Министерство образования и науки Российской Федерации

Федеральное агентство по образованию

ГОУВПО «Алтайский государственный технический университет

им. И.И. Ползунова»

Реферат

###### По дисциплине: «Основы этики»

На тему: «История этики»

Введение

Слова «этика», «мораль», «нравственность» часто употребляются как синонимы, и этому способствует перевод слов «этос» и «моралис» с греческого и латинского как «обычай», «уклад», «порядок», «нрав». Однако в философии сложилась традиция различения этих понятий.

Термины «мораль», «нравственность» здесь означают определенную сферу общественной и личной жизни, сферу культуры, а под «этикой» понимается исследование, изучение морали и ее обоснование.

Таким образом, мораль, или нравственность, является предметом изучения этики, подобно тому, как право представляет собой предмет юридической науки, а язык языкознания.

Иногда этику и определяют как науку о морали. Однако не всякое учение является научным, ибо научность это высшая форма знания, предполагающая его истинность, систематичность, доказательность и проверяемость. Поэтому точнее этику определить именно как учение о морали.

При этом важно подчеркнуть, что этика не просто учение о морали, но и моральное учение, ибо в зависимости от того или иного понимания морали формируется и само моральное состояние субъекта.

Этическое учение как бы создает, формирует свой предмет, наделяет его определенными характеристиками. Этика может полагать, что мораль дана человеку свыше, Богом, либо утверждать ее природное, эволюционное происхождение, либо вскрывать и анализировать ее общественно-историческую природу. И все эти концептуальные представления о своем предмете будут одновременно являться и разными состояниями морали, разными системами ценностей и требований к человеческому поведению.

Поэтому некоторые ученые даже определяют этику как самосознающий моральный опыт, то есть как теоретическую рефлексию морального сознания о самом себе.

Но что же представляет собой мораль как предмет этики?

В первом приближении мораль можно определить как совокупность правил и норм поведения, которыми люди руководствуются в своей жизни. Эти нормы выражают отношения людей друг к другу, коллективу, обществу в целом. При этом важнейшую черту морального отношения составляет оценка общественных явлений и человеческого поведения с точки зрения добра и зла, справедливости или несправедливости. С помощью нравственных оценок эти отношения и поведение людей как бы проверяются на их соответствие высшим нравственным ценностям, нравственно-идеальному порядку.

К сфере морали относят также сами отношения и нормы поведения людей, получившие устойчивый общеобязательный характер и образующие общественные нравы.

Не менее важно для морали и наличие у человека качеств и склонностей, делающих его способным к нравственной жизни, - добродетелей. Это такие устойчивые черты характера и ценностные установки, которые отражают наличие у человека потребностей в духовных ценностях, внутреннее уважение им нравственного миропорядка, способность жить по совести, вести себя культурно и ответственно.

Отсюда можно сделать вывод о том, что к сфере морали относятся достаточно разнородные явления: правила и нормы поведения, оценки и ценности, идеалы, свойства и способности человеческого характера, само поведение людей.

Поэтому перед этикой, которая не ограничивается только описанием и изложением правил поведения и нравственного миропорядка, а стремится обосновать его, встает проблема нахождения общего основания всего многообразия проявлений морали, выявление сущности нравственного освоения действительности.

Задача постижения сущности морали, ее природы для сознательного переустройства жизни на истинных началах добра, справедливости и человечности всегда занимала лучшие умы человечества. При этом они наталкивались на тот факт, что люди в вопросах морали, в своих оценках, в понимании добра, долга, справедливости не могли прийти к общему мнению, выработать единую систему ценностей для нравственной жизни. Это заставляло одних философов сомневаться в возможности научного, истинного познания природы морали, других - умножать свои усилия на этом пути.

Что есть добро, человечность, жизненная правда, в чем состоит назначение человека и его нравственный долг, что делает жизнь человека осмысленной и счастливой?

Почему то, что представляется благом, добром и справедливостью для одних, часто оборачивается злом, несправедливостью, страданием для других? Причем каждая сторона искренне убеждена в истинности и справедливости своей позиции, ее самоочевидности и негодует на несогласных.

Свидетельствует ли это о субъективности самих моральных ценностей, их зависимости от позиции и точки зрения человека или же это показывает ошибочность человеческих суждений относительно единственно истинного понимания добра и справедливости? Тогда как отрешиться от своей пристрастности и возвыситься до постижения общезначимого, единого для всех добра?

В зависимости от того, как решаются эти важнейшие вопросы человеческого бытия, люди строят свою жизнь в других сферах жизни - в политике, экономике, повседневном быту. Жизнь по совести предполагает, что человек не просто следует определенным нормам и правилам поведения, но и постоянно задумывается о природе этих норм, о содержании моральных требований и ценностей.

Оставаясь в рамках собственного морального сознания, невозможно ответить на вопросы, откуда возникают представления людей о добре и долге, чести и совести, откуда берутся нормы, принципы и идеалы, что определяет их содержание? Отчего так трудно взаимопонимание в сфере моральных оценок? Чем определяется различие и даже противоречивость нравственных позиций людей и есть ли надежный критерий для их сравнения и оценки? На что должны опираться моральные оценки, чтобы быть справедливыми?

Чтобы ответить на эти вопросы, недостаточно личной моральной чистоты и искренности, мало одного желания и решимости быть честным и порядочным человеком. Ответы на эти и многие другие вопросы из области практической нравственности вытекают из общего понимания природы морали, ее специфики, места и роли в процессе исторического развития общества и человека. Поэтому здесь необходимы научные знания о нравственности, которые призвана давать этика.

Итак, мораль представляет собой сложную сферу духовной жизни человека и общества, сферу духовной культуры и является предметом изучения этики.

Этика же является учением о морали, о нравственном освоении человеком действительности. Этика не создает морали, не придумывает нормы, принципы, правила поведения, оценки и идеалы, а описывает, изучает, теоретически обобщает, систематизирует и стремится обосновать одни нормы и ценности и раскритиковать и опровергнуть другие. Для этого она с необходимостью должна раскрыть источник происхождения моральных ценностей, общую природу морали, ее специфику и роль в жизни человека, выявить закономерности функционирования и развития.

Тем самым этические знания становятся важным фактором формирования духовной культуры общества и нравственного миропонимания личности. И хотя, как уже отмечалось, не этика формирует моральный облик человека, она как бы заранее предполагает нравственную развитость тех, к кому обращается, - без этических знаний нравственная позиция личности оказывается либо несовершенна, либо уязвима.

Занимая определенную нравственную позицию и обосновывая соответствующие ей ценности и требования, этика должна ответить на целый ряд теоретических вопросов, образующих круг ее проблем.

Прежде всего, это вопросы о происхождении и природе морали, об источнике и содержании нравственного долженствования, о содержании и критериях добра и зла, долга, других нравственных ценностей, о самой природе нравственной идеализации и сущности человеческих добродетелей.

Важнейшим для этики вопросом является проблема моральной свободы в мире всеобщего детерминизма и господства причинно-следственных связей и отношений, а также проблема морального выбора, его эффективности и целесообразности, соотношения в нем целей, средств и результатов.

Это также вопросы о критериях и факторах моральной оценки явлений человеческой жизни, проблемы моральных конфликтов, способов их разрешения и предупреждения.

Все это лишь небольшая часть важнейших теоретических вопросов, различное понимание которых в этике определяет сложность и многообразие содержания историко-этического процесса.

1. Основные этапы и направления развития этики

Обращение к основным этапам развития этики обусловлено как важностью нравственной проблематики в истории человеческой культуры, уважением к прошлому, так и стремлением разобраться в существе морально-этической проблематики на уровне современных знаний. История этических идей демонстрирует, как складывается круг этических вопросов, как изменяются способы их постановки и подходы к их решению, как углубляется понимание природы морали, ее назначения, функций в жизни и закономерностей развития.

Этика зарождается в глубокой древности в эпоху становления классового общества и разделения труда, отделения духовно-теоретической деятельности от материально-практической.

Этика как разновидность духовно-теоретической деятельности постепенно отделяется от стихийно формирующегося нравственного сознания масс. Она становится способом теоретического рассмотрения практических нравственных проблем, встающих перед человеком в обыденной жизни: "что есть добро и зло", "как следует жить и почему", "к чему следует стремиться и чего избегать", "в чем состоит назначение человека и имеет ли жизнь смысл"? Практические жизненные вопросы осмысливаются этикой как учением о природе добра и зла, идеала и долга, принципов и норм поведения человека, назначения и смысла его жизни.

Но для того, чтобы убедительно обосновать ответы на эти важнейшие смысложизненные и нормативные вопросы, этика стремилась постичь природу морали и человека, источник и содержание нравственного долженствования, сущность моральных ценностей.

Другими словами, для того чтобы научить человека, как следует жить и поступать, к чему стремиться и во что верить, этика должна была разрешить и собственно теоретические вопросы о происхождении и сущности морали, о природе нравственной идеализации, о закономерностях развития морали, о способности человека быть субъектом морали и другие. А для ответа на эти вопросы необходимо было понять, что такое человек и общество, что представляет собой мир, в котором живет человек, как он устроен, как он развивается и как человек осознает себя в этом мире.

То есть потребность в этических знаниях как бы вызывала к жизни учения о том, что собой представляет мир, какова его природа, какое место занимает в нем человек и как он познает окружающий мир. Этика как практическая философия предполагала в качестве основания философию теоретическую - учение о бытии, учение о человеке, учение о познании. Сама же этика как бы завершает пирамиду философского знания, рассматривая ценностные и смысложизненные проблемы человеческой жизни и стремясь научить человека достойной и правильной жизни.

Таким образом, в развитом виде этика состоит из теоретической части - учения о морали, ее происхождении, сущности и функциях, и практической - нормативной этики, формулирующей цели и принципы человеческой жизни.

Зачатки же первых этических представлений относятся к очень раннему периоду развития общества и связаны они с разложением первобытнообщинного строя и становлением классового общества. Тогдашние представления людей о хорошем и плохом, добре и зле, счастье и несчастье, о смысле жизни, смерти и бессмертии первоначально воплощались в продуктах коллективного творчества - в мифах и легендах, в преданиях и сказаниях. Как известно, и до сих пор сказки являются для детей школой нравственных представлений.

Первые же авторские размышления на этические темы, дошедшие до нас, возникают в странах Древнего Востока и относятся к III-II тысячелетиям до н. э. ("Песня арфиста", "Разговор разочарованного со своей душой", Диалог господина и раба и др.). Размышления эти отражали воззрения древних на мир, будучи проявлением религиозно-мифологического мировоззрения или сомнений в его правильности.

Появление же этических учений и школ в странах Древнего Востока - Индии и Китае - относится к I тысячелетию до и. э. Учения брахманизма, буддизма, конфуцианства намечают уже собственно этическую проблематику, вычленяя ее из космологического взгляда на мир. На европейской почве собственно смысложизненные и поведенческие проблемы становятся предметом рассмотрения начиная с софистов и Сократа -- V в. до н. э.

В более ранних воззрениях Древнего Востока, досократовской Греции этическая проблематика была еще растворена в космологических и натурфилософских взглядах на устройство мира. Этим воззрениям было свойственно характерное для мифологического сознания истолкование космоса посредством перенесения на устройство мироздания человеческих характеристик и жизненных представлений.

Поэтому моральные феномены рассматривались древними как свойства всего мироздания, отчего последнее наполнялось животворящей духовностью, а добро, справедливость, любовь начинали трактоваться как высший закон мироздания, обеспечивающий всеобщую гармонию.

При этом только древнегреческой философии удалось сделать решительный шаг от мифологического к рациональному, логическому пониманию морали и человека, дать толчок к развитию этики. Философско-этическая мысль Древнего Востока по сути дела на протяжении многих веков оставалась верной изначальным традиционным представлениям.

Поэтому в историко-этическом процессе можно выделить следующие основные этапы: этические учения Древнего Востока, античная этика, средневековая этика, этика Нового времени и современные этические теории.

2. Этические учения Древнего Востока

При всем многообразии и богатстве философско-этической мысли Древнего Востока ей присуще некоторое внутреннее единство, отличающее ее от европейской философии:

- отсутствие поступательного процесса накопления и приращения знания, которое только разнообразится и детализируется, но не растет и углубляется;

- не последовательное, развернутое во времени существование школ, учений и течений, а параллельное их сосуществование во времени;

- отсутствие персонального философского творчества, определенная безликость историко-этического процесса;

- весьма слабая ориентация на достижения естественных наук, на рациональную методологию и стандарты научного мышления и характерная для мифологического мышления образность, сочность и красочность языка;

- общность воззрений на практическую направленность философских исканий, их ориентацию не на внешнюю действительность и объективную реальность, а на обретение блаженства и равновесия в себе.

Эти черты философской мысли и всего общественного сознания отразили особенности исторической эволюции Востока и характерного для него жизненного уклада.

Расслоение первобытнообщинного строя и становление классового общества происходили здесь крайне замедленно и сопровождались длительным и устойчивым сохранением общинного уклада жизни. Отсутствие частной собственности на землю, появлению которой препятствовала сначала родовая община, а позже сельскохозяйственная соседская община и стоящее над ними государство, обусловливало неразвитость товарного производства и торговли, мешало индивидуализации бытия человека и развитию в нем личности. Замкнутость и изолированность этих сельских общин, подчиненных государству и основанных на примитивном разделении труда и натуральном хозяйстве, способствовали застойности всей социально-экономической жизни, консерватизму социальной культуры, статичности и неизменности всего жизненного уклада восточного общества.

Классовая структура общества в подобных условиях имеет тенденцию к закреплению в иерархии наследственных каст, фиксирующих социальное неравенство.

В подобном обществе человек оказывается полностью зависимым и бесправным перед лицом общины и государства, опутанным рабскими цепями традиционных правил и превращенным в покорное орудие суеверий. Сознание устойчивости и прочности своего бытия такой человек находит прежде всего в религиозно-мифологическом сознании, утверждающем сверхъестественную связь человека с окружающим миром, природой, божественным космосом. Слиться с ним, подчиниться ему, отказавшись от своего "я", следовать обычаям и традициям предков и выполнять указания старших - такова нравственность этого общества, такова суть его этических учений.

Так, в Древней Индии к в VI до н. э. на основании религиозно-мифологической идеологии брахманизма сформировалось шесть ортодоксальных брахманских систем, т. е. учений, признающих авторитет Вед и "Упанишад" - сборников древнейших мифов, легенд, сказаний и заклинаний, а также комментариев к ним. Это - веданта, йога, ньяя, вайшешика, миманса и санкхья.

Основополагающими идейными конструкциями брахманизма стало учение о Брахмане как абсолютной божественной первооснове всего сущего и атмане как его индивидуальном проявлении. Будучи активным творческим началом всего бытия, Брахман выступает как мировая душа, духовная субстанция, из которой все порождается и во что все превращается. Духовная сущность человека представляет индивидуальное проявление Брахмана - атман.

Брахман и атман тождественны и различны друг с другом, и каждый человек обязан это знать и следовать своей природе, не нарушая всеобщей гармонии бытия.

Основными принципами нравственно-этического учения брахманизма стали понятия сансары, кармы, дхармы и мокши.

В созданном Брахманом мире все связано со всем, совершается вечный круговорот жизни, и в это непрерывное движение колеса жизни - сансары - втянуто все живое. Душа человека после его смерти не исчезает, а перевоплощается в другое существо.

Принцип кармы ставит это перевоплощение в зависимость от прошлой жизни человека, от соблюдения им предписанного для каждой касты дхармы закона образа жизни. Соблюдение дхармы и следование ей или же, наоборот, ее нарушение влечет посредством кармы перерождение души человека либо в сторону повышения его онтологического статуса, либо наоборот. Законами кармы и дхармы установлена и поддерживается сама иерархия каст - брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры образуют эту иерархию. Однако перевоплощение душ не ограничивается только более высокой или низшей кастой, а может включать также превращение в животных.

Тот же, кто всегда ревностно и усердно исполнял истинную дхарму и прошел всю лестницу превращений, достигает освобождения из потока сансар и сливается с Брахманом. Это состояние абсолютного блаженства и освобождения от перерождений называется мокшей.

Таким образом, брахманизм поддерживает и закрепляет сложившийся социальный порядок и социальную стабильность, определяя правильный образ жизни, круг обязанностей для каждой касты, и одновременно выражает обобщенную суть предъявляемых к любому человеку требований: подавление, подаяние, сострадание.

Как и во всякой религиозной концепции морали, здесь на первое место выставляются религиозные ценности -- уважение и почитание богов и брахманов, содержание брахманов, принесение богам жертвоприношений, культивирование добродетелей смирения, ненасилия и покорности. Чувственные радости жизни отвлекают человека от соблюдения истинной дхармы и признаются чем-то ненастоящим, от чего необходимо воздерживаться и отказываться во имя будущей жизни.

Наряду с религиозными добродетелями брахманизм культивировал и целый ряд общечеловеческих нравственных норм: почитание предков и сохранение обычаев, уважение к родителям и вообще старшим, гостеприимство, ненасилие, доброжелательное отношение ко всему живому, правдивость, благочестие, щедрость, воздержание от гнева и стремлений к удовольствиям.

Наоборот, в качестве адхармы, т. е. нарушения истинной дхармы, влекущей к порочному образу жизни и поведению, брахманизм видит непочитание истинного учения, несоблюдение кастовых установлений, алчность к чужому, воровство, ложь и клевету, гнев, оскорбление и насилие.

Причем, опираясь на принципы дхармы и кармы, брахманизм недвусмысленно предупреждает нарушающего дхарму о том, что польза от неблаговидных дел весьма призрачна, а сами дела не останутся безнаказанными, если не для него самого, то для его потомков.

В то же время подлинный путь в блаженное состояние слияния атмана с Брахманом и достижение мокши связан с усилиями, с преодолением трудностей. Он предполагает не просто пассивное соблюдение предписанного данной касте круга обязанностей, но и совершенствование своих духовных сил, для чего лучшим средством является аскетизм: "что с трудом преодолевается, с трудом получается, с трудом исполняется, -- все это достижимо посредством аскетизма, ибо сила аскетизма непреодолима".

Таким образом, этика брахманизма предстает как одна из первых религиозно-этических систем, призванных духовными средствами цивилизовать общество и человека, гармонизировать отношение между ними, дать человеку ценностные ориентиры, определить круг основных обязанностей и придать жизни какой-то смысл.

В то же время она оправдывала и закрепляла социально-классовое неравенство, насаждала идеи покорности и терпения, веру в сверхъестественные пути избавления от трудностей жизни.

Примерно в VI в. до н. э. в Индии возникает оппозиционное ортодоксальное брахманизму учение, получившее название буддизма по имени его легендарного основателя. Это учение зародилось среди гущи народных масс как отражение недовольства кастовым строем и выражение протеста против социальной несправедливости и угнетения.

В качестве идеологии простых людей буддизм проповедовал духовное равенство всех людей, независимость человеческого достоинства от кастового и социального статуса, порицал присущую брахманизму сложную обрядность, богатые жертвоприношения как недоступные для бедных людей. Одновременно буддизм резко критиковал четко обозначившуюся в брахманизме тенденцию к перерождению от скромности и аскетизма, воздержания и умеренности к роскоши, и богатству.

В то же время буддизм в значительной степени унаследовал идейный материал брахманизма, его содержание и принципы - сансары, кармы, дхармы (или дхаммы), и мокши, которая была заменена нирваной как высшей целью учения и жизненной практики буддизма. Одновременно в буддизме был сохранен главный признак религиозного учения - вера в сверхъестественный способ избавления от страданий посредством духовной работы над собой и изменения своего отношения к миру.

