и почти лишен вертикальной организации. Духовный мир «обвалился», а за ним и душевный — вниз, в психосоматическую индивидуальность. Кажется даже, будто личность — это непосредственная индивидуальность плюс социальные роли в их совокупности... «Обломки» духовности и душевности погружены в нижний ярус и выступают как его достояния. Поэтому совестное руководство лишено адекватного места и времени своего приложения — от работы совестной инстанции остаются лишь «угрызения» едва слышимого ее голоса.

Мы видим, как человек, годами и десятилетиями привыкший быть сдавленным и деформированным, с попраным личностным и совестным началом и достоинством, человек, свикшийся с тем, что он был лишен собственного хронотопа жизни в ответственных поступках, — обретая скорее даже не свободу, а могущие способствовать ей демократические вольности (ибо внутреннюю свободу можно обрести только самому, изнутри своего бытия, но не получить извне!) — это человек с печатью рабского сознания пытается расправиться, развернуться, утвердиться. И что же? Какая энергия движет им? Созидательная ли? Увы, не личностное самостояние, проникнутое совестно-ответственным чувством меры, сдержанности, размеренности и чуткой отзывчивости на творчески-гармонические ритмы бытия вне себя — нет! Просыпается и заявляет о себе часто почти начисто лишенное чувства меры и гармонии, бунтующее, самоутвержденческое псевдо-я, в котором духовно-культурное самостояние подменено грубо-вещной, объектной активностью, во многом разрушительной и негативистской. При этом самоутвержденчество облекается в различные групповые и коллективно-социализованные формы — формы этнически национального или кланового эгоизма, исключительности, противостояния другим, «чужакам», не допущенным быть чем-либо большим, нежели фон и объект, посторонний, мешаю-

щий материал, который якобы допустимо именно как вещное, бессубъектное бытие отбросить, лишить места и времени, подавить насильем...

Перед лицом этой ситуации философско-этическое размышление ответственно вдвойне и втройне. Оно не имеет права апологетически отнестись к проявлениям нигилистическим, ценностно опустошенным, к тому лже-самостоянию, которое вместо самоопределительности пустилось по дорогам самоутвержденчества — индивидуального, группового, коллективного и прочего. Человек не может самоопределиться, всего лишь превращая грубые способы объектного воздействия, которые применялись к нему извне, — в способы своего активного воздействия вовне, в способы утверждения себя и «своих» — в противовес «чужим». Только преодолевая или трансцендируя всякую границу, отделяющую «свое», «своих» — от «чужих», только отказываясь от всякой исключительности и всякого своемерия, своецентризма, включая и любой групповой, от всякого самоутвержденчества, человек впервые обретает безграничное смысловое пространство для самоопределительности — диалектику беспредельности, ее неисчерпаемое абсолютно-ценностное богатство.

Однако первейшая задача, без решения которой индивид остается слеп и глух к этому смысловому пространству, заключается в том, чтобы индивиду обрести внутри самого себя ту инстанцию, которая подлинно достойна и способна к осуществлению самоопределения — подлинно свободного, открыто-творческого, духовного. Далеко не без труда, порой весьма мучительного и трудного самоопределения, человек может обрести в себе такую внутреннюю инстанцию. Поэтому нет ничего печальнее, когда полагают, будто предоставленность индивида самому себе — это и есть достигнутый идеал. На деле же именно после того, как человек оказывается предоставленным самому себе, как раз и разверзаются глубокие, как метафизическая пропасть, альтернативы... Именно после этого человек может и должен сделать главный и решающий выбор. И что толку от внешней предоставленности его самому себе, если в нем не только спит беспробудным сном его подлинное, сокровенное и совестливое я, — инстанция, достойная самоопределиться! — но он даже и не догадывается об этом. И о том, что он все еще продолжает принимать и идентифицировать себя ложно: себя — со своим гедонистическим, потребностно детерминированным, бездуховным псевдо-я?