Постепенно из тех, кто проповедовал своей жизнью это учение, складывались целые общины бродячих отшельников-нищих, "бхикшу", буддистских монахов, выражением и обобщением образа жизни которых и стала буддистская этика. В монашеских общинах и буддистских монастырях сложилась легенда о чудесном рождении, жизни и учении основателя буддизма - Сидхартхи Гаутама Шакьямуни, ставшего в результате чудесного просветления и пробуждения Буддой. Философские взгляды буддизма не получили систематического изложения, в основном выражаясь в беседах, поучениях и изречениях, приписываемых самому Будде и его сподвижникам.

Буддизм не занимался вопросами о сущности бытия, устройстве мироздания и природе познания, но в то же время в своем учении о страдании и избавлении от него он по существу рассматривает страдание как сущность человеческого бытия.

В основе этического учения буддизма помещается учение о четырех благородных истинах. Первая истина утверждает, что все в мире есть страдание, перенесение тягот. Вторая истина раскрывает причину страданий это "жажда наслаждений, жажда существования", т. е. привязанность человека к жизни.

Таким образом, буддизм выступает как достаточно пессимистическое учение, абсолютизирующее значение страдания в жизни человека, превращающее его в сущность человеческой жизни. Жить для человека - значит подвергаться страданию, причиной которого является жажда бытия, привязанность к жизни, порождающая многообразные влечения и желания, которые никогда не могут быть удовлетворены в принципе и поэтому доставляют человеку переживания и страдания. Люди постоянно чего-то желают - славы, богатства, власти, почестей, наслаждений, однако все это оказывается в конечном счете недостижимым. Ибо природа желаний такова, что они бесконечны и беспокойны и всегда бегут от того, что есть, к тому, чего нет.

В то же время желания и страсти преображают людей и заставляют уклоняться от истинной дхаммы, делают их нечестными, несправедливыми, завистливыми и злобными, отчего они еще больше страдают.

Даже ливень из золотых монет, утверждает буддизм, не способен сделать человека счастливым, ибо одному достанется больше, другому - меньше, но пропорции бедности и богатства сохранятся, как сохранится и желание быть богаче других. В то же время, как уверяет буддизм, достаточно одного проницательного взгляда, чтобы убедиться, что в мире нет ничего такого, к чему стоило бы страстно стремиться, ибо, когда этого достигаешь, его всегда оказывается недостаточно!

И хотя человек по природе не способен не желать, третья благородная истина утверждает возможность уничтожения страданий - "это полное бесследное уничтожение этой жажды, отказ от нее, отбрасывание, освобождение, оставление ее".

Четвертая истина указывает благой восьмеричный путь, ведущий к прекращению страданий, сочетающий правильное познание, правильное понимание, правильное сосредоточение и правильное поведение. Главным средством победить страдание является возможно более полный отказ от желаний и страстей, самообуздание всех чувств, стремлений и мыслей.

Для этого требуется постоянное изучение истинного учения и отказ от заблуждений, твердая вера и решимость следовать этому учению и достичь просветления - нирваны и прекращения потока перерождений. Наиболее далеки от этого глупцы, не знающие истинной дхаммы, любящие богатство, почести, власть. Мудрец же, бхикшу, любит лишь одну нирвану, он не заботится о богатстве и не делает запасов, его удел - освобождение от всего, лишение желаний и привязанностей. Это делает его независимым ни от чего, спокойным и великим.

Таким образом, главное на этом пути - смирение самого себя и одновременно победа над самим собой, открывающая простор для духовного самосовершенствования. Ибо, как утверждает буддизм, "если кто в битве тысячу раз победил тысячу противников, а другой - лишь однажды самого себя, - именно он и есть величайший из победителей"!

Параллельно с постоянным подчеркиванием необходимости духовных волевых усилий по самоовладению буддизм разворачивает широкую панораму нравственных установлений, наполненных общечеловеческим гуманистическим содержанием.

Здесь обращает внимание требование скромности и простоты в жизни, умеренности и воздержанности во всем, вежливости и терпеливости в общении с людьми. Буддизм настаивает на уважительном отношении к старшим, требует непричинения вреда всему живому, отказа от грубости, зависти, гнева, ненависти. Ненависть, утверждает буддизм, кончается отсутствием ненависти, а не другой ненавистью. Творящий зло никогда не достигает умиротворения, ибо он вечно пребывает в состоянии озлобленности, зависти и недоброжелательности, и сотворенное им зло возвращается к этому глупцу, как пыль, поднятая против ветра!

Человек, постигший истинную дхамму, принимает на себя обязательства быть добрым, отзывчивым, скромным и незлобивым. Он отказывается от всяких привязанностей в жизни, проповедуя своей жизнью смирение и неделание зла. Он должен быть правдивым и нежадным, радостным и приветливым, не выискивать чужие и избавляться от собственных недостатков посредством постоянной работы над собой, выдержки и долготерпения - именно в этом заключается высший аскетизм, ведущий к нирване.

Такой человек может быть бхикшу - странствующим нищим, или оставаться в своем прежнем социальном качестве, но его духовный статус делает его брахманом независимо от происхождения и кастовой принадлежности.

Образ брахмана трактуется здесь не как недостижимая высшая каста, а как высшая цель самосовершенствования человека, которая хоть и очень трудна, но достижима для всех. Это своего рода нравственный идеал, достижение которого вознаграждается нирваной - состоянием угасания и остывания страстей и желаний, обретения полной невозмутимости и бесстрастия, пребыванием души в покое и тишине, мире и счастье.

Итак, можно констатировать присущее буддистской этике гуманистическое содержание, боль за человека, протест против его унижения и угнетения, против кастового строя, стремление научить человека достойной жизни и доброте в мире, полном страданий и зла.

Однако в реальности тогдашней жизни для подлинного решения проблем страдания не было практических возможностей, и поэтому приходилось искать идеальный и чудесный выход при помощи усилии, направленных на изменение сознания, преобразование внутреннего мира человека и устранение посредством этого чувства и сознания несчастья. Буддизму оказалась в полной мере присуща характерная для идеализма попытка разрешения проблем посредством одного только изменения сознания, оставляющая эти проблемы в действительности нерешенными.

Абсолютизируя страдание как суть человеческой жизни, буддизм оказывался совершенно далек от поиска его действительных социальных источников и корней, чем затемнял их понимание и косвенно мешал их преодолению.

Наиболее глубокое воздействие на развитие этической мысли в Китае оказало учение Конфуция (Кун-цзы), жившего в VI-V вв. до н. э. Подобно Будде Конфуций не интересовался вопросами онтологии и гносеологии, тем не менее источником нравственных требований и ценностей он полагал небо (Тянь) как высшую творческую силу, действующую в природе и обществе. Небесное веление есть судьба, которой подчинены и люди, и государства, и человек должен беспрекословно следовать воле неба.

Центральным понятием его этики является "жэнь", которое обычно переводится как гуманность, человечность, человеколюбие.

Оно выражает требование доброжелательности, уважительности, почтительности, верности долгу и взаимности в отношениях между людьми и рассматривается как цель нравственного совершенствования. Отсюда вытекают сформулированные Конфуцием моральные требования: плати добром за добро и справедливостью за зло, познавай себя и уважай старших, строго соблюдай существующий порядок, почитай предков, заботься о младших. Одним из важнейших правил Конфуций считает требование не делать другим того, чего не желаешь себе.

Принцип "жэнь" дополняется у Конфуция понятием "сяо", выражающим суть взаимоотношения младших к старшим по возрасту и общественному положению - это сыновняя преданность, почтительность и любовь, поддерживающая установленный небом порядок.

Этот порядок опирается на представление, что император - сын неба, осуществляющий его волю, он отец всех населяющих Поднебесную. Порядок этот строго иерархичен, его образуют четыре класса людей, различающихся степенью обладания мудростью. К высшим категориям принадлежат обладающие от рождения высшим знанием и приобретающие его посредством учения - это благородные мужи, составляющие основу порядка. Две низшие категории образуют те, кто учится с трудом или вообще не способен к знаниям. Это народ, который во имя сохранения порядка можно и нужно заставить повиноваться, хотя и нельзя заставить понимать, почему это необходимо.

Третьим важнейшим принципом конфуцианского учения является "ли" означающий церемонии, ритуал. Церемонии - это внешнее выражение почтительности и преданности установленному порядку, они оказывались весьма сложными и длительными, точно расписывающими поведение человека в любых ситуациях и регламентирующими его. И только неукоснительное соблюдение "ли" может обеспечить порядок в Поднебесной, предотвратить волнения, смуты и мятежи.

Опора государства - благородные мужи, строго следующие принципам жэнь, "сяо" и "ли". Их обязанность - наставлять народ в добродетели путем примера, а если нужно, применяя силу.

Обучение же добродетели, заключающееся в постоянном морализировании и изложении мелочно расписанных предписаний и церемоний, составляет главную задачу и привилегию конфуцианцев - ученых-книжников и одновременно государственных советников и чиновников.

Таким образом, этическое учение Конфуция закрепляло традиционный общественный порядок, общинно-патриархальные устои жизни и социальное неравенство. На протяжении многих веков оно использовалось правящими классами для сохранения стабильности в общеcтве и для удержания своего господства.

Учение о том, что источником морали является "воля неба", что правитель - сын неба, гуманность - прирожденное качество тех, кто управляет, тогда как простой народ чужд добродетелей и лишь системой церемоний и жестким ритуалом воспитывается в духе смирения и преданности, оказывалось весьма эффективным средством идеологического воздействия, не утратившим своего значения в Китае и до сего дня.

В то же время оно препятствовало развитию личной самостоятельности человека в вопросах морали, а тем самым и развитию самой морали.

3. Античная этика

Приступая к рассмотрению античной философско-этической мысли, необходимо отметить, что она явилась одним из выражений грандиозного и невиданного ранее взлета в истории мировой культуры, так называемого греческого чуда. Античная культура на многие века предстала как классический образец гармонии человека и общества, жизни и искусства, действительности и высокого человеческого духа. Дав всему миру образец всесторонне и гармонично развитой личности, античная культура продемонстрировала нравственную силу и доблесть демократического общества, выработала новый жизнеутверждающий и оптимистичный взгляд на мир и человека.

Главным отличием от цивилизаций Древнего Востока, определившим принципиально новый тип развития античной Греции, стало значительно более интенсивное и динамичное разложение родового общества и становление классового, с глубоким разделением труда, появлением частной собственности, интенсивной эксплуатацией рабского труда в рамках товарного производства, развитием торговли, денег, городов как центров новой культуры.

Эти глубинные процессы обусловили более острое столкновение интересов родоплеменной аристократии и быстро набирающего силу демоса, сопровождавшееся политической и идеологической борьбой и завершившееся в основном победой демоса и установлением рабовладельческой полисной демократии.

Победа демократических форм организации общественной жизни способствовала резкому оживлению политической и духовной ее сферы, предопределила социальный, политический и идеологический плюрализм, борьбу мировоззрений, идей и мнений. Эта борьба в основном была направлена на подрыв религиозно-мифологического мировоззрения и традиционной нравственности родового общества, утверждение новых представлений об обществе, человеке, нравственности.

Именно с непосредственной практической необходимостью замены традиционного мировоззрения и нравственности позднеродового общества, обосновывающего господство и привилегии родоплеменной, военной и землевладельческой, аристократии на всей сумме мифологических представлений и "извечности" существующего порядка, связано появление новой философии.

Главным предметом нравственно-этических размышлений в предфилософии - мифологии, эпосе, драматургии и поэзии, а также в исканиях первых философов - Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита и других - является положение человека в быстро изменяющемся мире. Эти изменения знаменовали собой переход от устойчиво-традиционных структур общинного уклада жизни, где индивид полностью подчинен обычаям, традициям, мифологемам, к демократическому укладу, нуждающемуся в человеке, осознающем себя и свои интересы в отношении к общему благу.

Поэтому, если присмотреться к рассуждениям первых философов, то за их представлениями об устройстве бытия, поисками его единого субстанционального основания и отношения отдельных вещей к общему основанию можно увидеть действительную проблему, имеющую социально-нравственный подтекст, - индивидуализация человека, его отделение от общества и поиск путей самоопределения.

И если вначале ответ на эту проблему давался в традиционном духе посредством мифологического, космологического или натурфилософского обоснования: жить и поступать нужно вот так, потому что так устроены космос, природа, - то в V в. до н. э. в связи со значительными социальными изменениями происходит переворот в общественном сознании и философии.

Окончательное установление и упрочение демократии, оживление политической и идеологической жизни, всеобщий подъем патриотических и гражданских чувств, вызванный греко-персидскими войнами, приводят к перемещению в V в. до н. э. философских интересов с области космологических и натурфилософских проблем на положение человека в обществе. Демократия порождает новые представления о человеке, когда его ценность и достоинства определяются не происхождением и знатностью, не местом в природной и общественной иерархии, а его личными заслугами, делами, способностями и умениями, общественной активностью. Это требует пересмотра традиционно-мифологического взгляда на человека.

Демократия с ее идейным плюрализмом и столкновением мировоззрений, взглядов, точек зрения порождает вопросы о критериях правоты, об объективном содержании справедливости, честности, добродетели, о возможности истинного познания в этой области, доказательстве и опровержении каких-то позиций. И с этого момента философия уже вынуждена анализировать и осмысливать природу самих понятий и духовных ценностей выступать в качестве теоретического самосознания.

Новый образ жизни требует и нового человека, способного осознавать и формулировать свои позиции и интересы и интересы общества, анализировать их, рассуждать самостоятельно и убеждать других в правильности своих позиций, т. е. владеющего способностью мышления, ораторского искусства, публичной полемики.

Все вместе это вызвало к жизни появление софистики - широкого просветительского движения и философско-этического учения, обосновывающего личную независимость человека в вопросах морали и его приоритет по отношению к космосу и вообще окружающей действительности.

В самом общем виде суть проблематики, занимавшей софистов, можно выразить как вопрос о природе общественной жизни, природе социальной организации, социальных институтов, форм правления, законов и добродетелей - являются ли они установлением божественным, или хотя бы естественным, и поэтому имеющим однозначный, вечный и неизменный характер, или все это человеческие установления и поэтому относительны, изменчивы и произвольны?

Первая из этих альтернатив отражала интересы сохранения старых привычных порядков и подчинение им человека, в то время как вторая предполагала освобождение человека от пут мифологии, родовой морали и обычаев, от власти навязанных традиций и установлений.

И ответ, который дали софисты, звучал так: "Человек есть мера всех вещей...". Это означало огромный прогресс в деле раскрепощения человека, обретения им самостоятельности. Софисты утверждали право человека смотреть на мир через призму своих целей и интересов, а не слепо подчиняться чужим требованиям, чьим бы авторитетом они ни подкреплялись. Они учили человека подвергать все рациональному рассмотрению и анализу, следуя лучшему.

В приложении к вопросам нравственности позиция софистов предполагала, что человек сам является критерием добра и зла, что нет никакого объективного единого для всех содержания добродетелей, что моральные ценности зависят от пользы и интересов человека, т. е. являются относительными.

Деятельность софистов, безусловно, несла прогрессивный смысл - утверждала основы новой, гуманистической, морали, расшатывала устои старой, авторитарной, подчиняющей человека чуждым ему ценностям и лишающей самостоятельности.

Софисты защищали личную свободу человека в вопросах морали, подчеркнув значимость внутреннего субъективного отношения человека к нравственным требованиям для морали.

Однако абсолютизация относительности и субъективности моральных ценностей привела их к этическому релятивизму, утрате объективных общезначимых критериев морали и нравственных оценок, а тем самым к нравственному произволу. Объективно это вело к подрыву нравственности как средства духовного единения людей и в конечном счете к моральному цинизму и беспринципности.

Вот против этих крайностей этического учения софистов и выступил Сократ, заслуживший своей остроумной и ироничной полемикой с софистами славу величайшего мудреца Древней Греции.

Его философские взгляды не получили систематического изложения, а излагались в беседах, спорах, диспутах, главной целью которых было выяснение вопроса, как следует жить человеку. Сознательно отказавшись от натурфилософских проблем, Сократ сделал предметом своего рассмотрения именно моральное бытие человека и ценностное содержание жизни - вопросы добра и зла, добродетели, пользы и счастья. При этом своими беседами он всегда побуждал их участников к самостоятельному поиску нравственной истины и к самосовершенствованию.

Сократ был весьма обеспокоен крайним субъективизмом софистов. Рассматривая мораль как глубочайшую основу человеческой жизни, он высказал твердое убеждение в существовании общих определений морали, стремился найти объективные, общезначимые характеристики нравственных понятий. Он считал, что без единой системы нравственных ценностей, имеющих для людей одинаково положенное содержание, которое обладает устойчивым и общеобязательным характером, общество оказывается в опасности. Ибо в таком обществе каждый сам определяет для себя, что является добром, что злом, что справедливо, а что нет.

Вместе с тем он был согласен с софистами в том, что человек должен сам обрести понимание добра и добродетели, а не подчиняться навязанным ему требованиям и ценностям.

В итоге поиски объективного, общезначимого и одинаково положенного содержания добродетели, которое должно быть обретено человеком в результате его собственных самостоятельных усилий, привели Сократа к выводу о том, что добродетель есть знание.

Ведь именно знание обладает всеми этими характеристиками. Поэтому нравственная жизнь и добродетельное поведение - это соответствующее знанию, истинной идее в душе человека, а безнравственное поведение - проявление невежества. Невежественный человек не осознает общих принципов, на которых основана жизнь общества и не следует им, тем самым, нанося вред обществу, а значит, и себе.

В то же время Сократ под знанием добродетели понимает вовсе не обычное, профессиональное знание, которое передается посредством простого научения. Софисты лишь по видимости учат добродетели, ибо они не признают за нею общеобязательного характера, а следовательно, не считают знанием. Сократ же считает добродетель знанием, но отвергает возможность ему научиться.

Это противоречие можно правильно понять, если только допустить, что добродетель есть особого рода знание, которое не передается и не переносится извне, а как бы возникает в душе человека, произрастает там. Фактически это определенное состояние сознания, единство знания и личностного отношения к нему, то, что можно назвать убеждением.

Таким образом, своим пониманием морали Сократ противостоял субъективизму и индивидуализму, вытекающему из позиций софистов. Своим рационализмом Сократ стремился задержать идеологическими средствами тенденции к ослаблению античного полиса, обусловленные социально-имущественным расслоением, растущим из частной собственности эгоизмом и индивидуализмом.

Сократовский этический рационализм в конечном счете приобретал в глазах простолюдинов аристократический и элитарный характер, что вместе с его иронией, разоблачавшей их самодовольное невежество, сделало Сократа поистине невыносимым для обывателя человеком. И по ложным обвинениям он был осужден и казнен.

Сократовскую линию в развитии этики продолжил его ученик Платон. Он известен как создатель первой развитой объективно-идеалистической философской системы. Его идеализм явился прямым продолжением сократовского этического рационализма и отражением исторической и личной драмы.

Платон жил во времена, когда расцвет античного полиса сменялся его упадком, и надвигающийся кризис демонстрировал, как корыстолюбивый эгоизм и индивидуалистические настроения все более вытесняли идеи общественного служения, героические идеалы патриотизма и нравственного величия. Эти перемены, как и казнь Сократа, он воспринял как наступление на идеалы разума, мудрости и добродетели со стороны поднимающейся невежественной черни, олицетворяющей косное и грубое материальное начало.

Разочаровавшись в несовершенстве реальной действительности, пронизанной борьбой за низменные и грубые материальные интересы и выгоды, наполненной враждой и злобой, невежеством и насилием, презрением черни к идеалам разума и справедливости, нравственным добродетелям, Платон был вынужден обратиться к идеальной действительности и признать ее за высшую реальность.

Суть его этического идеализма заключается в романтической вере в силу идеала, в идеальное вообще как истинно сущее бытие, стремление к которому составляет главное человеческое предназначение.

Не его идеалистическая онтология послужила основой этики, а трагическое несовершенство человеческой жизни, в которой не нашлось места для разумности, справедливости, совершенства, стало основой идеалистической онтологии, перенесения основных жизненных ценностей в сверхчувственный и сверхъестественный мир. Расхождение человеческих чаяний и стремлений с попирающей их действительностью всегда являлось питательной почвой для утопического сознания, воплощением которого стала платоновская концепция истинно сущего бытия, идеального государства и человека.

Именно в учении о человеке и бессмертии его души и в учении об идеальном государстве и добродетелях составляющих его сословий заключена социально-этическая концепция Платона.

В соответствии с его концепцией мира сверхчувственного, истинно сущего, вечного и неизменного идеального бытия, противостоящего текущему, преходящему, несовершенному чувственно воспринимаемому миру вещей и явлений, Платон помещает нравственные ценности - благо, добро, справедливость, добродетель, честность - в мир идей, правильно утверждая их идеальный характер. Этот мир идей выступает у Платона в качестве единственно реально существующего, порождающего многообразие чувственно-телесного земного бытия, которое он рассматривает как несовершенное подобие, копии и слепки с мира идей.

Поэтому обретение добродетели и нравственно совершенная жизнь возможны только по мере отрешения души человека от всего земного, чувственно-телесного, несовершенного и неподлинного, и устремлении в мир сверхчувственных, умопостигаемых идей.

Душа человека состоит из трех частей - разумной, волевой и чувствующей, и способность человека к нравственно совершенной жизни, по Платону, т. е. степень его добродетельности, зависит от достоинства души, от того, какая часть является преобладающей. Чувства и желания отвлекают душу от созерцания идеального мира и приобщения к нему, и только разумность, способность к умозрению открывает человеку путь в реальный мир идей.

При этом каждой части души соответствует определенная степень ее совершенства, достижение которого также определяющим образом влияет на степень добродетели человека. Разумности соответствует мудрость, волевой части души - мужество, а чувствующая часть души должна ориентироваться на умеренность.

Таким образом, добродетель человека зависит от того, какая способность, часть его души является преобладающей, и от степени совершенства этой способности. Первое от человека не зависит, так как преобладающая способность души является врожденной и обусловлена прежней жизнью души в мире истинно сущего бытия. Второе же является результатом воспитания и земного образа жизни человека.

Каждый человек должен вести такой образ жизни и заниматься такой деятельностью, которая соответствует природе его души. Именно тогда земная жизнь людей в обществе будет приближаться к порядку, отражающему мир идей, идеальному миру.

Так может быть создано идеальное государство, скопированное с мира идей, соответствующее идеалам разума и нравственного совершенства. В устройстве такого государства Платон по аналогии с человеческой душой выделяет три образующих его функции: управления, защиты и материального обеспечения. Соответственно этому в нем должны быть три сословия, каждому из которых присуща своя определенная добродетель. Править должны мудрецы-философы, души которых наиболее приспособлены к постижению мира идей, у которых доминирующей частью является разум, а главной добродетелью - мудрость. Они должны править таким образом, чтобы земная жизнь людей в этом государстве как можно более полно соответствовала идеальному миропорядку.

Защищать и оберегать государство от врагов должны воины, у которых преобладающей способностью души является волевая ее часть, а основной добродетелью - мужество и решимость.

Обеспечивать государство материальными благами должны земледельцы и ремесленники, в душах которых преобладающим является чувствующее начало, и основными добродетелями которых должны быть умеренность и воздержание.

Кроме этих трех добродетелей, лежащих в природе человеческой души и в основании государства, Платон указывает четвертую - главнейшую. Это справедливость, суть которой состоит в том, что она устанавливает равновесие между основными добродетелями, обеспечивающее благо целого человека или государства.

В душе отдельного человека - это равновесие между природой и достоинством его души и добродетелью человека, делающее его жизнь полезной и осмысленной.

В государстве - это выполнение каждым сословием своей функции в соответствии с достоинством души и присущей ему добродетелью, готовность довольствоваться своим местом в иерархической структуре государства, не претендуя ни на что другое. Заботиться о благе государства в соответствии со своими способностями, "заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие - это и есть справедливость".

Нарушение этого равновесия превращает государство в несправедливое, не соответствующее своей идее, тем самым препятствующее реализации идеального блага в земной жизни людей. По Платону, государство - необходимое условие восхождения человека к благу истинно сущего бытия. Государственно организованное управление жизнью человека вызвано слабостью и несовершенством людей. Природа человека слаба, силы его ограничены, поэтому людям нужно общежитие, нужны законы, нужна правильно организованная государственная жизнь, без чего люди уподобились бы диким животным. Государство компенсирует слабость отдельных индивидов, уравновешивает качественные различия душ путем своеобразного обмена способностями. Например, оно позволяет тем, в ком разумное начало выражено слабо и не способно обуздать чувственные вожделения, направить человека к миру идей, приобщиться к мудрости тех, кому досталась более совершенная душа. Поэтому правильная организация государства совершенно необходима для приобщения человека к истинному благу.

Этическая концепция Платона дополняется его учением о бессмертии человеческой души, которое Платон доказывает в том смысле, что душа, будучи идеей жизни, причиной, одухотворяющей тело, не приемлет смерти, ибо это было бы противоречием в определении. В свою очередь духовное бессмертие заставляет человека беспокоиться в течение своей жизни не о телесных удовольствиях и радостях, а о сохранности души, ее нравственного здоровья. Целевая и ценностная установка человека, по Платону, должна состоять, возможно, в более полном отрешении от мира неподлинного бытия и в постижении совершенства мира идей, постоянном духовном совершенствовании и самовозвышении личности.

Философско-этическая концепция Платона явилась продуктом окончательного общественного разделения труда, отражением того факта, что духовное производство оторвалось от материального и закрепилось за господствующим классом, который свое господство стал рассматривать как господство духа над миром.

Как и Сократ, он стремится предотвратить начавшийся процесс упадка античного полиса и деградации политической и нравственной жизни, "когда все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни", защитить присущую классическому полису высокую нравственность социального служения. Однако реальность не дает ему никаких шансов, и ему приходится конструировать для этого авторитарную идеалистическую утопию.

Поэтому он как бы отступает назад к мифологическому и космологическому обоснованию нравственности, которая является у него социальным феноменом лишь по своему действию, но не по происхождению и сущности.

Развивая идеи Сократа, что человек должен руководствоваться убеждениями, Платон добавляет, что эти убеждения должны соответствовать единому идеальному божественному миропорядку. Он доказывает, что человек становится нравственным существом, лишь наполняя свою индивидуальную жизнедеятельность общественно значимым содержанием, преодолевая границы частного бытия и находя свое место в целостном общественном бытии. Фактически приоритет духовных устремлений перед чувственно-телесными означает в его концепции преимущество всеобщего блага перед эгоистической выгодой.

Однако добиться этого он сумел, лишь отказавшись в определенной мере от идеи всеобщности морали, приобретшей у него сословный характер, пожертвовав интересами личности и счастьем отдельных людей во имя идеального блага и высших государственных интересов!

Понимая, что трудно было бы найти охотников для жизни в его идеальном государстве, Платон и не рассчитывает на добрую волю личности, а вводит жесткую принудительную регламентацию общественной жизни, за которой стоят репрессивный аппарат, идеологическая обработка людей, почти религиозная нетерпимость ко всякому инакомыслию. Этим он фактически косвенно продемонстрировал, что принудительное осчастливливание людей сверху, без их сознательного и добровольного участия, превращает самые искренние стремления реализовать идеалы разума и справедливости в "идеализацию египетского кастового строя" (К.Маркс).

Идеи Платона об определяющем значении блага государства по отношению к индивиду, о социальном характере добродетелей развил, но на принципиально другой основе Аристотель. Именно Аристотель завершил превращение этики в самостоятельную философскую дисциплину, придал ей форму подлинно научного исследования и дал название.

В содержательном плане его учение отличается двумя принципиальными особенностями - ярко выраженным реалистическим характером и "политическим" в античном смысле слова подходом.

Аристотель сознательно отказался от объяснения морали, исходя из различных идеальных сущностей, и стремился отыскать ее источник и содержание в реальном мире. При этом он исходил из представления о человеке как общественном, "политическом" существе, которое только в обществе обретает свои существенные определения.

Этика Аристотеля есть практическая наука о благе и счастье живущего в обществе человека, о человеческих способностях, которые делают его пригодным для такой жизни и достойным блаженства. Цель ее не познание само по себе, а поступки. Познавательные задачи здесь - что такое добродетель - подчинены практическим целям - обоснованию того, как стать добродетельным. Этика особенно полезна тем, кто обладает жизненным опытом, способен владеть собой и подчинять свои действия сознательной цели.

Этика Аристотеля состоит из трех частей: учения о высшем благе, учения о природе добродетели и учения о конкретных добродетелях.

С самого начала он заявляет о несогласии с Платоном, что высшее благо есть лишь недостижимая, существующая в умопостигаемом мире идея. Ибо его целью является достижимое и осуществимое благо, которое можно практически реализовать в жизни.

Благо - это то, к чему стремятся люди. Объект стремления, цель, ради которой предпринимается та или иная деятельность, и есть благо. В медицине - это здоровье, в военном деле - победа, в искусстве - наслаждение. При этом менее общие и важные цели подчинены более общим и важным, образуя иерархическую лестницу благ. Низшие блага здесь являются средством для достижения высших. Само же высшее благо всегда остается целью и никогда не может стать средством. Оно есть цель целей, и обладание им является блаженством, счастьем.

Блаженство поэтому выступает как нечто завершенное и самодостаточное, к чему люди стремятся не ради чего-то другого, а ради него самого и что опирается на успешную деятельность. Это ценность, которая придает смысл всем остальным ценностям и видам деятельности, и поэтому ее достижение может рассматриваться как осуществление человеком своего назначения в жизни.

Рассматривая человека как разумно деятельное существо, Аристотель характеризует теперь высшее благо и блаженство как результат хорошего и прекрасного выполнения человеком своего предназначения, т. е. совершенной деятельности, наиболее сообразной добродетели.

Таким образом, по Аристотелю, благо и блаженство являются фактами человеческой жизни, решающим образом зависящими от самого человека, и состоит оно в способности к наисовершенной деятельности, в разумной и прекрасной деятельности души сообразно добродетели, и не один раз, не случайно, а всегда.

Такое понимание счастья как обретение высшего блага через самореализацию человека, через его умение действовать разумно наилучшим образом при всяких возможных обстоятельствах как бы соединяет в себе такие его характеристики, как мудрость, рассудительность, умеренность, деятельное проявление, удовольствие как удовлетворение от выполнения своего назначения.

И хотя внешние обстоятельства человеческой жизни также влияют на счастье человека - например, благородство происхождения, здоровье, красота, богатство и удачливость, - счастье не в них, ибо они лишь помогают или мешают проявиться добродетели. Счастливый человек - тот, кто поступает наилучшим образом в любых обстоятельствах, подобно тому, как хороший сапожник даже из плохой кожи сошьет наилучшие при данных обстоятельствах сапоги, в то время как плохой испортит и хороший материал.

Связав, таким образом, благо и счастье человека с добродетелью, Аристотель приступает к рассмотрению ее природы. Она есть не что иное, как проявление разумно деятельной природы человека, ибо именно этим человек отличается от других живых существ. Его способности проистекают из устройства его души. Душа имеет низшую часть, в которой человек подобен растениям и животным, - это неразумная часть. Она разделяется на растительную и стремящуюся, включающую эмоции, желания и воления, страсти. Эта часть души мало причастна к добродетели и лишь в той мере, в какой направляется разумом. Высшей, подлинно человеческой частью души является разум.

Соответственно добродетели человека разделяются Аристотелем на мыслительные, разумные - "дианоэтические" и добродетели характера - этические, образующиеся как результат взаимодействия разумной и неразумной части души. Разум занимает здесь ведущее положение, и добродетельное поведение рассматривается как актуализация присущих от природы чувств, желаний и стремлений, но опосредованных сознательными целями человека, т. е. разумом.

Добродетели, таким образом, соединяют в себе природное начало и потребность сознательной ориентации человека в обществе. Они не даются человеку от природы, но и не существуют помимо природы - от природы человек имеет возможность овладения и усовершенствования своей нравственной сущности.

Природные проявления человека - его эмоции, желания, страсти - сами по себе не являются ни добродетелями, ни пороками, они нейтральны в нравственном отношении. Ценностную определенность они получают, лишь будучи опосредованными сознательным отношением к ним человека, выразившимся в его поступках. Люди порицают кого-либо не за то, что он испытывает чувство страха, жалости, ненависти, а за то, что он совершает постыдные поступки.

Тут Аристотель делает еще один шаг к пониманию общественной природы морали. Углубляя понятие добродетели, он определяет ее как хорошее и прекрасное выполнение человеком своего назначения. Но так как человек живет в обществе, то оно обусловлено "похвально приобретенными качествами души". Этим Аристотель подчеркивает нормативный характер добродетели - то, что одобряется обществом и приобретается в результате сознательной и преднамеренной деятельности.

По сути дела он утверждает, что добродетелями являются не психические состояния человека и даже не свойства его характера, а сознательное отношение к ним человека, проявляющееся в его действиях, и общественная значимость этих действий.

Проявляя диалектическую гибкость ума, Аристотель не противопоставляет добродетели и пороки как абсолютные противоположности, а видит и показывает относительность границ между ними, возможность их превращения друг в друга в зависимости от общественной значимости. Добродетель у него - "золотая середина" между избытком и недостатком какого-либо качества. Мужество - середина между трусостью и безумной отвагой, умеренность - между бесстрастием и невоздержанностью, щедрость - умение выдержать середину между мелочной скупостью и безудержным расточительством.

Углубляя понятие добродетели, Аристотель приближается к пониманию специфики морали через указание на произвольный и непроизвольный характер человеческих действий.

Для него добродетельный, нравственный человек - это сознательно и свободно действующая личность. Причина его поступков лежит в нем самом, он действует произвольно и намеренно. Именно эти действия относятся к сфере нравственности, в то время как действия непроизвольные, непреднамеренные или вынужденные, хотя и могут быть полезными или вредными, вытекают не из сознательного решения человека и поэтому не могут однозначно его характеризовать.

И хотя сами понятия произвольного и непроизвольного, намеренного и ненамеренного весьма сложны для анализа, здесь подчеркивается главное качество морального поступка - его свободный и сознательно мотивированный характер. Аристотель не только дал общие определения основных понятий и принципов этики, но и проанализировал большую часть добродетелей, показав их содержание, общественно значимый смысл и ценность для человека.

Завершая рассмотрение его концепции, необходимо еще раз отметить исключительные заслуги Аристотеля в разработке понимания морали, добродетели, высшего блага и счастья человека.

Основную для античной культуры проблему высшего блага и человеческого счастья, человеческого назначения он решает на основе разумного постижения целей и интересов общественного целого, составляющего субстанцию высшего блага, и сознательного руководства своим поведением и деятельностью на основе его понимания человеком.

Аристотель существенно развил и обогатил этическую теорию, знаменуя своим учением высшую точку развития античной этики. Он попытался преодолеть чисто идеалистический подход к обоснованию морали и вернуть нравственному человеку право быть счастливым и достойным субъектом.

Но он также разделял воззрения своего времени - отрицал за рабами и женщинами способность к нравственной жизни, ибо для него таковой могла быть только жизнь знатного, свободного и разумного человека. Невысокого мнения он был и о нравственных возможностях простого народа - все проанализированные им добродетели носят ярко выраженный "господский" характер и далеки от трудолюбия и производных от него нравственных ценностей.

Вступление Греции в эпоху эллинизма (конец IV-III в. до н. э. - I в. н. э.) ознаменовалось существенными социально-историческими сдвигами, главными из которых можно считать гибель античной полисной демократии в результате завоеваний Александра Македонского, "озверевшего душой" и создавшего огнем и мечом огромную империю с жестокими восточно-деспотическими формами правления. Ее быстрый распад положил начало эпохе исторического брожения, практической дезорганизации привычных и устойчивых форм общественной жизни и всеобщего кризиса.

Питающая античную этику идеология классического греческого полиса, базирующаяся на идеях разумного постижения и добровольного патриотического служения благу общества-государства, на стремлении рассматривать добродетель человека в связи с интересами общества, уступает место другим настроениям и идеям. Нарастают настроения разочарования жизнью, неверия в возможности разума обосновать гармонию человека и общества, помочь достичь блага и счастья через участие в общественной жизни.

Поэтому главной отличительной чертой этических учений этой эпохи, эпохи нестабильности и глобальных исторических катастроф, стал поиск индивидуальных путей спасения, выяснение возможностей достижения человеком благополучия и положительного смысла в жизни в труднейших и враждебных исторических условиях. Этические учения этого периода по-разному решали эту задачу, но их общей целью было стремление научить человека стойкости и мужеству, дать силы переносить все тяготы и опасности и гарантировать при этом душевное равновесие и достоинство.

Идеи общественной природы добродетелей, социальная направленность этики отступают перед этой целью, и на первый план выдвигается образ мудреца, черпающего силу и мужество в философии.

Этика социального служения превращается в "этику индивидуальной обороны". Характерно при этом, что основные философские течения этого времени - эпикурейство, стоицизм и скептицизм, возникнув в Греции, пережили второе рождение в аналогичных исторических условиях Древнего Рима.

Жизнь и творчество Эпикура пришлись на конец IV - начало III в. до н. э. До нашего времени практически не дошли его основные сочинения, кроме нескольких писем и собрания его изречений.

Этику Эпикур считал главной частью философии, стремясь посредством естественного объяснения явлений природы и общественной жизни обосновать оптимистическую жизнеутверждающую мораль свободного человека, способного достичь счастья.

Счастье как цель человеческих стремлений является естественнейшим проявлением его природы. И заключается оно в разумном удовлетворении человеческих потребностей и получении удовольствий и наслаждений от этого. Поэтому для Эпикура "удовольствие - начало и конец счастливой жизни".

Это принципиальное прославление удовольствий как "альфы и омеги" человеческой жизни как раз дало повод для упреков эпикуреизму в проповеди безудержной погони за наслаждениями и удовольствиями. Однако сам Эпикур опровергал мнения тех, кто по незнанию или из вражды приписывал его учению апологию погони за удовольствиями. Это вытекает из его анализа удовольствий.

Удовольствие возникает от удовлетворения потребности, нужды, желания. Именно нужда и нехватка вызывают неудовольствие, страдание. Поэтому удовольствие покоится на отсутствии нужды, страдания - "мы имеем надобность в удовольствии, когда страдаем от отсутствия удовольствия, а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии". И поэтому же главное удовольствие для Эпикура - это отсутствие страданий и душевных тревог.

Развивая свои взгляды, Эпикур разделяет человеческие желания на три группы: естественные и необходимые; естественные, но не необходимые и неестественные и не необходимые. Именно удовлетворение первых является необходимым и достаточным условием счастья, не требуя от человека чрезмерных усилий и душевного напряжения. Это простейшие желания - не голодать, не жаждать, не мерзнуть, иметь крышу над головой и надежду не лишиться этого в будущем. Их удовлетворение "содействует здоровью тела и безмятежности души".

Вторая и третья группы образуют такие желания, удовлетворение которых не является обязательным для счастья, а отказ от них не связан с непреодолимыми страданиями. Вторую группу образуют излишества, а третью - пороки.

Таким образом, далеко не всякое желание и его удовлетворение признается Эпикуром необходимым для счастья, которое он связывает с телесным здоровьем, отсутствием страданий и душевных тревог, с безмятежностью и невозмутимым состоянием духа, "атараксией". Отсюда же вытекает необходимость разумного и умеренного подхода к удовольствиям, ибо многие удовольствия влекут за собой страдания.