Общество должно послужить человеку — но не подменившему себя своим псевдо-я и плененному страстями своецентричными и мятежными, а человеку совершенствующемуся. Обществу надо быть таким, чтобы оно помогало человеку пройти все ступени, весь сложный путь самообретения. В этом — великая задача и этики, и педагогики. Человек душевно-духовный всегда пребывает в поисках, в ненасытимой жажде еще большей правды, всегда в пути: путешествие его незавершено. Однако перед человеком всегда остается опасность «застрять» в состоянии своей неподлинности, подмененности себя хотя бы отчасти своим псевдо-я. Хуже того, у него есть опасность возомнить, будто он уже сделал полностью весь свой выбор, тогда как на деле он даже и не начинал по-настоящему выбирать и не ведает в себе того дремлющего начала, которое выбирать было бы способно.

Этика должна прекратить безадресные призывы к нравственно бесчувственному псевдо-я. Этика должна стать предлагающей школу пробуждения и самообретения — школу практической работы над собой для каждого. Но худо, когда теоретики морали преподносят всем ценностные нормы, уподобляя их детерминациям, налагаемым на субъекта извне, или принадлежащим хозяйственно-экономической сфере, политике и праву, т. е. цивилизационному ярусу человеческого бытия. Суть этического содержания — в том, что оно принадлежит вовсе не цивилизации, но принципиально более высокой действительности — культуре: душевной и духовной культуре, наконец, может быть, даже и глубинно-общительскому началу в субъектном мире — его небезадресной совести. А это — такие ярусы, к которым детерминации объектного, хотя бы и социально-объектного плана отнюдь не применимы. Фатализаторская манера предъявлять требования к личности — от имени и по поручению морального порядка! — все это не изжитые элементы наследия субстанциалистского мировоззрения, хорошо служившего авторитарному манипулированию людьми. Этика душевно-духовная, личностная никогда не должна унижать человека до уровня объекта воздействия — объекта якобы детерминированного. Нравственные и

особенно безусловно-ценностные смыслы по своей собственной природе абсолютно ненавязчивы. Они не обнаруживают даже своего существования до тех пор, пока подлинно свободная, жаждущая их личностная воля не пожелает их открыть для себя и встретить.

Но даже поставить проблемы этических смыслов верно нельзя, если не выйти за рамки субъект-объектной парадигмы и если не обратиться вместо нее к снимающей в себе субъект-объектное отношение парадигме междусубъектности, к гармонически-полифонической логике. К сожалению, нередко полифонизм смешивают с диалогизмом. Однако диалог возможен даже и на уровне до-культурном — цивилизационном. Возможен и диалог между отнюдь не сопричастными друг другу субъектами или социумами: холодный, «атомистический» диалог. Но возможен и диалог сопричастный, подлинно полифонический, основанный на доверчивом признании бесконечно глубокого родства между людьми по укорененности в бытии и столь же бесконечно насыщенного смыслом единения в их свободно-творческих устремленностях, в их посвященности своему призванию, которое для каждого имеет свой уникальный, именно для него предназначенный облик — как личностное призвание. Этика должна научиться свято чтить нравственную свободу, беречь и охранять ее там, где она уже обретена, а главное — помогать обретать ее всем, кто к ней еще не пробудился. Но программа духовного пробуждения и самоочищения личностного мира от всех подмен не может быть вырабатываема иначе, как при тесном союзе между этикой и культурой глубинного общения.

Ю. В. СОГОМОНОВ (доктор философских наук, Владимирский политехнический институт).

Размышляя о затруднениях, с которыми встретилась сегодня наша этика, с неизбежностью наталкиваешься на самый, как кажется, крепкий методологический «орешек»: принятые представления о социалистической нравственности.

Становление государственно-бюрократического социализма потребовало грубого, сокрушающего отрицания морали частнособственнического мира, но вовсе не ее преодоления, изживания, предполагающих удержание и — сделаем здесь смысловое ударение — развитие всего того позитивного, что было накоплено, завоевано в долгой истории нравственности цивилизованного социума. Предполагалось свершить радикальный «переворот» в общественной нравственности, чтобы быстро и окончательно преодолеть моральное зло, выкорчевать самые глубокие корни людских пороков. Фактически изведению подлежали общедемократические моральные ценности, процедуры этикета, традиционная народная нравственность.