Поэтому Эпикур учит умению отбрасывать такие удовольствия, а когда нужно, даже выбирать в качестве блага страдание, если за ним последуют еще большие радости и удовольствия, подобно тому, как в болезни человек принимает горькие лекарства ради скорейшего выздоровления.

Критерием выбора и предпочтения должны быть разум и польза человека, показывающие, что человек не должен идти против природы, а должен ей повиноваться - "необходимые желания исполнять, а вредные - подавлять".

Благоразумие и мудрость вообще являются для Эпикура величайшими из благ, из которых только и происходят остальные добродетели. Именно мудрость учит необходимости разумного ограничения своих желаний. Не следует желать слишком многого или невозможного: для счастья достаточно совсем немного - удовлетворения насущных потребностей. И вообще, как учит Эпикур, "довольство своим - величайшее из всех богатств".

Он всячески превозносит этот принцип самодостаточности, автаркии, делающий человека независимым от преходящих обстоятельств жизни. Наоборот, безудержная жажда наслаждений лишает человека душевного спокойствия и внутренней свободы, делает пленником своих желаний или того, в чьей власти их удовлетворить. Величайший же плод довольства своим достоянием - свобода.

Мудрость и благоразумие указывают человеку пути и способы обретения счастья, условия добродетельной жизни, раскрывают смысл жизни. Именно знания освобождают человека от невежества, от страха перед богами и смертью. Они открывают человеку цели природы и освобождают его от пут фатализма, раскрывая условия свободы.

Поэтому так важно занятие философией для счастливой жизни. Она вооружает человека мудростью, делает его независимым, достойным и счастливым, научает избегать общественной деятельности, жить тихо и незаметно, игнорируя богатство, власть, почести.

Единственное, в чем нуждается мудрец, - это справедливость как соглашение между людьми не вредить и не терпеть вреда от другого и дружеское общение, дающее человеку сознание безопасности, надежности и душевного спокойствия.

Высокая оценка этики Эпикура определяется ее гуманизмом, свободомыслием, жизнеутверждающим оптимизмом. Ему присуще естественное мировосприятие, направленное против невежества и мистицизма вырастающей из кризисных исторических обстоятельств религиозности. Он высоко несет свет разума и просвещения и своей концепцией разумного и умеренного гедонизма и эвдемонизма охватывает обширный круг нравственно-этических проблем, в центре которых стоит задача обоснования счастья и независимости человека в любых неблагоприятных условиях.

Философско-этическое учение стоицизма, зародившись на почве Древней Греции, получило свою известность прежде всего в деятельности римских стоиков -- Сенеки, Марка Аврелия, Эпиктета.

Стоики продолжили идущую от Аристотеля традицию разделения философии на физику, логику и этику. Преимущественное внимание они уделили именно этике, выводы которой опираются на их воззрения на природу мироздания и устройство космоса.

Нравственность они рассматривали как часть универсального космического процесса, протекающего в соответствии с необходимостью природы, или, что то же самое, Бога, Мирового Разума, Фатума, Судьбы. Человека отличает от других существ и приближает к Богу способность к разумной жизни. Чувственная природа равняет человека с животными и подчиняет его господству желаний и страстей. Чем менее он способен жить по разуму, постигать необходимость происходящего, тем больше подвержен стремлениям к удовольствиям, наслаждениям, подчинению страстям и вожделениям - жажды власти, почестей, богатства. Но так как человек не в силах переменить неумолимый ход вещей, он еще больше страдает от неудовлетворенности и горечи, печали и страха, возникающих от столкновения желаний с действительностью.

Поэтому только глупец стремится превозмочь силу этой необходимости, подчиняясь своим капризам и страстям и в то же время горько страдая от своей обреченности. Мудрец же любит свой рок и берет вещи такими, каковы они по природе. Он не стремится преодолеть необходимость, а приспосабливается к ней, подчиняя свои эмоции разуму и отказываясь желать невозможного. Только так достигается невозмутимое и спокойное состояние духа, присущее достойному человеку.

Таким образом, в центре этического учения стоиков - мудрец, способный жить сообразно с природой вещей, свободный от аффектов, глухой к волнениям и страстям, хладнокровно и стойко встречающий свою судьбу.

Все содержание земной жизни со всеми ее благами и несчастьями преходяще и изменчиво, зачем же чего-то желать, к чему-то стремиться, пытаясь избежать неотвратимого крушения. Никому не дано остановить всеобщий ход вещей, и поэтому нет ничего более тщетного, чем горевать и сетовать на невзгоды. Железный закон Судьбы не трогают ничьи мольбы, поэтому чрезвычайно опрометчиво связывать понятие счастья с обладанием внешними благами, какой бы блестящей наружностью они ни обладали. Мудрец стремится к обладанию непреходящими благами, независимыми от переменчивой судьбы, и ищет их в душе человека, в его умении жить сообразно с природой вещей. Обязательным условием такой жизни является здравый ум, бодрый, энергичный и мужественный дух, умеренность в пользовании материальными благами и житейскими удобствами.

Высшее благо, - провозглашает Сенека, - в способности презирать превратности судьбы и удовлетворяться добродетелью", т.е. испытывать радость от сознания собственной духовной силы и величия духа. Способность эта, кроме непобедимой силы духа, включает умудренность жизненным опытом, спокойствие и невозмутимость, соединенные с гуманностью и заботливым отношением к окружающим. По сути дела необходимость Судьбы и есть нравственный долг человека, и счастлив тот, кто следует ему, сохраняя свободу духа, бодрость и бесстрашие.

Такой человек благодаря пониманию неизбежного хода вещей избавляется от страстных желаний, всегда приветлив и просветлен, испытывает высшую радость, проистекающую из обладания действительными благами - нравственной добродетелью, достоинством и свободой духа! Добродетельный человек прежде всего стремится сохранить свободу и достоинство, вырабатывая при помощи разума и воли равнодушное и незаинтересованное отношение к жизни со всеми ее радостями и тревогами. Пусть весь мир разлетится вдребезги - мудрец лишь отряхнет пыль его со своих ног!

Стремясь защитить и обосновать попрочнее человеческую свободу как важнейшее условие достоинства человека, стоики в своей фаталистической концепции кладут начало диалектической традиции в ее понимании. Они рассматривают свободу как сознательное следование долгу, отражающему необходимость всего происходящего. "Идущего судьба ведет, а упирающегося волочит крючьями. Если же кто жалуется, причитает и стонет, то его принуждают силой к повиновению, и как бы он ни сопротивлялся, его влекут, чтобы он исполнил свой долг, - пишет Сенека. - Но это и есть безумие - позволить себя влечь, вместо того, чтобы идти добровольно".

При этом стоики не просто сводят свободу к добровольному следованию судьбе, но и пытаются интерпретировать отношение человека к ней как проявление человеческого господства. Конечно, не могло быть и речи о действительном подчинении судьбы целям человека, и поэтому приходилось искать выход на идеалистический манер, за счет изменения сознания. Классическую формулировку такого понимания свободы дал Эпиктет: "Разумный человек всегда живет так, как он хочет, и никто не в силах ему помешать, ибо он желает только возможного, того, что в его власти. Поэтому он свободен".

Стоики активно полемизировали со всеми формами античного гедонизма, кладущего в основу добродетели стремления человека к удовольствию, ибо тогда исчезает сам смысл различения нравственного и безнравственного - каждый стремящийся к своим удовольствиям становился бы добродетельным человеком безо всяких усилий и труда, а для порока по существу не осталось бы места.

Наоборот, стоики противопоставляют удовольствия и добродетель, сравнивая первые с чем-то мелочным, низменным, рабским, обитающим в непотребных местах и трактирах, банях и притонах, где культивируются роскошь и изнеженность, пресыщенность и пороки, тогда как добродетель всегда в рядах бойцов на городских стенах, она покрыта пылью, у нее загорелое лицо и мозолистые руки!

Сенека даже соглашается, что учение Эпикура в нравственном отношении безупречно. Ведь если в него вникнуть, пресловутое эпикуровское удовольствие оказывается сведенным к пустяку, в то время как главная направленность совпадает с целью стоической философии - сохранить духовную независимость, свободу и достоинство человека и жить согласно требованиям природы. Распутства же и излишества есть насилие над природой как у стоиков, так и у Эпикура. Но все горе в том, отмечает Сенека, что развратные обжоры и распущенные сластолюбцы прячутся за авторитет философа, отыскивая благовидный предлог для оправдания своей безнравственности и превращения пороков в добродетели.

Поэтому и пагубна такая философия, что разумное ее содержание остается незамеченным для толпы, а соблазнительная часть сразу бросается в глаза. Нужно отказаться от упора на удовольствия как основу нравственной жизни и взять пристойное знамя, на котором будет начертано: "Долг и добродетель!"

Только человек, с детства воспитанный в духе этих ценностей, будет твердо и неколебимо стоять на позициях нравственного человека, перенося все невзгоды не только терпеливо, но и охотно, не испытывая ни деморализующего страха, ни дезориентирующих надежд. Высшей формой удовольствия для такого человека будет нравственное удовлетворение, гордость от исполненного долга, от следования добродетели - "награда за добродетель есть она сама".

Человек же изнеженный, чувствительный к страданиям и удовольствиям, никогда не сможет вынести все тяготы, связанные с нравственной, достойной жизнью, не сможет быть дельным защитником и спасителем отечества или достойным другом.

Подобное отношение к удовольствиям стоицизм переносит на главные в глазах толпы средства их получения - богатство, власть, славу. Все это рассматривается как непрочное, суетное достояние, не прибавляющее человеку достоинства и не являющееся целью мудреца. Стоицизм проповедует презрение к богатству, славе, учит равнодушию к судьбе и умению жить не напоказ.

Однако известно, что, например, Сенека был высокопоставленным царедворцем при римском императоре Нероне, владел огромным имуществом. Поэтому в ответ на упреки, что мужества в нем больше на словах, нежели на деле, что и он ведет роскошный образ жизни, дорожит богатством, огорчается за клевету и принижается ради выгод, Сенека демагогически заявлял, что ведь он-то еще не мудрец, а только приготовляется им стать!

Говоря же серьезно, Сенека считает, что философ вообще рассуждает не о себе или о другом лице, но о человеческой жизни вообще - как следует жить и вести себя. И если философ не поступает всегда так, как учит, то он все же приносит большую пользу, рассуждая о должном, намечая для людей правильные пути для жизни.

В то же время он разъясняет, что мудрец тоже предпочитает богатство бедности, ибо хотя добродетель заключена в нравственной стойкости и непреклонности в соблюдении необходимости, обладание богатством открывает для этого более широкие возможности.

Главное различие мудреца и глупца в отношении к богатству заключается не в том, что первый не хочет богатства, а второй его жаждет, а в том, что у первого оно играет служебную и подчиненную роль, а у второго господствующую. Поэтому глупцы - это рабы богатства, без которого вся жизнь утрачивает для них смысл, а мудрец - его господин, умеющий им пользоваться, сохраняя безразличие и непривязанность к нему.

Пусть вещи служат нам, а не властвуют над нами, тогда они будут полезны для человеческой души", - пишет Сенека.

Таким образом, этика стоицизма защищает высшие духовные ценности человека - его свободу и достоинство, добродетель и высшее благо гораздо более адекватными природе самой морали средствами.

Присущее стоицизму требование сурового и непреклонного соблюдения долга, следования необходимости как условие обретения человеком достоинства и счастья придает этому учению весьма ригористический характер и одновременно противопоставляет веления нравственности естественным стремлениям человека. Подчеркивая внутреннюю незаинтересованность нравственного поступка, совершаемого не для удовольствия и выгоды, а ради самой добродетели, стоицизм вскрывает присущее морали бескорыстие, ориентацию на духовные ценности.

В то же время, вырастая из стремления обосновать возможность сохранения человеком свободы, достоинства и счастья в условиях враждебной судьбы и не имея возможности реально овладеть этой судьбой, стоицизм идет по пути идеалистического избавления от власти рока за счет изменения сознания.

По сути дела намечаемый здесь выход сводится к гордому осознанию безвыходности своего положения. "Не событие какое-то является несчастьем, а наша способность достойно переносить его является счастьем", - утверждает Марк Аврелий.

Однако подобное решение проблем взаимоотношения субъекта с объективной действительностью, когда возвышение субъекта над обстоятельствами достигается изменением сознания, на деле означает лишь примирение с нею, т. е. подчинение ей.

Весьма оригинально общую для всех учений эллинистической эпохи задачу индивидуального благополучия человека в эпоху кризиса решал скептицизм. Решение ее скептицизм видел в том, чтобы вместо разработки очередной концепции блага, счастья и добродетели освободить человека от всех теорий ради независимости его поведения.

Для этого они всеми возможными способами старались показать неубедительность, недоказуемость и недостоверность любого учения и любых утверждений, чтобы способствовать этим воздержанию от каких бы то ни было категорических суждений и уходу на точку зрения беспристрастности с ее невозмутимостью и безразличием по отношению к миру.

Скептики выступили против всех философских школ, которые ими рассматриваются как догматические, и против их понимания того, что этические понятия и нравственные ценности имеют объективно-истинное содержание, - что существуют благо, добро, зло, добродетель сами по себе и что возможно их единообразное понимание.

Решающим доказательством своей правоты скептики считали множественность и противоречивость представлений как обыденного сознания, так и философских учений о том, что такое добро, зло, добродетель. Из этого делался вывод, что ничто не является благом или злом само по себе, а становится таковым только в нашем представлении.

Однако возможно ли тогда жить свободно и счастливо, если не существует блага, добра, зла по природе, объективно?

Не только возможно, но именно это является необходимым условием счастливой и безмятежной жизни, считает скептицизм. Ибо догматики и их последователи вынуждены проводить всю жизнь в напряженной тревоге и стремлении достичь и удержать то, что им представляется благом, и избегнуть зла. На этом пути человек впадает в зависимость, корыстолюбие, тщеславие и другие пороки, страдает и беспокоится от желания достичь свое кажущееся благо, а достигнув - сохранить и приумножить.

Да и какому благу следовать, если "одно - по учению Эпикура, другое - по учению стоиков, третье - какое-то перипатетическое?" - восклицает Секст Эмпирик, виднейший из скептиков. Всем - невозможно вследствие их противоречивости, а выбрать из них истинное тоже нельзя из-за отсутствия критериев достоверности. Следовательно, остается не следовать никакому.

Поэтому лишь скептик, понимающий, что нет ничего такого, к чему следовало бы стремиться или избегать ради него самого, будет жить спокойно и счастливо, ибо "счастлив живущий безмятежно... пребывающий в покое и тишине", - уверяют сторонники скептицизма, не замечая, как сами вступают на скользкую догматическую дорожку. А коль скоро "безмятежно живет среди мнимых благ и зол только тот, кто воздерживается от суждений о всех них", то именно скептицизм оказывается спасением!

В философии скептиков этический релятивизм и агностицизм достигают, таким образом, своего абсолютного выражения, разрушив всякую определенность этического знания и сводя этим на нет все положительное значение элемента сомнения и критицизма для развития познающего мышления.

В целом античная этика достаточно точно очертила круг вопросов и проблем нравственности, образующих предмет этики, продемонстрировала многообразие способов их постановки и разработки. Из первоначально единого мифологического и космологического подхода к миру постепенно вырастает натуралистическая и идеалистическая концепции нравственности, первая из которых ориентируется на природу человека как естественного существа, а вторая обращается к сверхъестественному идеальному миру.

Этика классического античного полиса утверждает высокую нравственность гражданского служения благу общества и государства, приближаясь на этом пути к постижению социальной природы добродетели. Анализируя образ жизни человека в обществе, проникая в содержание его деятельности и особенности мотивации, античная этика углубляется в специфику самой моральности.

Наиболее плодотворно разрабатываются проблемы блага и блаженства, природы и содержания добродетелей, свободы и достоинства личности. Взгляд на человека как разумное существо, способное к добродетельной жизни в обществе и обретению счастья, демонстрирует гуманистический пафос античной этики. Однако распространение содержания своих учений преимущественно на свободных граждан полиса обусловливало историческую ограниченность античного гуманизма.

4. Средневековое христианское учение о нравственности

Эпоха средневековья совпадает в Европе с периодом формирования, упрочения и постепенного разложения феодальных общественных отношений в V- XV вв.

Становление феодального способа производства, основанного на личной зависимости земледельцев-крестьян от феодалов - "держателей земли" и внеэкономическом принуждении к труду, давало больший простор для развития общественного производства, чем при рабовладении. И если раб как "говорящее орудие" не нуждался во внутренней узде, то средневековый крестьянин относительно более свободен.

Поэтому возникает общественная потребность прибавить к механизму поддержания социальной стабильности, основанному на военно-политическом и правовом угнетении народных масс, идеологическую их обработку в духе добродетелей подчинения, смирения и послушания. К силе государственного принуждения необходимо было добавить внутреннюю готовность и согласие народных масс принять земную жизнь со всей ее несправедливостью, жестокостью и несовершенством.

Лучше всего этим потребностям отвечала христианская религия, возникшая среди самых угнетенных и обездоленных слоев населения Римской империи - в Палестине, среди отчаявшихся в реальном избавлении от бедствий и страданий людей, страстно нуждавшихся в утешении. Будучи выражением бессилия задавленных невыносимым гнетом и нуждой людей, христианство стало их духовным убежищем, питательной почвой для иллюзий о чудесном избавлении и спасении от бедствий. Религиозная вера в чудесное избавление и спасение для вечной радостной жизни, надежда на очищающую силу страданий давали им иллюзорное утешение, помогали переносить все невзгоды и отвечали на духовные запросы человека о смысле жизни.

Тем самым христианство обеспечивало, в конечном счете, примирение человека с действительностью, что соответствовало интересам высших классов в закреплении своего господствующего положения. Это позволило христианству стать главной и единственной духовной силой средневековой Европы.

Христианское учение нашло массовый отклик в сердцах людей, ибо давало простой и ясный ответ на вопрос, почему мир так несовершенен и испорчен, жесток и страшен. Оно также обещало радикальное избавление от множества бедствий и зол.

Таким ответом на вызов времени стала идея всеобщей греховности и искупления вины страданием и покаянием, верой и любовью к Богу, готовностью исполнить его волю.

Понятно, что идеи старой, античной этики с ее культом природы и разума, естественным и оптимистичным взглядом на человека, учением о его свободе и достоинстве, силе и могуществе, праве на наслаждение и счастье оказались совершенно неуместными.

Прежняя мораль и этика были отвергнуты именно из-за их принципиальной "бессовестности" - самонадеянного сознания силы и достоинства свободного человека и гордого презрения к слабым. Нет, человек слишком ничтожен и немощен в силу своей внутренней испорченности и греховности. Поэтому только вера в Бога, надежда на него и беззаветная самоотверженная любовь к нему дают человеку силы и открывают пути к спасению!

Переход от античности к средневековью ознаменовался в этике переворотом, суть которого состояла в том, что этика стала религиозной. Поэтому вся основная проблематика христианского нравственного учения - об источнике и природе морали, о критериях нравственности, о назначении и смысле жизни человека и его нравственном идеале, о добре и зле - восходит к Священному Писанию. В своем творчестве христианские теологи и философы (Августин, Фома Аквинский, Эразм Роттердамский, Мартин Лютер и др.) стремились раскрыть и растолковать нравственный смысл текстов Священного Писания, обосновать нравственный, праведный образ жизни христианина. Общая основа, на которой строится все христианское учение о нравственности, состоит в следующем.

Весь мир со всем содержанием создан Богом - абсолютным творческим началом, животворящей сущностью. Сотворив мир, Бог дал ему обеспечивающие порядок и гармонию мироздания устои, поэтому он не только всемогущ, но и всеблаг.

Человек также создан Богом, причем является существом привилегированным - он сотворен "по образу и подобию" самого Творца для вечной радостной жизни и духовного совершенства. Именно способностью к духовной жизни он подобен Богу. Он наделен свободой мыслить и действовать, чтобы "ходить перед Богом", служить ему и тем самым поддерживать установленный Богом порядок. Ведь гармония мироздания возможна лишь при условии, что стремления и действия каждого существа во Вселенной подчинены единой воле - воле сотворившего ее Бога.

Однако первые люди нарушили волю Бога, и этот первородный грех повредил человеческую природу, исказил в человеке образ божий, а сотворенный мир утратил свой божественный порядок. Человек подобен Богу, но не одинаков с ним, ибо обременен своей телесностью, через которую наследует тяжесть первородного греха. В своей плотской телесности он несет зерна чувственности, вожделений и страстей, которые отвлекают его от следования воле Бога и губят.

Поэтому все его помыслы и побуждения, проистекающие из плотской чувственности и своевольного стремления к мелким и ничтожным перед лицом Господа земным целям - удовольствию, наслаждению, власти, почестям, богатству, являются подлежащей изживанию греховностью.

Греховность здесь является универсальной характеристикой человека, проистекающей из самомнения и гордыни, нарушивших веления Бога первых людей. Она ослабляет душу человека и делает его склонным ко злу. Все люди безнадежно грешны, даже те, за кем снаружи не видно греха, - грех глубоко коренится в помыслах и желаниях человека. Душа человека становится ареной борьбы греховной чувственности, земных искушений и соблазнов и осознания своего высокого духовного предназначения.

И человек слишком слаб в силу своей греховной природы, поэтому в мире столько зла и страданий. Все бедствия человеческой жизни - бедность, болезни, непосильный труд, вражда и насилие, сама смерть - это лишь видимые проявления всеобщей человеческой греховности. И до тех пор, пока люди будут винить в этом кого-то другого - судьбу, богов, других людей, а не самих себя, - они будут умножать зло и страдания, упорствуя в своем греховном самомнении и гордыне.

Труднейшая для всякой религиозной этики проблема источника и природы зла в мире, ставящая под сомнение либо всемогущество, либо всеблагость Творца, решается в христианстве за счет человека.

Сотворенный мир есть результат благой воли Бога, и Он сам остался доволен своей работой, увидев, что созданное "хорошо весьма". Зло не было создано Богом и является лишь умалением добра, результатом своеволия, уклонения человека от исполнения велений Бога. Конечно, Творец мог создать человека неспособным нарушать его заповеди, но тогда благочестие человека мало чего стоило бы, так как не было бы результатом свободного сознательного выбора.

Поэтому всесильный Бог сознательно ограничил свое могущество, наделив сотворенного человека свободой воли. Он поставил человека во главе всех живых существ, дал ему заповеди, чтобы тот им свободно следовал.

Однако человек пожелал сам стать подобием Бога и жить по своей воле. Нарушив божественные веления, он породил грех и склонность ко злу. Следовательно, грех и зло заключены в неправильном употреблении свободной воли, в следовании собственным целям, а не божественному порядку. Зло есть поэтому нарушение божественного замысла, привнесенный человеком беспорядок, предпочтение им низших - плотских, чувственных, земных ценностей высшим - божественным, небесным. Божественный порядок предполагает подчинение низшего бытия высшему - тело должно подчиняться велениям души, а душа следовать требованиям Духа святого. Нарушение такого подчинения порождает зло.

Разумеется, Всевышний мог легко вернуть человека на истинный путь, поощряя послушание и наказывая своеволие. Но тогда добро опять было бы результатом принуждения или холодного расчета и выгоды, а не добровольной сердечной склонности.

Поэтому Бог не вмешивается в течение человеческой жизни, наполненной бесчисленными бедствиями и несчастьями, а лишь дает верующим силы для перенесения тягот и надежду на будущее спасение. Он не карает пороки и злодеяния, чтобы распространившееся зло еще ярче изобличило свою разрушительную и самоистребительную сущность, чтобы люди еще полнее испытали невыносимую горечь греха и пришли к искупительному покаянию.

Человеческие тяготы и страдания в земной жизни - это плата за грехи и одновременно стимул для осознания собственной ничтожности и бессилия, для преодоления злополучного и гибельного разрыва человека с Творцом и восстановления связи с Богом.

Только Бог может помочь человеку обрести спасение. В своей бесконечной любви к людям он принимает облик Иисуса Христа, дает им урок послушания воле Творца и образец нравственно совершенной жизни. Он живет с людьми, страдает и умирает, как человек, будучи невиновным. Своей жертвой он берет грехи человеческие на себя и спасает их для вечной жизни. Одновременно его воскресение знаменует торжество Бога над силами зла.

Этим Бог продемонстрировал, что любит человечество превыше самого себя, чем только и мог вызвать ответную благодарную и бескорыстную любовь и восстановление животворящей связи Творца и творения на искренней добровольной основе. Подвиг Христа показал, что воля божья истинно совершенна, и поэтому следует повиноваться ей не из-за страха наказания, а с любовью. Следование Богу теперь выступает как следование Христу.

Образ Христа - свидетельство единения человека с Богом и одновременно образец духовного величия и нравственного совершенства.

Жизненный путь его трагичен: начав жизнь беспомощным младенцем в сарае для скота, он пережил все, что выпадает на долю человека, и умер мученической смертью на кресте. Как и многие, он прожил жизнь, не имея своего угла, крыши над головой, где мог бы отдохнуть и успокоиться. Он испытывал голод и жажду, нуждался в одежде и обуви, испытывал тоску и скорбь, усталость и одиночество.

Но он знал свое предназначение - служить божественному плану духовного возрождения человека - и ни на минуту не дрогнул, не уклонился. Не было ни одного человека, обратившегося к нему за помощью и ушедшего огорченным, не обнадеженным. Стоны и жалобы больных и страждущих отзывались в его душе страданием и болью, и он стремился помочь всем. При этом не чурался и тех, кого все давно покинули - разбойников, прокаженных, блудниц, ибо знал, что все люди не безгрешны и могут быть спасены силой божественной любви.

Кто приходил к нему с вопросами о благочестии, праведности, смысле жизни, к тем он сам спешил навстречу, оставив все дела. И всегда, всюду - на дороге, на холме, в храме или в лодке - сеял он семена правды и истины, обращая людей на прочную дорогу.

Он служил людям самоотверженно и без гордыни, до изнеможения и усталости. Всегда был готов идти куда угодно, чтобы нести слова правды и утешения, чтобы исцелять страждущих. Сотни людей после общения с ним уходили насыщенные надеждой и светом добра. Никто никогда не видел его радующимся и смеющимся, но часто он скорбел не о себе, но о пораженных грехом людях.

В общении с сильными мира сего он не испрашивал благоволения, не заискивал и ничего не боялся. Когда нужно было молчать, он молчал, но когда нужно было сказать, он не молчал, чем бы это ему ни грозило.

Он терпел человеческие слабости, прощал грехи раскаявшимся, но ненавидел ложь и неискренность в служении Богу - резко выступал против ханжей и фарисеев за их лицемерие и показное благочестие.

До конца своей короткой земной жизни заботился он не о себе, а о других, - и даже тяжко страдая на кресте под градом насмешек обезумевшей толпы, он ободрял умирающего рядом разбойника и просил Бога-Отца простить тяжкие грехи ослепшим и оглохшим, не ведающим что творят людям.

Всей жизнью, смертью и воскрешением Христос подтвердил правоту своего учения и проповедей. Его облик предстал как образец нравственного величия и совершенства, силы духа, увлекающей за собой не принуждением, а примером любви и самоотверженности. Ведь Богу нужно не просто соблюдение человеком заповедей, а самоотверженное и бескорыстное служение, добровольная и искренняя вера, чистая духовная любовь.

Любовь как выражение сущности самого Бога и всего нравственного миропорядка лежит в основе всех ценностей и требований христианской нравственности. Как "наибольшую" заповедь Христос провозглашает требование возлюбить Бога "всем сердцем, всею душою и всем разумением" своим. Но любовь к Богу становится реальной в любви к ближнему, не знающему различий между "своими" и "чужими", "хорошими" и "плохими".

Нравственная сила христианской любви особенно проявляется в требовании любить врагов, "проклинающих", "ненавидящих" и обижающих" человека, ибо любить тех, кто хорошо к нему относится, легко и не требует духовных усилий.

Поэтому Христос не жалеет усилий, проповедуя сочувствие и любовь, жалость и сострадание к ближнему, кротость и смирение в себе. Важнейшими ценностями провозглашается умение прощать и не противиться злу совершением другого зла. Осуждаются своекорыстие и эгоизм, присущие человеческой поврежденной грехом природе, и превозносятся раскаяние и самоотречение в своем стремлении к Богу. Земные ценности вообще утрачивают всякое оправдание перед лицом Царства Божия, достичь которого можно только на пути духовного совершенствования. Даже естественные привязанности человека к своим близким могут отвлечь его от выполнения долга - искать Царства Божия и стремиться к духовному совершенству, а поэтому должны быть отвергнуты.

И только воспитание человека в духе этих ценностей, взращивание их в его душе на почве веры в Бога, любви и надежды на него способно помочь человеку в его борьбе с греховными искушениями и соблазнами. Оно позволяет обрести христианское достоинство и вместо мелких и ничтожных эгоистических радостей приобщиться к вечной благой нравственной жизни в Боге.

Христианская этика знаменовала собой значительный шаг в культурном и нравственном развитии человеческого общества. Оно возвысило мораль над всеми другими формами духовного освоения мира, придав ей абсолютный характер и освятив авторитетом Бога. Все явления земной жизни обретали свой смысл только в отношении Царства Божьего в свете исполнения человеком своего призвания - преодоления собственной корыстной индивидуальной ограниченности в духовном развитии.

Христианство впервые отметило равенство и одинаковость всех людей перед Богом, а фактически в своих нравственных возможностях. Оно утвердило благородный, возвышенный и бескорыстный характер нравственности, дало человеку духовные ориентиры и сформулировало нравственный идеал.

Христианская этика утвердила, хотя и в отраженном от Бога свете, ценность каждого человека независимо от его расы, национальности, происхождения и социального положения, независимо даже от его достоинств.

В познавательном отношении христианская этика также вскрыла существенные характеристики морали, не попадавшие прежде в сферу анализа.

Так, последовательно проведенное здесь отождествление морали с любовью оказывается более адекватным природе морали, нежели античные представления о ней как сфере природных склонностей или разумного усмотрения и выбора. Мораль действительно является разновидностью духовной, бескорыстной и самоотверженной связи между людьми, противостоящей более действенным, но отнюдь не самоценным отношениям полезности и целесообразности.

Введение в этическую проблематику категорий греха, вины, страдания, искупления, покаяния, спасения позволило значительно углубить понимание специфики нравственности. Простоватая и самонадеянная языческая мораль не улавливала, что подлинная зрелая нравственность предполагает не просто правильные и хорошие поступки, а мотивированные желанием добра в борьбе с желанием зла, в борьбе с искушением и соблазном.

Появление сознания греховности означало, что моральное сознание поднялось от состояния невинности и неискушенности до сомнений и мучений совести, в то время как представление о собственной непогрешимости всегда свидетельствует о моральной неразвитости субъекта.

Однако в целом христианская этика разделяет судьбу всех религиозно-идеалистических концепций морали.

Подобно тому, как человек ценен лишь в силу причастности к Богу, так и ценности христианской морали являются нравственными не вследствие своего содержания, а только в силу их божественного происхождения. Воля Бога оказывается выше морали, и в случае их расхождения самое жестокое зверство будет оправдано религиозной моралью, если оно соответствует воле Бога (например, инцидент с Авраамом и Исааком).

Этот коренной порок всякой религиозной морали сохраняет и Христос, когда указывает "наибольшую" заповедь или сурово порицает тех, "кто любит отца или мать более, нежели Меня".

Религиозная мораль в конечном счете оказывается за рамками возможностей человека, ибо никакие его усилия, никакие ухищрения не могут победить склонности к греху без помощи Бога. "Человекам это невозможно, - отвечает Христос на вопрос, кто же может спастись, - Богу же все возможно".

Однако и с помощью божьей спасение оказывается весьма условным - за пределами земной жизни человека! Само спасение достигается не практической переделкой жизненных обстоятельств, а более привычным способом - через изменение своего сознания, культивирование в нем веры, надежды, любви, смирения, покорности, самоуничижения - и может быть осуществлено лишь после смерти, в Царстве Небесном, после второго пришествия Христа.

В земной же жизни все должно оставаться по-прежнему: необходимо повиноваться господам "со страхом и трепетом", "в скорби быть терпеливыми", сносить все мерзости, угнетения и несправедливости.

По сути дела христианская этика воспроизвела и обосновала вынужденную аберрацию отчаявшегося сознания, когда в условиях тотального господства в земной жизни безнравственности человеческое стремление к правде и справедливости с необходимостью рождает веру в то, что если нравственность не в мире, то она по ту сторону его! Нужно только найти туда дорогу и твердо ей следовать!

Следует также отметить, что и сам Христос не выдерживает характера, которым олицетворяет величие и бескорыстие духовного подвига любви, время от времени разражаясь угрозами в адрес отступников и маловеров и поминая геенну огненную, плач и скрежет зубов.

Даже смысл жизни человека в религиозной этике изымается из его личного бытия и приобретает потустороннее значение. "...Никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя, а живем ли - для Господа живем, умираем ли - для Господа умираем, - всегда Господни", - наставляет апостол Павел.

Таким образом, достижения и гуманистический пафос христианской этики были исторически обусловлены и ограничены своим временем.

5. Этика эпохи Возрождения и Нового времени

Между средневековьем и Новым временем лежит эпоха Возрождения (XIV--XVI вв.), знаменовавшая зарождение новых, капиталистических общественных отношений. С развитием разделения труда и трудовой частной собственности растет товарное производство и торговля, возникают тысячи новых посадов, поселений, городков - центров товарно-денежных отношений, ремесла, торговли, образования и культуры. Города постепенно превращались в центры антифеодальных настроений и формирования сословий горожан, относительно свободных от феодальной зависимости.

Товарное производство снимало присущие натуральному хозяйству ограничения и стимулировало потребность в развитии производительных сил, совершенствовании средств производства, навыков, умений и знаний работника. Оно требовало также работника, способного трудиться не за страх, под угрозой принуждения, а на совесть.

Потребность в развитии производительных сил дает толчок к опытному познанию природы, к переориентации философии с теологических и схоластических проблем средневековья на проблемы познания природы и человека, а потребность в свободном от внешнего принуждения труде порождает новые представления о человеке, его свободе и достоинстве.

Универсальным выражением этих общественных потребностей стала гуманистическая идеология эпохи Возрождения как первая форма буржуазного просвещения и "исправление" христианской религии в ходе протестантской Реформации в качестве первого практического выступления буржуазии против феодализма.

В противовес средневековому христианскому аскетизму с его представлением о том, что земная жизнь не имеет самостоятельной ценности и есть лишь подготовка к вечной, небесной жизни, гуманизм возрождает античные воззрения на человека как центр мироздания. Он утверждает величие и достоинство человека, его право на творческую разумную деятельность, на наслаждение и счастье в земной жизни.

Гуманисты видели в человеке наиболее прекрасное и совершенное творение Бога. На основании библейского выражения "по образу и подобию" они распространяли на человека присущие Богу созидательные, творческие способности, видели его предназначение в познании и преобразовании мира, украшении его своим трудом, в развитии искусств, наук и ремесел.

В религиозной форме гуманисты по существу возрождали и развивали натуралистическое и рационалистическое понимание человека, проводили идеи гедонизма и эвдемонизма, тем самым преодолевая аскетический характер и потусторонний дух христианского гуманизма.

Оставаясь в рамках христианского мировоззрения и будучи в основном верующими людьми, гуманисты своим творчеством наносили удар средневековой теологической схоластике, мистицизму и церковному догматизму, подрывали духовную монополию церкви и подготавливали наступление светского, рационалистического и оптимистического взгляда на мир.

Ими были созданы замечательные произведения в области поэзии, литературы, искусства и философии, отражающие величие и ценность человека, его силу и мощь, отвергающие его рабское приниженное положение и порождающие его причины - темноту и невежество, господство суеверий, догматизма и мистики.

Гуманисты утверждали независимость достоинства и ценности человека от знатности его происхождения, связывая его благородство и славу с активным творческим характером деятельности человека по познанию и усовершенствованию мира. Они провозглашали природное равенство людей, рассматривая его человеческое достоинство прежде всего в связи с обучением и образованием, развитием ума и творческой сноровки, умелости в различных делах. Наоборот, в праздности и безделии они видели источник всех бедствий и пороков, способных погубить и человека, и государства. Нет разницы между поросшим мхом пнем, полуразложившимся трупом и праздным человеком, - утверждал Л. Б. Альберти.

В ответ на трактат Римского папы Иннокентия III "О презрении к миру, или О ничтожестве человеческой жизни", где человек рассматривается как рождающийся из гнили и праха, обреченный в своей жизни на бесконечную цепь страданий и унижений от рождений до смерти, Дж. Манетти пишет откровенно полемическое сочинение "О достоинстве и величии человека", посвященное реабилитации человеческой природы, прославлению человеческого разума и активной созидательной деятельности человека по умножению созданной Богом для человека красоты мира.

Другой известный гуманист Дж. Пико делла Мирандола в своей речи О достоинстве человека утверждал, что человек самим Господом помещен в центр мироздания, чтобы ему было удобнее обозревать и познавать мир, и наделен свободной волей, чтобы самому определять свое место в мире, свой круг деятельности и степень своего совершенства. Человек - творец самого себя, "свободный и славный мастер", способный по своей воле как опуститься до животного состояния, так и возвыситься до небес, утверждая своими делами собственное достоинство.

Эпоха Возрождения совпадает с исторической тенденцией формирования в Западной Европе крупных централизованных государств, предпосылок для складывания буржуазных национальных государств с емким рынком и потребностями в расширении производства. Поэтому одной из центральных идей гуманистов была идея гражданственности и патриотизма, служения человека благу государства и отечества, которое в свою очередь должно было обеспечить процветание человека.

Еще одна важная проблема, поставленная гуманистами в самом общем плане, - соотношение непреодолимого с точки зрения христианского фатализма хода событий, того, что называлось судьбой и что гуманисты называли фортуной, и возможности человека сознательно воздействовать на нее. В сочинении "О средствах против счастливой и несчастной судьбы" один из основоположников гуманистической идеологии Ф. Петрарка отстаивает мысль о том, что счастливый характер судьбы человека в большей степени зависит от него самого, его разума, воли, характера, от упорного груда, а не от случайного стечения обстоятельств. Еще более определенен был в этом отношении Н. Макиавелли: "Фортуна - это женщина, и чтобы одержать над ней верх, нужно ее бить и пинать".

Рассматривая социально-этическое содержание гуманистической идеологии эпохи Возрождения, необходимо отметить, что с самого начала она формировалась в русле двух направлений, одно из которых отражало интересы растущей поднимающейся буржуазии, а другое - интересы угнетенного трудящегося большинства. Разделяя основные цели и установки гуманизма на возвышение человека, прославление его величия и достоинства, деятельного характера бытия, на признание прав на счастье в земной жизни, избавление от темноты и невежества, суеверий и пороков, - эти направления существенным образом расходились в средствах достижения своих целей.