На смену шла быстро набирающая силу мораль мелкобуржуазной революционности. На поверхность всплыло то, что притаилось как бы в ценностном «андерграунде», возвращалось людьми из подполья, «всемирной чернью», в обывательских, маргинальных слоях населения. Идеология эпидемически расплзающейся болезни «девичества», всяческого экстремизма и социокультурного утопизма слилась с нормами и поведенческими образцами разномастного — мужицкого, слободского, пролетарского, интеллигентского — люмпенства, полулюмпенства, с правилами, как выразился один наш историк, «интеллектуально-нравственной голытьбы». Случилось так, что нечто, в истоках революции казавшееся лишь лихими перегибами, избытками преобразовательного пыла или ожесточения в кровопролитных политических схватках, осмысливаемое как велепое, в сущности, отклонение от общей положительной линии обновления духовно-нравственной жизни общества, стало затем массовой деформацией гуманистических и демократических традиций и основ духовной жизни, их откровенным поруганием. Не это ли обстоятельство породило пессимистическое резюме М. Мерло-Понти, сказавшего, что революции истинны как процессы, но ложны как режимы?

Нельзя, далее, пройти мимо возвращавца в этосе верований в избранничество класса, партии, государства. Мессианство, нетерпимость к иначечувствию, престодушный общественно-политический нарциссизм основываются на ничем не смущаемом правоверии, убежденности в монопольном держании моральной истины, на фанфаронских оценках реальных — чаще всего, увы, довольно скромных или же доставшихся непомерно большой, подчас просто кошмарной ценой — успехов, при-

ближении народа чуть не к земле обетованной. Это провоцирует на ощущение всемогущества и — того хуже — вседозволенности на попрание вольного социального экспериментирования. Мессианство воздвигается на десятилетиями внушаемом чувстве либо снисходительного, либо заносчивого морального превосходства над «другими».

На пьедестале всех этих догматов веры возникает поразительный синдром «довольности»: специфический морально-психологический продукт социальной апологии и манипулирования. А как же быть со злом в «лучшем из миров»? Оно усматривается в отдельных недостатках тех или иных лиц или даже учреждений, в пережитках прошлого. С такой пародийной «теодицеей» связан не менее удивительный рост моральной глупоты к человеческим страданиям, к дефициту сострадания и милосердия, к поражающей нас сейчас готовности на скорую руку оправдать любую санкционированную «авторитетами» ложь, жестокость, обесценение человеческой жизни.

Синдром «довольности» не только тем, что есть, а еще больше тем, что скоро будет, расценивался как сертификат, удостоверяющий общую благонадежность личности. У предварительно обработанного сильными идеологическими средствами «общественного» мнения сравнительно легко исторгалось согласие на политику, не освященную нравственностью, не измеряемую с помощью соответствующих критериев, слишком часто просто на безнравственную политику. Не принималось во внимание и то, что сами нравственные подходы располагают огромным политическим значением, если рассматривать их не конъюнктурно, не сквозь призму хитроумных аппаратных игр политиканов, а в дальних — исторических — измерениях. Понятно, в такой ситуации о политической этике, при условии если не брать ее под церемониальным углом зрения, предпочтительнее было бы промолчать вовсе, а этику социального управления приходится свести к учрежденческим кодексам поведения, в которых лидировали требования ответственности по «вертикали», безропотной исполнительности, упоения повиновением.

Личности полагалось быть беззащитной перед отчужденной властью, не прикрытой независимыми сферами гражданского общества, какими-то промежуточными социальными общностями, ассоциациями. Ей исподволь навязывают представления и нормы этоса, nascovзь пропитанного конформизмом, соглашательством, обезличенностью. В этом узурпированном выборе остаются лишь руины от того, что некогда было подлинным выбором в пользу человеческой солидарности и верности общественному долгу, так как за коллективность незаметно выдается просто отказ от персональной ответственности, подмена личных инициатив дисциплинарным усердием, а «общественный» долг оборачивается слепым подчинением авторитарному воздействию (известное «так надо»).