Первое направление, к которому относилось большинство гуманистов, можно условно назвать либерально-буржуазным, выражающим интересы собственников, исходящим из интересов отдельного человека, чьи достоинства и свободы должны быть главной ценностью общества. Достигаться они должны через уважение к земным благам, упрочение частной собственности, идей пользы и выгоды как критериев человеческой автономии и суверенитета личности. Эти гуманисты открыто осуждали пренебрежение жизненными благами, имуществом, пренебрежение к собственности, пользе и выгоде, рассматривая их как важнейшие средства для добродетельной, активной и полезной обществу и самому человеку жизни.

Логику этого движения мысли от христианского понимания добродетельной жизни как преддверия небесного блаженства через распространение его на земную жизнь человека в русле идей Эпикура и отождествление этого наслаждения жизнью с пользой и интересами личности, можно проследить у Л. Валлы в его сочинении "О наслаждении как истинном благе".

Л. Валла утверждает, что цель человека едина и в земной жизни, и в будущей небесной, и заключается она в получении удовольствия и наслаждения. При этом земные радости и удовольствия являются не помехой, а предвкушением наслаждений от будущей небесной жизни, которые есть не вознаграждения за бедствия и муки на земле, а продолжение его земных радостей.

Поэтому Валла отвергает культ воздержания и страданий во имя будущего спасения и райской жизни и воспевает присущее человеку от природы стремление к наслаждениям и радостям в земной жизни, которые только и могут быть подлинным критерием счастливой жизни.

При этом, следуя античной традиции, Валла не сводит удовольствия только к удовлетворению насущных потребностей и физических влечений, отождествляя истинное наслаждение жизнью с разумом и пользой, которыми должен руководствоваться человек.

Л. Валла выступает против христианской проповеди самоотверженной любви к ближнему как самому себе, утверждая невозможность отказа от собственного эгоизма и рассматривая добродетели как средства разумного согласования своих личных интересов с интересами других людей.

Интересно, как иллюстрирует Валла свою позицию на примере человека, нашедшего кошелек с деньгами. "...Если вы нашли деньги и не знаете, чьи они, - дает он совет, - они ваши. Если же знаете, чьи это деньги, но не уверены, что их владелец хороший человек, то спокойно можете их не отдавать. Но если вы знаете, чьи это деньги, и твердо уверены в порядочности их прежнего владельца, то можете отдать или нет по вашему усмотрению. Однако если все-таки вы решили отдать кошелек с деньгами их законному владельцу, сделайте так, чтобы о вашем поступке стало известно как можно большему числу людей, дабы польза от вашего поступка была максимальной!".

В этом культе удовольствий и радостей жизни, доходящем до открытой проповеди индивидуализма и эгоизма, отчетливо прослеживается стремление поднимающейся буржуазии к обладанию и пользованию благами жизни, моральному оправданию будущего культа потребительства без оглядки на лицемерные ограничения христианской морали.

И все это либерально-буржуазное направление возрожденческого гуманизма имеет отчетливую тенденцию в трактовке морали, добродетели, человеческого призвания как проявлений индивидуальной и общественной пользы в их оптимальном сочетании. В дальнейшем оно приведет к теориям "разумного эгоизма", "общественного договора", утилитаризма и прагматизма.

Второе направление в русле гуманизма, условно именуемое радикально-народным и связанное прежде всего с именами Т. Мора и Т. Кампанеллы, выражало интересы большинства неимущего населения, далекого от идей наслаждения жизнью и занятого каждодневной борьбой за выживание.

Различаясь в деталях и подробностях, эти авторы были едины в главном - "повсюду, где есть частная собственность, где все измеряется деньгами, там едва ли когда-нибудь будет возможность, чтобы государство управлялось, справедливо или счастливо" (Т. Мор). Именно в собственности, в разделении общества на богатых и бедных, сильных и слабых, могущественных и ничтожных они увидели главное препятствие на пути реализации гуманистических идеалов. И Т. Мор, и Т. Кампанелла были убеждены, что именно частная собственность и социальное неравенство - самые глубокие причины зла и пороков в обществе, основа несправедливости, угнетения и притеснения народа.

Поэтому выход, который предложили они человечеству, заключается в том, чтобы "вовсе уничтожить собственность" и "объявить во всем равенство" (Т. Мор). Основой нравственной и счастливой жизни они считали общественную собственность и общие, одинаковые для всех условия жизни. Эти условия включали всеобщий принудительный труд, строгую регламентацию личной жизни, принудительное воспитание в духе абсолютной верности государству и суровые наказания для недовольных и несогласных жить в условиях полного и всеобщего счастья. В таком обществе, где ни у кого ничего нет, а все принадлежит в равной степени всем, никто не боится и не беспокоится о завтрашнем дне, живет без нужды и тревог, не испытывает чувств зависти и жадности, алчности и злобы, ибо желать чего-то и завидовать здесь просто не в чем и некому.

Таким образом, можно констатировать, что возрожденческий гуманизм в силу логики исторического развития порождает из себя социально-этические концепции так называемого "буржуазного гуманизма" и соответственно гуманизма "пролетарского", "социалистического".

Первый развивается в русле идей, базирующихся на принципах индивидуализма, признания ценности индивидуальной человеческой жизни и интересов абстрактной личности, частной собственности как гаранта независимости, прав и свобод этой личности. Решение основной нравственной проблемы согласования личного и общественного блага он видит на путях разумного сочетания этих ценностей, рассматривая общество как условие обеспечения развития личности.

Второй же базируется на основе устремлений широких масс трудящегося народа к избавлению от униженного, зависимого, подавленного и беспросветного существования и неизбежно тяготеющего к насильственному и экстремистскому способу реализации, ибо здесь личность выступает средством достижения общественной гармонии, осуществление чего на основе добровольного согласия чрезвычайно сомнительно.

Возрожденческий гуманизм стал значительным шагом в деле эмансипации нравственной сущности человека, утверждении его достоинства и прав на счастливую жизнь. Моральная сущность человека становится формой его самоутверждения во всем богатстве его внутренних сил и жизненных проявлений. Человек все более предстает не как мелкий единичный индивид, а как высшее, почти мифологическое существо, стремящееся своими силами выразить свою деятельную творческую натуру, свою титаническую сущность.

Этот героический гуманистический дух эпохи Возрождения пронизывает всю раннебуржуазную культуру, подготавливая мощные тектонические сдвиги в самих основах европейской культуры.

Однако гуманистическая культура эпохи Возрождения, новое этическое мировоззрение оказались весьма далеки от реальной жизни широких народных масс. Гуманисты были блестяще образованными знатоками и ценителями изящных искусств, поэзии и философии и своим творчеством обращались к тем, кто уже был способен их понимать и им сочувствовать, что придавало их творчеству откровенно элитарный характер. В большинстве своем они оказывались весьма далеки от жизненных интересов и чаяний народа, а их творчество несло отпечаток недоверия к толпе и неприязни к "непросвещенной" черни, что обусловливало верхушечный характер гуманистической культуры и делало ее достоянием узкого круга людей.

При этом, если некоторые гуманисты пытались соединять в своем творчестве идеи христианского гуманизма с античным рационализированным гуманизмом (например, "небесная философия" Э. Роттердамского), то другие объективно расшатывали и подрывали основы христианского учения, видя в нем оплот средневековой темноты и невежества и способствуя развитию недоверия, сомнения, самостоятельному исканию истины посредством собственного разума, т.е. свободомыслия вообще (М. Монтень).

Поэтому гуманистические идеи, направленные на преобразование и совершенствование отдельной просвещенной личности до разумного, свободного и достойного состояния, не могли найти отклик и оказать действенное влияние на массовое сознание, чтобы способствовать победе нового общественного строя.

Ибо духовную жизнь огромного большинства людей того времени определяли отнюдь не философия, наука или искусство, а прежде всего христианская религия и церковь. Именно религия давала людям основные мировоззренческие представления о человеческом бытии, его смысле и предназначении, об извечности и незыблемости существующего порядка, неизбежности страданий и тягот в земной жизни и возможности спасения посредством соблюдения божественных заповедей.

В силу этого реализовать назревшие потребности общественного развития в преобразовании феодальных общественных отношений было просто невозможно без этой, самой мощной и действенной для людей того времени санкции - религиозной.

Однако господствовавшая в Западной Европе на протяжении более тысячи лет католическая церковь оказалась неспособной ответить на вызов своего времени - выразить в доступной народу религиозной форме новые потребности эпохи, облечь их в исправленные формы христианского вероисповедания.

Почему же понадобилось "исправлять" христианское вероучение, формулировать свой ответ на вызов истории, который в рамках реформированного христианства дал протестантизм?

Протестантская реформация, породившая протестантскую этику, стала первым решительным выступлением буржуазии против отживших средневековых порядков. Посредством преобразования христианской религии, изменения вероисповедальных установок и нравственного мироощущения человека она дала мощный толчок развитию новых, буржуазных, общественных отношений и породила новый тип личности.

Однако почему это стало возможным? Почему всесильная католическая церковь не смогла противостоять идеям протестантских теологов, увлекшим огромные массы людей, вряд ли разбирающихся в теологических и вероисповедальных различиях между старым и новым способом веры в Бога?

Это удалось потому, что ответ, данный деятелями Реформации на вызов времени, оказался понятным и близким погруженным в религию, но не разбирающимся в теологических тонкостях массам: католическую церковь следует отвергнуть потому, что она безнравственна, следовательно, безбожна! Именно нравственный протест против "безбожной" церкви встретил живой отклик в сердцах тысяч верующих, принадлежавших к различным сословиям.

Ибо возникшие как движение бедных и униженных, угнетенных и гонимых, христианская религия и церковь в средние века стали господствующей духовной и политической силой, превратились в одного из крупнейших феодалов Европы, вследствие чего были кровно заинтересованы в защите и упрочении средневековых представлений о социальном и нравственном миропорядке. Именно ее господствующее положение неизбежно влекло католическую церковь к внутреннему перерождению и нравственному разложению.

Для укрепления своей силы и власти католическая церковь оставила путь кротких нравственных увещеваний по отношению к оступившимся и учредила инквизицию - учреждение для преследования опасных "еретиков", виновных в прегрешениях против церкви. Жесточайшие пытки, сжигание на костре заживо творились именем учителя любви и милосердия Христа, а на самом деле были способом укрепления своей власти и богатства.

Проповедуя смирение, воздержание и бедность, церковь сама непристойно богатела, наживаясь на всем: на конфискации имущества еретиков, на положенной ей Богом "десятине" со всех прибытков, а также на разорительной для бедных прихожан плате за крещение, венчание, исповеди, отпевания и другие обряды.

Высшие иерархи церкви жили в неслыханной роскоши, предаваясь разгулу шумной и беспутной жизни, далекой от христианского идеала. Рядовые священнослужители в условиях полной бесконтрольности и безответственности осуществляли службу, как попало, отличались невежеством, ленью, жадностью и похотливостью. Монастыри вместо того, чтобы быть приютом чистого духовного покаяния и смирения, превращались в вертепы разврата и порока.

Последней каплей, переполнившей чашу терпения честных христиан, стала широко распространившаяся практика продажи церковью отпущения как прошлых, так и будущих грехов - индульгенций, ставших важнейшей статьей дохода церкви.

Таким образом, именно внутреннее разложение католической церкви, ее властолюбие, жадность и алчность сделали эту церковь абсолютно неспособной возглавить прогрессивные преобразования в обществе и одновременно породили в самой церкви мощный протест, выражением которого и стала Реформация.

Начало Реформации обычно связывают с деятельностью ее основоположника М. Лютера, выступившего против оскорбительного для христианина торгашеского духа практики продажи индульгенций, за которой он рассмотрел подлинно "сатанинскую выдумку" - стремление освободить человека от необходимости постоянного внутреннего покаяния, к чему призывает Библия - "покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие!"

Этим церковь фактически упраздняла главное требование христианства и условие человеческого спасения - внутреннее покаяние. Нельзя заменить полагающиеся человеку в силу его врожденной греховности очищающие душу страдания, ибо это единственно достойный человека путь нравственного очищения и укрепления веры, т. е. искреннего желания жить по-божески.

Лютер отверг все человеческие изобретения и инстанции, укравшие у Бога только ему принадлежащие полномочия наказывать и прощать, и предостерег человека от греховных соблазнов надеяться на церковные грамоты и индульгенции, на милость церковных иерархов, ибо, уповая на них, он изменяет Господу, умаляет его величие.

Поэтому вся церковь во главе с Римским папой служит не Богу, а Антихристу, ибо искушает человека, провоцирует его на всяческие прегрешения, которые легко искупаются внешним показным благочестием, участием в церковных таинствах и обрядах или же, как делают самые закоренелые грешники, покупкой отпущения грехов. Украв у человека Бога, церковь занялась продажей его милости, так что Бог "труждающихся и обремененных" превратился в Бога богатых и самодовольных.

Все пути спасения, связываемые с задобриванием Бога - прямым ли подкупом, пожертвованиями или даже монашеством, паломничеством, постом и другими проявлениями внешнего показного благочестия, - оказываются у Лютера противными самой сущности христианства, так как представляют собой попытку манипулировать Богом, влиять на него.

Подлинное спасение оказывается возможным только посредством перенесения человеческих устремлений из сферы внешнего, показного благочестия во внутреннее пространство сознания -- в личное верование человека, во внутренний самоотверженный настрой. Чтобы оттенить эту идею, Лютер многократно намеренно повторяет свой тезис о спасении одной только верой", добавляя "без участия добрых дел", т. е. именно показного благочестия. "Истинная вера сама проявится в праведных поступках, но ценность ее не во внешнем результате, а в ней самой".

Таким образом, фундаментом протестантской этики стали идеи возможности спасения одной только верой, личной связи человека с Богом и признания условности официальной церкви, утверждения равенства всех верующих в вопросах веры перед Господом, необходимости внутреннего покаяния и нравственного очищения, а также учение о божественном предопределении всего сущего и иллюзорности свободы воли человека.

Стержнем протестантской этики стало положение "все от Бога", освободившее человека от тщетных и суетных переживаний об исходе его мирских дел и оставившее ему лишь одно - уповать на Бога и верить в спасение. Лютер доводит эту мысль до утверждения, что спасение вообще не зависит от усилий человека, а целиком предопределено Богом. Ибо если было бы иначе, если спасение не было бы только благодатью божьей, а его можно было заслужить, оно породило бы самоуспокоенность и самодовольство человека, влекло бы его к гордыне и отвращало от покаяния.

По сути дела здесь в религиозных облачениях рождалась новая мировоззренческая и нравственная установка, проникнутая готовностью принять и перенести все трудности и испытания, ниспосланные человеку, отчаянно стремясь и заботясь только об одном - внутренней чистоте и духовной стойкости. Сохранить в душе человека образ Божий, не упасть духом ни при каких обстоятельствах, а делать свое дело методично и хорошо несмотря ни на что и вопреки всему!

И если такое действие без надежды на благополучный результат, совершаемое вовсе не ради него, а во имя своего человеческого долга жить по-божески, во имя укрепления веры, вдруг оказывается действительно успешным - это и будет явным знаком божественного благоволения.

Поэтому фатализм протестантской этики не отрицает необходимости активных деятельных усилий, систематического упорного труда в рамках своего мирского призвания, как не отвергает она и материального достатка и благополучия, приобретенного в результате этой деятельности. Протестантская этика отрицает лишь традиционную мотивацию такой деятельности - она совершается не для того, чтобы "выслужиться" перед Богом, не ради благополучия и богатства, развлечений, празднеств и веселого образа жизни, а, прежде всего, ради долга служению своему призванию и получению удовлетворения от мужества и упорства на этом пути.

Выполнение долга в рамках своей мирской профессии - высшая задача человека, посредством чего он убеждается в собственной угодности Богу. Тот, кто упорно и добросовестно трудится, вырастает в глазах Бога, кем бы он ни был, к какому сословию ни принадлежал и какую мелкую и неприметную должность ни занимал. Тот же, кто трудится нерадиво, - чернь в глазах Творца, как бы высоко он ни вознесся в переменчивом течении жизни. Истинная христианская вера как бескорыстная устремленность к добру фактически совпадает с моральностью индивида и означает просто усердную и тщательную сосредоточенность и упорную методичность в исполнении своей обычной мирской работы, составляющей одну из взаимопригодных служб устроенного Богом миропорядка. Хорошо работать нужно просто потому, что это угодно Богу, а не потому, что эта работа будет достойно вознаграждена.

При этом успешность человеческих занятий и их положительный результат безразличны сами по себе для спасения души, но поскольку отлично выполненная работа свидетельствует о добросовестности и старательности работника, значит, о прочности его веры, успешный результат может косвенным образом рассматриваться как внешняя примета спасения.

Радикальным продолжателем Реформации стал француз Ж. Кальвин, еще более упростивший христианское богослужение и придавший церкви демократический характер.

Он же упростил и усилил учение о божественной предопределенности сущего, доведя его до абсолютного фатализма: одни люди еще до рождения якобы предопределены к спасению и вечной жизни, а другие - к погибели и мукам, и ничто не в силах этого изменить - ни отвергнутое Лютером внешнее благочестие, ни даже их вера. Человек вообще спасается не потому, что верит в Бога, а верит потому, что уже предопределен Творцом к спасению!

Однако божественное предопределение и собственное избранничество сокрыто от людей, и поэтому каждый христианин должен построить свою жизнь так, как если бы он изначально был предопределен к спасению, отыскивая при этом в своей жизни знаки божественного предопределения.

Таким образом, кальвинизм идет дальше лютеранства, утверждая, что спасение не зависит также от личной веры, ибо истинно верующим может быть лишь тот, кто "избран". Не зная заранее о своей принадлежности к этим избранникам, он должен лишь истово стараться вести себя, как будто он им является. И если человек ощущает в себе силы, позволяющие ему противостоять искушениям и соблазнам, стремлению к праздности, лени, удовольствиям и развлечениям, т. е. всему осуждаемому Богом набору качеств, способствующих "развращению человеков и их погибели", то это хороший знак для него.

Наиболее видимым знаком избранничества кальвинизм вообще признает удачное и успешное течение дел в земной жизни, ибо все это невозможно без воли, упорства, целеустремленности, сильного характера и стойкости, трудолюбия, простоты и скромности в жизни, - всех тех качеств и способностей, которыми Бог отмечает "избранных".

Именно поэтому протестантская этика проповедовала постоянный упорный труд и совершенствование профессионального мастерства, прилежание, скромность и ограничение своих потребностей, доходящее до скопидомства, отказ от земных удовольствий и праздности. Непроизводительное потребление, растрата капитала, неспособность к бережливому расходованию средств, праздное времяпрепровождение рассматривались здесь как самый большой грех. Ведь праздность, леность, склонность к легкой жизни, неизбежно приводящие любого человека к порокам и бедности, ясно свидетельствовали о неизбежности его погибели.

Обожествление протестантизмом трудолюбия, бережливости и скромности обернулось отрицательным отношением ко всяким праздникам, запретами на развлечения и удовольствия, свободное времяпрепровождение, увеселения, ношение красивой одежды, употребление изысканных кушаний и т. п. Ненависть к социальному паразитизму вылилась в запрет нищенства и монашества, развращающих тех, кто этим занимается, и тех, кто своей мелкой филантропией надеется подкупить Всевышнего, демонстрируя показное благочестие.

Пожалуй, наиболее полно и последовательно духовную сущность протестантской этики выразил пуританизм - одно из течений протестантизма.

Пуританством стали называть христианское мировоззрение и стиль жизни, связанные с абсолютизацией аскетической строгости нравов, трудолюбия, высокого чувства долга, бережливости, мелкого благочестия и религиозного усердия.

Пуританская этика отличалась строгим ригоризмом, т. е. суровым следованием нравственным принципам и нормам, источником которых считалась воля Бога, требованием простоты в отношениях между людьми, проповедью всемерного ограничения и упрощения собственных мирских потребностей, крайне враждебном отношением к роскоши, расточительству и пустой праздности. Эта этика не мирилась с "растратой" драгоценного времени на непроизводительные занятия и считала все забавы и развлечения незаконными, так как они отнимают время, необходимое для более серьезных занятий.

Поэтому большинство праздников были отменены, а жизнь пуритан превратилась в разновидность "мирской аскезы", т. е. служения Богу. Пуритане заметно выделялись среди людей подчеркнутой пунктуальностью и педантизмом в соблюдении строгих нравов, методичностью и трудолюбием в работе, подчеркнутой скромностью жизни и набожностью.

В то же время эта скромность и сдержанность сочетались у них с чрезвычайно высокой самооценкой, проистекающей из религиозной убежденности в том, что именно протестанты являются не просто одной из разновидностей христианства, а носителями божественной исторической миссии. Всей своей жизнью они стремились продемонстрировать, что Господь указывал именно на протестантов, когда предвидел истинный путь человечества к спасению.

Таким образом, протестантская Реформация обосновала новое понимание христианской веры как непосредственной личной связи человека с Богом, ограничив авторитет и претензии церкви в вопросах веры и морали, защитила свободу совести и достоинства личности независимо от места в социальной иерархии, освятила нравственную ценность мирского труда и предприимчивости.

Не выдвигая никаких идей относительно переделки общества в ту или иную сторону, не совершая никаких научных открытий и изобретений, Реформация изменила сознание массового человека, открыла перед ним новые духовные горизонты. Человек получил свободу мыслить самостоятельно, освободился от авторитарной опеки церкви, приобрел высшую для себя санкцию - религиозную на то, что только собственный разум и совесть могут подсказать ему, как следует жить. Однако для окончательной победы нового строя необходима была более радикальная переориентация ценностей с потусторонней морали - на мораль человеческую, с этики откровения - на эмпирическую земную этику.

Необходимо было привести нравственность на землю, связать ее с условиями реальной жизни, найти объяснения нарастанию кризисных явлений в нравственной жизни под воздействием развивающегося индивидуализма, частного произвола, эгоистических устремлений, разрушающих идею божественного миропорядка.

Под воздействием успехов науки уже с Бэкона утверждается взгляд, что античность - это не образец для подражания и возрождения, а детство человечества, которое преодолевается силами разума и науки. Разум начинает все более рассматриваться не просто как уравновешивающая страсти способность, средство примирения с неумолимым ходом вещей, а как высшая инстанция для руководства человеком, способ организации его бытия, придания всей человеческой жизнедеятельности разумного смысла на основе проникновения в законосообразность устройства мира.

Разум все больше берет на себя то, что ранее считалось привилегией Бога - ответственность за нравственный миропорядок, определение целей и смысла человеческой жизнедеятельности.

Поэтому главными чертами этики Нового времени становятся эмпиризм и рационализм, сведение этики к отрасли естествознания, которая должна иметь дело не с божественными велениями и идеальным миром, а с природным бытием человека, его потребностями, стремлениями и интересами. Только таким образом можно понять его цели и смысл деятельности.

Теоретической основой этики на долгое время становится концептуально обоснованное Гоббсом понятие человеческой природы, а сама этика становится натуралистической, выводящей законы поведения человека из природы. Стремясь найти земные корни морали, натуралистическая этика все более трактует ее не как область идеального долженствования, а как то, что есть, превращаясь в естественную опытную науку о психологии, аффектах и поведении человека.

Однако на этом пути она наталкивается на противоречие, присущее всякой натуралистической этике, - если мораль представляет собой естественные стремления человека, то откуда берутся аморализм и безнравственность и необходимые для их преодоления представления о долге, достоинстве, общественных обязанностях?

Каким образом нравственность, будучи естественным свойством каждого отдельного индивида, является в то же время общезначимой социально организующей силой? Именно на пути его разрешения натуралистическая этика преодолевает собственную ограниченность и подходит к пониманию социальной природы морали.

Гоббс разрешает это противоречие следующим образом. Нравственность у него некая сложная конструкция, выводимая из единого основания - человеческой природы. Под нею Гоббс понимает сумму человеческих сил и способностей, данных человеку от природы. От природы человек стремится к удовлетворению и избегает того, что ему в этом препятствует. Поэтому первоначальным, общим для всех представлением о добре и зле являются природные стремления к удовольствию. Все, что способствует ему, является добром, а что препятствует - злом. Это, так сказать, первый, исходный, уровень морали.

Однако человек быстро понимает относительность этих представлений, ибо в естественном состоянии все люди имеют одинаковое право на окружающие их блага природы, и поэтому между ними развертывается борьба за обладание этими благами. В стремлениях к собственному благу, натыкающихся на стремления других людей, возникает состояние "войны всех против всех", в котором никто не может чувствовать себя благополучным. В этом дообщественном состоянии жестокой борьбы, соперничества и порождаемых ими злодеяний добро и зло выявляют свою относительность - "для наших врагов зло то, что для нас благо". Гоббс демонстрирует относительность даже такой универсальной ценности христианской морали, как любовь: "Любовь к соседу - нечто другое, чем любовь к соседке. Испытывая любовь к соседу, мы желаем добра ему; испытывая любовь к соседке, мы ищем добра для самих себя".

Тем не менее, существует некоторое общезначимое благо, которое заставляет людей искать мира во избежание непоправимого зла - собственной гибели в этой войне. Это стремление к самосохранению, которое есть первый закон природы и веление естественного разума, - нужно искать мир всюду, где можно его достичь".

Отсюда вытекает, что право всех на все невозможно и необходимо искать соглашения между людьми, отказываясь от части своих притязаний и взаимно признавая равенство прав, без чего нельзя заставить других добровольно заключить такое соглашение. Итогом такого соглашения является общественный договор и создание государства как гаранта его соблюдения. Они позволяют придать понятиям добра и зла общезначимый характер: государство, устанавливая единые для всех законы, вводит все интересы и стремления людей в определенные рамки и границы, наилучшим образом отвечающие их общему интересу в поддержании мира и самосохранения. Поэтому, по Гоббсу, "все, установленное законом, следует считать добром, а все запрещенное - злом".

Это второй уровень морали в концепции Гоббса. Мораль здесь уже не индивидуальное стремление к удовольствию, которое в догражданском состоянии оборачивается безнравственностью, а некое выраженное государством коллективное стремление "жить как можно более приятным образом". Соответственно добрыми нравами будут такие, "которые способствуют совместному образу жизни людей в условиях государственной организации", благодаря которым она лучше всего сохраняется.

Однако это в свою очередь возможно только в таком государстве, которое своим устройством и законами соответствует той цели, ради чего было создано, - сохранению самого дорогого, что есть у человека, - его жизни и имущества.

Поэтому те, кто управляет в государстве, должны помнить, что государство устанавливается не ради себя самого, но ради граждан, и сами государственные законы должны соответствовать естественной справедливости и естественному праву, т. е. защищать и гарантировать равенство прав граждан на жизнь, имущество, свободное занятие прибыльным предпринимательством, не нарушающим права других граждан.

Таким образом, в основе устройства государства и его законов должен находиться высший, естественный и моральный закон, ради чего люди и объединились в государство - гражданское благосостояние, благополучие народа. Это третий уровень морали. Сущность моральной философии и заключается в раскрытии этих естественных законов человеческого общежития и устройстве гражданской жизни людей. Объективным же критерием соответствия или несоответствия государственных законов естественному моральному закону является наличие в государстве мира и согласия или вражды и насилия.

Первое свидетельствует о моральности государства, а второе - о его несовершенстве, несоответствии своему назначению. Отсюда уже было недалеко до вывода о необходимости его изменения и приведении в соответствие с требованиями естественного морального закона, или, что то же самое, естественного разума.

В дальнейшем эти три уровня существования морали в понимании Гоббса как бы сливаются в творчестве французских материалистов-просветителей XVIII в. - Дидро, Гельвеция и Гольбаха, но на гораздо более радикальной основе, с более отчетливой антифеодальной и антирелигиозной направленностью.

Этот радикализм, присущий французскому материализму, объяснялся тем, что во Франции конфликт набирающей экономическую силу буржуазии с сохраняющими политическую власть и привилегии феодальным дворянством и духовенством был острее, нежели в соседних странах, и в него были втянуты более широкие народные массы.

Исходный пункт их учения о человеке - природный индивид, способный ощущать приятное и неприятное, испытывать удовольствия или страдания. В соответствии с законами природы он естественным образом стремится к удовольствиям и избегает неприятных ощущений и страданий, поэтому всеми его движениями, желаниями и помыслами руководит его интерес, т. е. "все, что доставляет удовольствие или избавляет от страдания".

Себялюбие есть "запечатленное в нас природой чувство", и подобно тому, как "мир физический подчинен законам движения, так мир духовный подчинен законам интереса". От природы человек ни зол, ни добр - он просто всегда следует своему самому сильному интересу.

Поэтому человеческий эгоизм и стремление к осуществлению своих интересов есть единственный подлинный мотив человеческих поступков. И когда негодующие моралисты обличают людские пороки, они ничего не могут изменить. Своими причитаниями они лишь показывают, как мало знают людей, саму человеческую природу. Следует жаловаться не на злобу и порочность людей, а на невежество законодателей, которые своими законами противопоставляют частный интерес общему.

Добродетель, справедливость, честность - это не отказ от эгоизма и собственного интереса, а редкое и счастливое совпадение его с интересами общественными.

Развивая гоббсовскую концепцию естественного морального закона, французские моральные философы наполняют его конкретным содержанием, подчеркивая, что именно общественное благо, общественная польза, общественный интерес - основной принцип всех человеческих добродетелей и основа морали.

Таким образом, их эгоизм есть не апология безнравственности, не конец, а лишь начало их этики. Опираясь на эту природную силу себялюбия, они стремятся найти возможность сделать человека общественно полезным существом, который, преследуя свой частный интерес, одновременно осуществлял бы общественное благо.

Именно "себялюбие есть единственное основание, на котором можно построить фундамент полезной нравственности". Для этого наука о нравственности должна стать наукой о законодательстве, ибо "реформу нравов следует начать с реформы законов", с создания таких законов, которые соединяли бы общественный и частный интересы, вследствие чего людям просто было бы выгодно быть нравственными.

Французские материалисты были убеждены, что эгоизм, любовь к наслаждениям, с которыми боролась вся предшествующая этика, являются именно той уздой, посредством которой можно направлять к общему благу страсти отдельных лиц. Ибо неспособность большинства людей к нравственной и достойной жизни - это не результат порочности их натуры, а проявление несовершенства законодательства. Бесполезно и даже несправедливо требовать от человека честности и добродетели, если они возможны для него лишь ценой отказа от собственного счастья. Раз порок делает человека счастливым, он должен полюбить порок.

На многочисленных исторических примерах они доказывали, что именно республика с демократической формой правления порождает такое совпадение интересов частных и общественных, а тем самым и многочисленных героев или просто добродетельных людей. В то же время тиранические и деспотические государства, опирающиеся на самовластие, произвол правителей и бесправие людей, порождают низких, лживых, пресмыкающихся и заискивающих индивидов, ибо только с этими качествами они могут здесь выжить.

Таким образом, здесь впервые была предпринята попытка преодоления прямого морализирования, обращение этики непосредственно к моральному сознанию индивида с увещеваниями быть хорошим и не быть плохим. Вместо этого традиционного для всей предшествующей этики способа исправления нравов здесь формируется новая программа возрождения морали - за счет поиска и целенаправленного воздействия на детерминирующие нравственность факторы, в данном случае на законодательство.

А уже после этого этика все же должна показать человеку, привыкшему переступать мораль всегда, когда это можно сделать безнаказанно, что быть добродетельным, в конечном счете, очень выгодно и соответствует его интересу.

Конечно, человек - эгоист, но ему следует быть разумным эгоистом и следовать не любому и всякому, а прежде всего "правильно понятому" интересу, удовлетворение которого не вызывает больше вреда, чем пользы. Для этого следует избегать излишеств и вожделений и уважать чужие интересы. Ибо стремление к удовлетворению "неразумного" интереса, например, быстрое обогащение путем обмана, рано или поздно обратится вредом для совершившего его: он сам будет обманут.

Человек должен понимать, что добиться всего необходимого для счастья без помощи других людей невозможно. Но другие станут помогать ему лишь при условии, что его поведение также представляет интерес для их благополучия.

Поэтому нужно стараться вести себя так, чтобы снискать одобрение, расположение и доброжелательность других, а для этого необходимо разумное самоограничение своего эгоизма и признание прав других эгоистов, их интересов.

Здесь создатели концепции "разумного эгоизма" фактически вернулись к критикуемому ими морализаторству и косвенным образом поставили под сомнение свои убеждения в том, что подлинная добродетель может опираться на эгоизм и расчетливую предусмотрительность. Ибо рисуемый ими образ нравственного человека оказывается при ближайшем рассмотрении тщательно законспирированным принципиальным эгоистом, прикрывающимся лицемерной личиной добродетели. Здесь ничего не остается от величия подлинной, проистекающей из бескорыстной самоотверженности добродетели.

Французские материалисты стремились даже человеческий эгоизм поставить на службу добродетели. Однако они не заметили, что эгоизм в принципе не может быть "разумен" в их смысле, ибо это есть непосредственное самоопределение "я". Будучи же опосредован разумом, он перестает быть эгоизмом, ибо выражает уже не интересы этого "я", а интересы другого субъекта - общества.

Главной заслугой их учения стала постановка проблемы соотношения общественного интереса, общественной пользы и стремлений отдельного человека как действительного объекта моральной регуляции, а также идея о том, что для нравственного возрождения необходимы изменения условий жизни человека.

В натуралистической форме здесь проясняется понимание общественной природы нравственности, что знаменовало зарождение в этической теории принципиально нового подхода к морали - социально-исторического. Однако их натурализм в этике не позволял выявить и проанализировать специфику, несводимость морали к другим сферам бытия и способам мотивации поведения человека.

Эта задача выявления специфики морали, ее внутренних механизмов и мотивов функционирования и несводимости морали к другим аспектам общественного бытия человека выпала на долю немецкой классической философии. Ее основоположник И. Кант значительное место в своей философии уделил этическим построениям. Он полагал, что философия должна и способна указать человеку его место в мире и научить, каким надо быть, чтобы быть человеком.

В философии Канта ярко отразилась социально-историческая ситуация в Германии, отставшей от своих соседей в деле преобразования феодальных общественных отношений. Это подталкивало немецкую буржуазию к решительным действиям, однако ее слабость и неорганизованность в национальном масштабе, а также драматические последствия буржуазных революций сдерживали эти устремления и заставляли её искать компромисса с феодально-бюрократическим государством. Поэтому оппозиция буржуазии феодальным порядкам и пережиткам носила характер не политического, а духовного противостояния - в философии, литературе, искусстве. Отчетливо сформулированные лозунги и идеи французской буржуазной революции на немецкой почве потеряли свою практическую действенность, зато обрели теоретически виртуозное обоснование.

Эта двойственная и компромиссная позиция немецкой буржуазии обусловила и противоречивость кантовской философии. Так, будучи религиозным мыслителем и противником атеизма, Кант нанес религии и религиозной морали сильнейший удар, показав, что стремление ставить веру в Бога условием нравственного миропорядка и добродетельности людей отнимает у человека возможность быть нравственным существом, ибо слишком легко быть добродетельным с такой гарантией.

Страх божий или расчет на посмертное вознаграждение за праведную жизнь также лишает ее подлинно моральной ценности. Вера в Бога как условие и предпосылка добродетельного поведения портит чистоту нравственного мотива, поэтому если она и имеет право на существование, то лишь в качестве утешительного умонастроения человека, твердо следующего нравственному долгу, даже если бы Бога не существовало.

Религиозная вера нужна поэтому человеку не для того, чтобы стать нравственным - тут она как раз лишь мешает, а для того, чтобы успокоиться в надежде на то, что не может же добродетель остаться невознагражденной, если не в этом мире, то хотя бы в царстве божьем.

По сути дела Кант перевернул традиционное утверждение о том, что человек морален в силу своей веры в Бога, но не разорвал окончательно связи морали и религии. Моральность, по Канту, присуща человеку изначально, и лишь потому, что он морален, человек также верит в Бога.

В таком переворачивании - "религия основывается на морали, а не мораль на религии" - был заключен глубокий гуманистический и демократический смысл, утверждались высокое достоинство и самоценность человеческой личности в противовес религиозной морали, где человек ценится лишь в силу причастности его к Богу.

В то же время Кант критикует натуралистические концепции морали, выводящие последнюю из естественных стремлений человека к удовольствию и счастью. Моральные предписания всегда имеют необходимый и всеобщий характер, в то время как в эмпирической жизни мы имеем дело со случайными и изменчивыми желаниями и стремлениями людей, зачастую даже противоречащими друг другу в зависимости от вкусов, склонностей, симпатий. Само удовольствие и счастье для разных людей или для одного человека, но в разные периоды его жизни, могут представляться совершенно по-разному, так что вывести отсюда какие-то общезначимые и безусловные повеления становится просто невозможно.

Да и само стремление человека к удовольствию и счастью не может сделать человека нравственным, а чаще влечет его к совершению эгоистических поступков. Быть добродетельным, достойным человеком и быть благополучным и преуспевающим - совсем не одно и то же. В жизни добродетель именно в силу своего бескорыстия часто оказывается в незавидном положении, а порок остается безнаказанным и торжествует вследствие расчетливости и готовности добиваться своего любой ценой.

Поэтому мораль и счастье, по Канту, исключают друг друга, а следование нравственным ценностям и добродетельное поведение является отнюдь не путем к достижению счастья, но лишь средством стать достойным его.

Но человек как естественное существо не может не стремиться к счастью, поэтому, по Канту, в этом качестве он и не может быть нравственным существом. Он может стать моральным лишь в том случае, если будет подавлять в себе природное начало, поступать вопреки ему, принуждая себя и следуя только голосу долга.

Следовательно, мораль - это не то, что есть, не нечто естественное, а нечто сверхприродное, что предписывает человеку линию поведения, вменяет ему в обязанность следование каким-то нормам, требует соблюдения неких правил. Если бы требования морали носили природный характер, морали бы просто не существовало, ибо то, что существует само собой по природе, не нуждается в дополнительном понуждении.

Нравственность - это долженствование, обращенное к человеку, а вовсе не заложенное в нем от природы. В человеке постоянно разворачивается борьба чувственных склонностей и долга, стремлений к удовольствию и счастью и требований добродетели, и чем активнее он подавляет первые, тем более нравственной личностью является.

Кант возражает и против логики "утонченного себялюбия" (теории разумного эгоизма). Поступки, направленные на общую пользу как условие собственного благополучия, даже если при этом они учитывают интересы других людей, остаются далеки от подлинной нравственности, ибо целиком основываются на собственной конечной выгоде и расчете.

Принцип заинтересованности подводит под мораль такие мотивы, которые лишают ее чистоты и возвышенности и фактически смешивают побуждения к добродетели и побуждения к пороку. Если нравственность основана на стремлении человека к успеху, счастью, общественному благополучию или даже к обретению покровительства божьего и блаженства в потустороннем мире, то побуждение к действию будет обременено инородными, не свойственными самой морали мотивами, а сам поступок приобретет корыстную окраску.

Сами учителя здесь портят и человека, и свои проповеди тем, что изобретают приманки - отовсюду набирают побудительные причины к нравственно доброму, чтобы сделать лекарство как следует сильным, не замечая, что чистое представление о долге, нравственной добродетели имеет на человеческое сердце гораздо более сильное влияние. Соответственно поступки, совершенные безо всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду, оказываются для нас значительно привлекательнее, чем продиктованные другими мотивами, считает Кант.