Этот госбюрократический социализм отрывал нравственность и от права, то запрещая обнаруживать в нем «минимум нравственности», а стало быть, допуская неподчиненность законодателя им же самим созданным законам и общечеловеческим нормам морали, то незаметно подменяя четкое законоуложение произволом заповедей революционного «нравственного чутья», то, наконец, затеявая схоластический диспут по поводу преимуществ «нравственного общества» перед «правовым обществом» и наоборот. Это противопоставляет нравственность и религию, рассматривая ту и другую в качестве истонных и заклятых противников. Он сделал проблематичным единство культуры и морали, благословляя на практике формы культуры, которые не только не насыщаются нравственным смыслом, но и сдерживают, кромсают развитие сущностных сил человека, когда, по едкому замечанию М. Е. Салтыкова-Щедрина, происходит «продолжительная отсрочка общественного развития». В массовом сознании народа, однако, оставалась прошедшая невиданные испытания на прочность преданность идеалу справедливости и порядочности, социалистическому выбору как удивительно живучей силе противостояния злу и рычагу предстоящих очистительных перемен. Об этом надлежит сказать совершенно определенно, хотя и отсекая при этом душевную сусальщину. Не вытоптанные до конца революционная мораль и народная нравственность позволяют понять истоки различных форм сопротивления сталинщине, перевоплощениям «революционного бесавства». Оставляя сейчас в стороне вопрос о масштабах и эффективности такого сопротивления, надо сказать, что к реабилитации должна быть представлена

и различная мотивация сопротивления, которая опирается на неоднородные ценностные пласты морального сознания. Весь менталитет народа был призван к противостоянию, и в нем поразительно многообразно соединились героические черты в духе, скажем, светского и религиозного стоицизма с повседневным «малым нравственным счетом» — от уклонения в безнравственном «ангажементе», временами почти равнозначном открытому противодействию злу, до различных форм ухода в затаянное существование как способа хотя бы частичного и временного уберечения гуманности, интеллектуальной и всякой иной чистоты. Вполне возможно, что именно в таких ситуациях обретался дорогой ценой доставшийся нам нравственный опыт ненасильственного сопротивления злу, значение которого еще только предстоит разглядеть незашоренным взором.

Высвобождение гражданского общества из состояния долгого пребывания как бы в ломбарде у истории, в «социальном залоге» способствует возрождению подлинных ценностей нравственной жизни. Пусть с перебоями, но все же идет процесс очищения производственных, хозяйственных отношений от обстоятельств, подрывающих основы трудовой и профессиональной морали, этики управления. Демократизация общества ведет к оживлению политической этики. Происходит переосмысление понимания общественного долга и моральной ответственности на всех участках социальной реальности. Общественная нравственность начинает все смелее и независимее судить политические акции, декларации, управленческие решения. Грядет не царство всеобщей гармонии и розовой добродетели, а новый — цивилизованный, достойный человека — уровень противостояния добра и зла.

Л. Н. МИТРОХИН (доктор философских наук, Институт философии АН СССР).

Можно лишь радоваться, что трезвый взгляд на наше повседневное жизнебытие все увереннее фиксирует состояние, которое можно обозначить как нравственное одичание. Это уже прозрение — первый шаг к обновлению.

Профессиональным философам, однако, не пристало ограничиваться описанием. Нужно попытаться понять эти тревожные тенденции как следствие каких-то разрывов социальной ткани объективных коллизий, складывавшихся помимо воли и желания людей. Тогда приходится констатировать, что у нас сведена к минимуму функция морали как самостоятельного регулятора поведения людей и на индивидуальном, и на институциональном уровнях. Это произошло не в силу каких-то случайных обстоятельств, а в результате насильственного воздействия пирамиды тоталитарной власти, требующей превращения общества в некое гомогенное образование, беспрепятственно просматриваемое с начальственной вышки, образование, в котором отсутствуют «непрозрачные» уплотнения, центры активности и симпатии, не поддающиеся контролю «сверху». Такое общество должно состоять из «винтиков», «гвоздиков» и прочих унифицированных деталей. Поэт ликовал: «Гвозди б делать из этих людей. Не было б в мире лучше гвоздей!» Он не ошибся: наши «гвозди» — лучшие в мире.

Главным препятствием к торжеству казарменной подчиняемости, разумеется, оказывалось личностное, нравственное (то есть автономное, регулируемое «изнутри») сознание и поведение индивида. А потому личность, как таковая, неукоснительно изводилась. Конечно, Сталин не был первым тираном, вознамерившимся освободить людей от «химеры совести», но его человековедческий эксперимент не имеет себе равных в истории по размаху и жестокости — счет жертв велся на миллионы. Ужасает и тотальность контроля: реестр «враждебных» отклонений имелся на все, на самые сокровенные, политически невинные симпатии, художественные вкусы, на святые идеалы и ценности. Феномен Павлика Морозова — не уклонение и злонамеренный «перегиб». Это «нормальное» и социологически (то есть по критериям авторитарного социализма, стремящегося к типологической «чистоте») закономерное и оправданное явление. Так что наивно сетовать на то, что, видите ли, морали у нас не уделялось должного внимания: рабочим (то есть предназначенным к «служебному» исполнению) проектом обеспечения общеобязательного, унифицированного счастья она просто не предусматривалась.

От таких констатаций веет апокалиптикой масштаба, так сказать, отдельно взятой страны. Дело в том, что функции морального сознания ничем восполнены быть

не могут, тем более в сложном индустриальном обществе. Мораль — единственный регулятор, носящий универсальный характер, то есть охватывающий все сферы деятельности человека, и без него милиция, народные дружины, суды, армия, различные формы контроля и т. д. не могут обеспечить социально-целесообразное «цивилизованное» поведение широких масс. Если общество не регулируется сознанием самих индивидов, оно неизбежно превращается в механический агрегат, лишенный встальной, самоорганизующей, себя воспроизводящей силы. В. С. Библер совершенно прав: «долг» не может быть делегирован даже в самые надежные руки. Эта мысль, кстати сказать, блестяще развита французскими экзистенциалистами. Так что нужно твердо усвоить: речь идет не просто о недостатке вежливости, милосердия, доброты, но об угрозе существованию общества, о хаосе, беспорядках, преступности, распаде органической социальной целостности.

Не следует также жаловаться на то, что этика разрабатывалась у нас вяло, и осуждающе кивать на обществоведов. Советская этика развивалась «как полагаюсь» — не как сфера науки, ориентированной на исследование каких-то неизвестных черт и особенностей морали, но как псевдотеоретическое оправдание практики текущего воспитания, суть и направленность которого задавалась установкой на гарантированное манипулирование населением. Речь, собственно говоря, шла о стремлении отыскать и усовершенствовать дополнительные каналы воздействия на «жизненный мир» людей средствами традиционного и легко понятного «языка» нравственности, использовать его для морального осуждения людей, неприемлемых по идеологическим или политическим мотивам. Поэтому и отвергались даже робкие попытки утверждения каких-то моральных сущностей, не поддающихся конъюнктурному толкованию.

Вспоминаю, как на защите О. Г. Дробницким докторской диссертации мне довелось отстаивать его тезис о бессубъектности моральных предписаний, вызвавший ярость у штатных моралистов. По-своему они были правы: подобная интерпретация санкционировала независимость морального сознания личности от начальственных «субъектов». Это, таким образом, была не позиция, продиктованная желанием разобраться в сложном социальном явлении, а проверенный способ демонстрации собственного верноподданничества. Тем самым с порога отвергалась этика как сфера философского знания (аксиология), поскольку, как известно, философия занимается выявлением «пределных» оснований различных духовных образований, она критична и независима.

В этой связи пора осознать, что категориальный аппарат нашей канонизированной этики, ее структура, характер аргументации, в конце концов, сам ее предмет формировались не за счет естественно развившихся научных категорий, понятий, предметных связей, а путем возведения в «теоретический» статус руководящих представлений о способах управления судьбами людей. Отсюда важный вывод, который должен стать лейтмотивом наших размышлений о перспективах создания подлинно научной марксистской этики, а именно: нельзя ограничиться «дополнениями» или частичными «исправлениями» прежних положений и категорий. Нужна жесткая экспертиза всего сделанного в этой области, придирчивый контроль на предмет выявления и ликвидации всякого рода эрзацев, подделок под теорию, полемическая заостренность против догм, кажущихся непреступными. Эту мысль я бы выразил словами Х. Борхеса: «Книга, в которой нет ее антикниги, считается несовершенной».

Какие же проблемы можно оценить сегодня как наиболее актуальные, практически значимые? Ответ может показаться неожиданным: проблемы тривиально-хрестоматийные, казалось бы, давно выясненные, образующие, так сказать, несущие конструкции всего корпуса теории этики: что такое мораль, в чем ее специфика, ее место в культуре, ее социально-онтологические основания и т. д.? Именно они дают возможность наметить специфически философский подход с его характерными категориями, эвристическими схемами и т. д. Иными словами, прежде всего следует очертить предмет этики, разобраться в фундаментальных, «академических» проблемах. И здесь мы, естественно, обнаруживаем себя в ситуации, когда имеется больше вопросов, чем ответов, что, кстати сказать, и проявилось во время сегодняшней дискуссии.

Одной из причин (равно как и следствием) плачевного состояния этики был ее отрыв от других областей философского знания, ее теоретически провинциальный характер. В самом деле, у нас немало творческих, нетривиальных разработок, прямо или косвенно связанных с этической проблематикой. Таковы критические интерпретации различных зарубежных философских доктрин, исследования проблем сознания, духовного производства, структуры и типов культуры и т. п. Но этики, как правило, не проявляли профессионального интереса к таким работам, не оперировали в полном объеме тем исследовательским инструментарием, который отличает именно современное философское знание.

Так, за последнее время усилиями Э. В. Ильенкова, М. К. Мамардашвили, Г. С. Батищева, Ф. Т. Михайлова, В. П. Зинченко, В. А. Лекторского даны во многом новые, многообещающие интерпретации субъективного и объективного, сознания и бытия, социальной деятельности и т. д. Они далеко выходят за рамки косных «диаматовских» схем, развивая специфически марксистский подход к проблеме сознания. Напомню, что по Марксу сознание первоначально было «вплетено» в реальный язык общения, в повседневную жизнь. Отсюда само соотношение общественного бытия и общественного сознания не может рассматриваться по примитивно-механической схеме («определяет», «предшествует»), поскольку общественное бытие без сознания невозможно. Последнее лишь постепенно выделяется и обособляется из реальных действий, приобретая самостоятельное существование. Такое бытийствующее сознание возникло как неотъемлемый элемент выживания и развития формирующихся социальных организмов, составив исходный момент образования того «рефлексивного» сознания, с которым преимущественно имеет дело европейская философская традиция (за исключением иррационалистических теологических, религиозно-мистических доктрин).

Здесь, как мне представляется, открывается многообещающий путь к пониманию социально-онтологических основ морали и ее основных категорий. Они возникают не в сфере сознания, не в результате «накладывания» на реальную практику некоторых «разумных» (общественно полезных) норм и предписаний, а формируются как элементы, грани социальной механики, каждодневного поведения, обеспечивающие максимальную самоорганизованность общества. С его усложнением происходит дифференциация типов жизнедеятельности, а отсюда — форм и видов общественного сознания. Не случайно Маркс определял мораль, религию, искусство как «практически-духовные» способы освоения действительности.

И вот оказывается, что целеполагание, составляющее специфическую особенность человеческой деятельности, необходимо предполагает трансцендирование, то есть отчуждение, сущностных сил человека в некую «иную» сферу, подобно тому как «цель» отделяется от непосредственных практических актов. Отсюда понятие трансцендентного, чувственно не воспринимаемого мира, который получает наименование «Бога», «абсолюта», «должного» и т. п.

Все эти соображения непосредственно связаны с проблематикой этики, в частности с пониманием происхождения и специфики морали. Попробуем построить соответствующую историческую модель. В ходе общественного разделения труда, усложнения социальной структуры происходит различение «индивида» и «личности», фиксирующее особую социальную роль отдельного человека, впоследствии им так или иначе осознаваемую. Постепенно выясняется недостаточность прежних, чисто принудительных способов обеспечения социально-целесообразной деятельности людей, никак не учитывающих их особые качества. Возникает потребность в системе требований, которые апеллировали бы к растущему самосознанию личностей, предполагали их способность каждый раз принимать решения самостоятельно, полагаясь на нормы, сформулированные лишь в общей форме, оставляющей за индивидом право их конкретизировать в особых обстоятельствах. Иными словами, моральная регуляция общества предполагает определенную меру обособления индивида и осознания им этой обособленности, когда налицо и потребность в таком выборе, и возможность его. Отсюда известная мысль Канта, повторенная Марксом: «...*Мораль зиждется на автономии человеческого духа...*»

Поэтому было странно слышать здесь опасения за такое «должное», которое слишком далеко отстоит от «сущего»: эффективность и жизненность морали в том

и состоит, что ее предписания не могут быть реализованы полностью. «Должное», способное без остатка воплотиться в практику, означало бы конец морали, ликвидацию общественной потребности в ней.

Выявление социально-онтологических корней морали позволяет объяснить также ее черты, которые обыденному сознанию представляются парадоксальными. Это прежде всего ее принципиальная «непрактичность». Принято считать, что каждый человек стремится к реальным практическим результатам, ищет наиболее эффективные средства их достижения. Немало, однако, случаев, когда люди, повинаясь моральным соображениям, пренебрегали кровными интересами, непосредственной выгодой, добровольно шли на муки, страдания, даже на смерть. Не секрет также, что многие, даже простейшие моральные предписания («не убий», «не кради», «не лги») постоянно нарушаются. Но, как выясняется, это вовсе не подрывает их высокой репутации при оценке конкретных поступков. Сошлемся хотя бы на «угрызения совести».

Одним словом, трудно отделаться от мысли, будто в человеческое сознание встроан особый регулятор, подчиняющийся не практически-житейским соображениям, но каким-то специфическим, «высшим» критериям. Естественно, возникает представление об их небесном происхождении. Не случайно религиозные проповедники определяют совесть как «голос Бога, говорящий в человеческой душе». Но это, конечно, еще не объяснение.

История, отмечали Маркс и Энгельс, есть результат деятельности множества людей, преследующих свои личные цели. По аналогии можно сказать, что сфера «должного» фиксирует интересы и неотъемлемые условия становления человеческого рода в целом, и вовсе не предполагает санкционирования любых целей и поступков отдельных людей. Она как бы служит индикатором, показывающим меру соответствия индивидуального поведения общечеловеческому опыту. Ее «практичность» проявляется не в связи с отдельными поступками, но в общей направленности, в масштабе всей истории. В этом, собственно, и состоит социальная функция и уникальность морали — не принудительное воздействие на фактическое поведение людей, но формирование общих критериев оценки как индивидуального поведения, так и наличного общественного строя.

Настало время критически отнестись к целому ряду положений этики, старших хрестоматийными. Мораль, например, традиционно квалифицируется как надстройка, определяемая базисом. Это спорный тезис, особенно если данные термины брать в ходячем «истматовском» толковании. Сомнительно также сводить мораль к одной из «форм общественного сознания». Она оказывается и способом самоощущения, и типом поведения, она имеет протяженное «вертикальное» измерение, уходящее в глубинные подсознательные переживания. Здесь обсуждался вопрос о классовой морали. По-моему, такое понятие неправомерно. Мораль связана с фундаментальными основаниями человеческого общества как такового, ее предписания носят абсолютный характер и не могут трансформироваться в соответствии с интересами классов или социальных групп. Речь может идти лишь об использовании ее языка для выражения последних.

Можно ли, например, оправдать убийство человека? Вспоминаю ответ А. А. Гусейнова во время нашей недавней поездки в США: «Да, можно. Например, в случае защиты собственной жизни, предотвращения массовых убийств и т. д. Подобные действия могут быть оправданы различными — политическими, человеколюбивыми, правовыми соображениями, но никогда — моральными». Он, конечно, был прав: заповедь «не убий» носит абсолютный характер по самой природе своей и никаких исключений не допускает.

Несколько дополнительных слов об абсолютном. Термин этот до сих пор вызывает настороженность, подозрение в коварном богостроительстве. На самом же деле речь должна идти о фундаментальной черте социального бытия и сознания, взятых в их «антропологическом» измерении. История человечества складывается из конечных индивидуальных существований и ее развитие невозможно, если, мотивируя свое поведение, человек не находит точек опоры, лежащих за пределами его короткого брэнного пути. В сфере материального производства такая «стыковка» совершается автоматически, и каждое последующее поколение наследует достиже-

ния предшествующего, в самосознании же индивида подобный разрыв воспринимается болезненно, порождая мучительные раздумья о «смысле жизни». Выясняется, что человек не может существовать, определяя свои цели, переживания, надежды, упования лишь отмеренным ему временем, потому, что он — звено, момент непреходящей истории рода, и сознание этого дает ему силу и чувство независимости. «Когда человек,— писал Фазиль Искандер,— ощущает свое начало и свое продолжение, он щедрей и правильной располагает своей жизнью, и его трудней ограбить, потому что он не все свои богатства держит при себе». Так что существование сверхличностных оснований и ценностей, возвышающихся над «конечностью» индивидуальной жизни, способность «жить в ритме столетий» (Г. Башляр) — это свидетельство победы духа над плотью, обнаруживание его величия и свободы.

Лишь вульгарный атеизм способен связывать свойство трансцендирования, ощущение «иной» реальности непременно с религией, с идеей Бога. Поиски вечно-го в преходящем, абсолютного — в относительном, бесконечного — в конечном, надличного — в индивидуальном, таковы предназначение и задача культуры, которые по-своему выражаются в ее различных сферах. Это сфера «должного» понятия вечной красоты, человеческой судьбы, космической миссии, божественного промысла — абсолюта. Мудро писал об этом М. М. Пришвин: «в основе творчества символа заключена вера, что личность есть проявление существа мирового». А творчество он видел как «жизнь, пробивающую себе путь к вечности. Оно очень похоже на поток, разрывающий себе путь в океан». Поэтому и задачу свою писатель видел в том, чтобы «из прошлого войти в современность и как бы сомкнуть времена».

Надмировой взгляд, возвышающийся над конечными житейскими ситуациями и воспринимающий человеческое существование, историю в ее ценностном, смысловом, жизненном измерении, в ее «пределе», и есть то, что мы называем мировоззрением. Это не просто сумма знаний, абстрактная доктрина, высказывания мудрецов и философов, это особое духовное состояние, к которому каждый понуждается реальными обстоятельствами, это тип индивидуальной жизнедеятельности и система взглядов, ее оправдывающих и мотивирующих. Что же касается различных концепций, доктрин, вероучений — они представляют собой некое оборудование, систему духовных координат, позволяющих человеку совершить свой экзистенциальный выбор.

Потребность в таких «механизмах» предельно остро ощущается сегодня, когда официальный оптимизм ненавязчиво сочетается с апокалиптическими тревогами. Еще недавно жанр моральных императивов использовался для корыстной манипуляции людьми. Это были псевдоабсолюты, но в их функциональной эффективности сомневаться не приходится. Сегодня они в руинах, и в сознание людей мощным потоком вливаются соблазны «хозрасчета», «прибыли» и, как следствие, «сладкой жизни» в ее откровенно плебейско-бездуховном варианте. Невольно вспоминается эпоха раннего капитализма с ее жестокостью, стяжательством, бессердечием. В свое время христианство, прежде всего протестантизм, сумело так или иначе «одухотворить» эту деятельность, поставив в центр этики категорию «призвания», органически объединившую мирские успехи со служением ближнему и высшим божественным ценностям. А какие абсолюты смогут проявить свою жизнеспособность сегодня? Без них нравственное возрождение не состоится.

От редакции. Как показало обсуждение, вопросы нравственности стоят сегодня как никогда остро. Перемены, происходящие во всех сферах социальной жизни, не просто оказывают влияние на нравственность, а ставят ее в один ряд с самыми важными проблемами политики и экономики. Конечно, не на все вопросы, особенно из области этической теории, которые здесь обсуждались, были даны окончательные ответы. Но нам представляется важной сама постановка этих вопросов, обращение к ним специалистов-философов, помогающее увидеть в них новые неожиданные стороны. Наш журнал предполагает и впредь обращаться к этой проблематике.