Только поступки, совершенные с "неколебимым возвышенным духом", без всякого намерения извлечь выгоду", "несмотря на испытания и соблазны, в основе которых лежит "чистое представление о долге", несут в себе нравственно возвышенный и благородный характер. Поэтому центральной категорией кантовской этики является долг.

Стремясь еще более подчеркнуть специфическую самостоятельность и независимость требований добродетели от реального, "чувственного" мира, Кант даже противопоставляет поступок моральный и легальный.

Моральным является такой поступок, который совершен исключительно из уважения к долгу, нравственному закону внутри нас. Но это же самое доброе действие, совершенное из страха наказания, в расчете на поощрение или даже просто из нашей склонности, будет легальным, но не собственно моральным поступком. Поэтому хвалить добрые поступки следует, если есть признаки, что они совершены из уважения к долгу, а не по чувственной склонности или расчету.

Таким образом, Кант фактически провозгласил независимость, автономию морали от всех других сфер бытия, ее ниоткуда не выводимый характер, т. е. априорность, беспредпосылочность и безосновательность.

Посредством этого он выявил специфическую несводимость морали к другим способам мотивации и регуляции поведения человека, ее безусловный и бескорыстный характер. Он подчеркнул специфическое свойство морали быть глубоко внутренним регулятором поведения, ценность которого в первую очередь зависит от субъективного отношения человека к своему долгу и вообще нравственным требованиям.

Мораль для Канта не имеет оснований вне самой себя - ни в природе, ни в общественной пользе, ни в Боге, - она автономна и полагает свои законы из самой себя. Ведь если моральные требования не могут основываться на законах и потребностях реального или божественного мира, они должны исходить из какого-то другого мира, о котором теоретический разум в силу своей принципиальной ограниченности ничего определенного сказать не может.

Мораль - область практического разума, который обнаруживает себя и руководит человеком посредством нравственного долженствования, объяснить и раскрыть содержание которого теоретический разум, т. е. человеческое познание, не в силах.

Безосновательность нравственного закона оборачивается у Канта его бессодержательностью, иначе говоря, признанием невозможности вывести и обосновать конкретное содержание нравственных требований - "материю поступков". Можно только сформулировать формальные условия морального поведения. Это прежде всего наличие бескорыстной "доброй воли", способной свободно, безо всякого давления или принуждения извне, а только из уважения к нравственному долгу следовать формальному идеалу человеческого общежития.

Сам же формальный идеал морали Кант изложил в требованиях категорического императива: "Поступай всегда так, чтобы максима твоей воли могла стать принципом всеобщего законодательства", и "относись всегда к другому человеку как к цели, но никогда как к средству".

В отличие от гипотетических императивов, которые как раз выясняют условия и средства для достижения целей и учат расчетливости, категорический императив формулирует высшую цель человека и требует следовать ей несмотря ни на что. В нем фиксируется формальное выражение того идеала, который в соответствии с практическим (моральным) разумом человечества должен быть в принципе, безотносительно ко всякой реальности. Пусть даже этот идеал никогда не существовал и никогда не сможет осуществиться вследствие своей беспочвенности в земной жизни, где, по-видимому, гармония человеческих стремлений к благополучию и счастью и нравственным долгом недостижима.

Это противоречие стремлений человека к счастью и требований долга может быть, по-видимому, разрешено только за пределами земной жизни человека, и гарантом его может быть только Бог. Поэтому, если мы хотим допустить возможность осуществления нравственного закона, который постоянно этого требует, напоминая нам о себе голосом совести, то необходимо допустить бытие Бога и бессмертие души.

Так Кант опять вернулся к религии, "доказав", что религиозная вера сама есть следствие моральности человека.

Теперь становится понятно и то, как человек может быть свободным. В реальном, чувственном мире все поступки человека подчинены строгой необходимости причинно-следственных связей. Чтобы он ни совершил, его действия есть следствие определенных причин, и поэтому нельзя винить человека или ставить ему какие-то поступки в заслугу. В реальном мире ни мораль, ни свобода невозможны.

Тем не менее мы осуждаем и хвалим людей за их поступки, выносим моральные оценки, живем так, будто мораль действительно существует, а человек способен добровольно и свободно ею руководствоваться.

Это возможно только при условии, что человек одновременно пребывает в двух различных мирах - материально существует в пространственно-временном, чувственно воспринимаемом мире, а духовно - вне этого мира.

В первом из них он несвободен, все его действия обусловлены, и он над ними не властен. Это как бы внешнее бытие человека, в котором его настоящее есть результат опредмеченного прошлого. Но в другом, духовном, мире, вне времени и пространства и власти прошлого, человек свободен взвешивать, выбирать и решать, как ему поступить. И за это только он и может нести ответственность - выбрал ли он добровольно и свободно поступок в соответствии с требованием долга или уклонился от его выполнения, спрятавшись за всевозможные обстоятельства, определяющие его выбор.

То есть человек свободен только в акте морального выбора, в котором он выбирает даже не поступок, а себя - себя как морально свободного и достойного субъекта или же себя как вещь среди других вещей. Только в моральном пространстве, в обращенном в будущее намерении человек оказывается подчинен нравственному требованию и одновременно свободен, ибо оно предполагает в качестве обязательного условия добрую волю.

Таким образом, у Канта вся область нравственности, долженствования, свободы, нравственного идеала представляет собой некую сверхъестественную и даже сверхбожественную реальность, о которой наука может лишь догадываться на основании косвенных свидетельств - внутренних переживаний, движений души, явлений моральной жизни. Но наука не в состоянии судить о содержании этого умопостигаемого (но умонепостижимого) мира ценностей.

В соответствии со своим методом восхождения от того, что есть, к тому, при каких условиях это возможно, кантовская этика сформулировала некоторые основные идеи относительно мира морали, вскрыла ее специфику и важнейшие формальные характеристики, но одновременно положила предел претензиям науки проникать в глубь морали, формулировать моральные ценности и обосновывать их.

Наука, по Канту, имеет дело с законами естественного мира и формулирует императивы умения - она дает нам средства для достижения наших земных целей. Но она не способна давать нам цели и ценности, ибо это результат нашей свободной деятельности, не связанной никакими естественными законами. И если низшие цели, вытекающие из телесного устройства человека, она еще способна сформулировать, то высшие, моральные цели и ценности - это область морали, формулирующей императивы долженствования, носящие абсолютный, безотносительный к реальности характер.

Отсюда берет начало раскол в послекантовской этике - претендующая на строгую научность эмпирическая и рационалистическая этика имеет дело только с описанием и объяснением фактов нравственной жизни, но, отказывается формулировать и обосновывать моральные цели, а все рассуждения о человеческих целях, ценностях, смысле жизни строятся принципиально ненаучным способом.

Даже сама кантовская этика, будучи наукой о должном, полностью переосмысливает это должное. Это наука не о том, что конкретно должен делать человек, а о том, чему он должен следовать в качестве морального субъекта - не знанию, не науке, не вере, а только велениям практического разума, т. е. нравственности. Упования и надежды на научное знание или религиозную веру, на проникновение в законы истории или волю Бога могут, конечно, придать человеку уверенность в своих силах и правоте, но только ценой утраты себя как нравственной личности.

И наоборот, следование самоочевидным требованиям нравственного долга, звучащего в человеке голосом совести, даже если они при этом противоречат неким "научным истинам" или велениям от имени Бога, позволяет человеку сохранить свое нравственное достоинство и подлинно человеческое величие.

Постоянное превозношение нравственности, защита морали, внутренней убежденности и доброй воли, отстаивание необходимости следования долгу и нравственному идеалу, рассмотрение морали как сферы человеческой свободы, - всё это свидетельствует о глубоком гуманистическом содержании кантовского учения. Признание равенства прав всех людей в моральном отношении, обоснование духовной автономии и достоинства человеческой личности обусловливают его демократичность.

Очень велик вклад Канта в разработку проблем специфики нравственности, механизмов ее функционирования и активной роли морального самосознания личности.

Однако все эти достижения сочетались у Канта с ограничением возможности науки познавать и обосновывать нравственные цели и ценности, с морализаторством и пессимизмом в отношении влияния морали на ход человеческой жизни.

И, наконец, главнейшую черту кантовской этики - его идею об абсолютной автономии морали попытался переосмыслить Гегель. Гегель никогда не придавал этике самодовлеющего значения, и в его философской системе нет специального раздела, посвященного философии морали. Моральность и нравственность рассматриваются им в "Философии права" как этапы становления объективного духа, т. е. формообразований общественной жизни.

Однако можно говорить и о том, что вся его система наполнена этическим содержанием, так как раскрывает сущность становления Абсолютной идеи, которая и есть свободное самоосуществление идеи Высшего добра.

Философия, по Гегелю, должна способствовать пониманию того, "что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум являются и силой, способной осуществить себя". Это самоосуществление и происходит в процессе исторического развития общества.

Поэтому главной заслугой Гегеля можно считать то, что он придал воззрениям на мораль и нравственность исторический характер, обнаружил объективно закономерный характер их развития в теснейшей связи и взаимодействии со всеми сторонами жизни общества.

В своей системе Гегель абсолютизировал и универсализировал Разум как сущность и смысл всей действительности, что означало в его понимании признание и обоснование идеи закономерного и необходимого прогрессивного развития общества, включающего и разрешение проблемы совпадения действительности и идеала. Гегель постарался показать, что мучившая всю предшествующую философию проблема соотношения того, что как бы есть, существует в наличном эмпирическом бытии, попирая все человеческие надежды и идеалы добра и разума, и то, что, должно быть, разрешается не в потустороннем мире, а в историческом процессе.

Ибо, по Гегелю, разум есть не нечто случайное, существующее в отдельных головах, где побольше, где поменьше. Это есть "субстанция, а именно то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие. Разум есть бесконечная мощь, потому что разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей".

Этическая максима Гегеля звучит так: "Все действительное разумно, все разумное действительно". Это положение великого философа реакционные силы пытались истолковать в том смысле, что существующее в мире зло должно быть признано необходимым атрибутом бытия, с которым остается только смириться. Однако Гегель сам неоднократно подчеркивал, что у него вовсе не все, что существует, является действительным. Действительно только то, что необходимо, закономерно и именно в этом смысле разумно, в то время как то, что утратило свой необходимый характер, стало неразумным, достойно гибели.

Немецкий поэт Гейне утверждал, что Гегель сам однажды так переформулировал это свое положение: "Все, что разумно, должно быть".

Соответственно этому подходу рациональным зерном гегелевской философии и этики является вывод о том, что научное постижение повелительно-оценочного отношения человека к действительности, в том числе морали, познание и обоснование моральных ценностей оказывается возможным только для науки, исторически ориентированной по отношению к своему предмету.

Этика, стоящая на социально-исторических позициях, призвана не конструировать, не изобретать "должное", "идеал", "ценности", "назначение и смысл жизни", а выводить их содержание из анализа общественно-исторического процесса.

Только на этом пути оказывается возможным преодоление присущего всей предшествующей этике порока морализаторства, т. е. изобретения и проповедования ценностей, бессильных влиять на жизнь и изменять ее.

6. Современные этические теории

Вторая половина XIX -- начало XX в. стали временем суровых испытаний философских доктрин, мировоззренческих и нравственных принципов и самих социальных систем на их истинность и человечность. В целом эта эпоха стала временем перелома, знаменовавшего собой конец классической и становление новой, современной философии и этики. Это выразилось в отходе от основных принципов и установок, характерных для всей классической этики, или их переосмыслении в свете новых реалий, появлении огромного множества учений и школ, в изменении самих способов и подходов к традиционным проблемам.

Классическая философия человека и морали традиционно базировалась на культе разума и рациональности, на оптимистической уверенности в закономерности и логичности устройства всего бытия и самого человека, способного к сознательному переустройству своей жизни на началах разумности, справедливости и человечности. Все случайное, неподлинное, неразумное, несправедливое, эгоистическое рассматривалось как временные характеристики бытия, через которые посредством прогресса науки и просвещения, развития человеческой сознательности проторит себе дорогу Разум.

Вся классическая этика была пронизана гуманистическими установками, а различия между течениями и школами касались в основном лишь средств обоснования и утверждения идеалов гуманизма и справедливости, свободы и достоинства человека. Эти идеалы в категориальной форме выражались в понятиях "природы человека", его сущности и "назначения" и, в конечном счете, носили абстрактно-обобщенный характер. Они как бы нависали над отдельным индивидом с его неповторимо личной судьбой и случайными эмпирическими интересами, требуя подчинения разумно-всеобщему началу.

В целом можно сказать, что классической философии человека была присуща уверенность в гармонии истины, добра и красоты, как в самом бытии, так и в его познании. Отдельные "отщепенцы" историко-философского процесса - скептики, пессимисты, агностики, - своей исключительностью лишь подтверждали общее правило. Нравственность мыслилась как выражение истинной сущности человека, его предназначения как разумного существа.

Далее, если в своем эмпирическом бытии человек был далек от своего призвания, Разум должен был открыть и сформулировать принципы устройства мира на началах человечности, добра и красоты, и эта истина своей убедительной привлекательностью должна была вдохновить людей на ее осуществление.

Ход истории в XIX--XX вв., казалось, полностью опроверг эти ожидания, а разум и наука, хотя и подтвердили свое торжество в познании и подчинении сил природы, обнаружили свое полное бессилие в устройстве человеческой жизни. Претензии классической философии, исходящей из убеждения в закономерном устройстве мира и его движении в направлении прогрессивных идеалов, в разумности человека и создаваемого им мира цивилизации и культуры, в гуманистической направленности самого исторического процесса, оказались неподтвержденными.

Поэтому потребовалось либо указание новых путей и способов для реализации этих претензий, либо разоблачение их иллюзорности и избавление человечества от напрасных ожиданий и надежд.

Менее всего указанные перемены сказались на христианской этике, никогда не ориентировавшейся на окончательное разрешение нравственных проблем человека в земной жизни, легко укладывающей кризисные явления человеческой цивилизации в апокалиптическое видение этой жизни. Изменения, затронувшие религиозную христианскую философию, выразились поэтому, прежде всего, в том, что она постаралась совместить религиозную картину мира с данными науки за счет придания этой картине все более символического и иносказательного смысла, и в решительном антропологическом повороте всей религиозной проблематики к социально-этическим проблемам личности, проблемам ее нравственного самоопределения.

Наиболее решительную попытку сохранения классического наследия в перевернутом коренным образом виде предпринял марксизм, попытавшийся преодолеть самый существенный недостаток всей предшествующей философии - ее идеалистическое морализаторство через открытие материалистического понимания истории.

Свою заслугу марксизм видел в том, что правильно разрешил вопрос о взаимоотношении духа и материи, показав, что источником идей, сознания, ценностей, целей и идеалов является общественно-исторический процесс, развертывающийся на основе материального производства. Этим марксизм стремился покончить с абстрактным морализированием как средством изменения мира и перейти к пониманию морали как способа духовно-практического освоения действительности, сферы общественного сознания, разворачивающейся на основе общественного бытия.

Мораль должна была быть понята не как особая сфера духа - божественной воли, мира идей, некоего вселенского Разума, - противостоящая косной бездуховной материи, не как самостоятельная область ценного и должного в противоположность убогому сущему, а как продукт общественного производства, основой которого является способ производства материальных благ.

Одновременно марксизм постарался преодолеть и натуралистическое понимание человека и морали, которая выводилась из абстрактной человеческой природы, а на самом деле бессознательным и скрытым образом уже присутствовала в этом понятии человеческой природы. И здесь мир должного и ценного, идеального противостоял действительности изначально и лишь по видимости выводился из нее - недаром разные философы выводили из одной и той же "природы человека" совершенно разное понимание его назначения и призвания.

Ключ к пониманию сущности человека марксизм видел не на пути выявления некоторых абстрактно-общих признаков представителей человеческого рода, не в их биологическом или антропологическом бытии, а в изучении совокупности общественных отношений, создаваемых человеком.

Человек, будучи существом природы, своей материально-практической деятельностью противостоит природе, преобразует ее для удовлетворения своих потребностей и в этом процессе получает мощное средство для преобразования самого себя. Расширяя свои навыки и способности, человек опредмечивает их в продуктах своей практической деятельности, объективирует свои "сущностные силы".

В этом процессе человек творит совокупный предметный мир культуры, содержащий в аккумулированном виде совокупную всестороннюю деятельность и "сущностные силы" человечества, а также мир общественных отношений, посредством которых он приобщается к этому миру культуры.

И каждый индивид становится человеческой личностью только в процессе деятельного приобщения и освоения этого универсального культурного достояния, являющегося и результатом, и предпосылкой дальнейшего развития человека и общества.

Тем самым мир человеческой культуры и общественных отношений приобретает статус подлинной общественно-исторической сущности человека, посредством приобщения к которой человек только и способен получить свои специфические характеристики, преодолевать свою индивидуальную ограниченность и превращаться в универсальное и духовное существо.

Поэтому проникновение в сущность человека означает для марксизма исследование процесса общественной жизни и закономерностей его развития вместе с обеспечивающими этот процесс явлениями сознания и духовной жизни - целями, ценностями, идеалами.

Тогда и нравственные ценности, моральные качества человека, его добродетели и пороки предстанут не как изначально данные ему от природы, а как выработанные в процессе общественного развития. Естественные предпосылки для возникновения тех или иных потребностей и способностей, природные факторы, влияющие на характер и содержание духовных процессов в человеке в ходе исторического процесса, постепенно вытесняются, замещаются социально-историческими и культурными детерминантами. Вследствие этого сами потребности, влечения, интересы, цели и ценности человека являются во все большей степени не природным, а общественно-историческим продуктом.

Все собственно человеческое в человеке - и в первую очередь мораль и способность к духовному самосовершенствованию - результат общественно-исторического процесса, правильное (материалистическое) понимание которого становится в марксистской философии главным объясняющим принципом для постижения всех форм духовности.

На материале становления капитализма Маркс развил содержание и принципы материалистического понимания истории, представив ее как объективный естественно-исторический процесс, протекающий хотя и с участием сознательно действующих индивидов, но в целом независимо от их сознания, воли и желаний.

Решающим фактором для понимания всех проявлений этого процесса является способ производства материальных благ, который обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни общества. Сознание есть не что иное, как осознание бытия, т. е. его отражение и выражение. И понять его происхождение, содержание, роль и функции в обществе можно, только изучая устройство и функционирование самого общества, проникая в его структуру, анализируя формы деятельности социальных субъектов.

Через выявление закономерностей развития способа производства материальных благ, смену общественно-экономических формаций Маркс выявил, как ему представлялось, общую логику развития человеческого общества, проник в историческую необходимость, обусловливающую как развитие общества, так и способы осознания этого развития.

Благодаря этому воззрению изучение явлений нравственной жизни было поставлено на почву объективного исторического детерминизма. Общественное развитие имеет свою логику, которая специфическим образом осознается (отражается и выражается) моралью в присущей ей императивно-ценностной форме, в форме выработки требований и ценностей. Их содержание исторически обусловлено и имеет объективный характер, поэтому может быть выявлено не при помощи субъективной рефлексии, а посредством анализа логики общественного развития.

Тем самым этика получает возможность объективного познания и обоснования моральных ценностей и требований и может не просто описывать и систематизировать рефлексии морального сознания, но проникать в само содержание морали, закономерности ее развития и функционирования. Одновременно через сопоставление и сравнение морали с другими видами сознания и формами духовного опыта человека этика оказывается способной выявлять ее специфику, особое место в структуре духовного освоения действительности.

Более того, марксистская этика свое преимущество перед всеми прочими разновидностями этической теории видела в том, что она оказывается способной понять и объяснить сам характер присущих им заблуждений.

Драматическое несоответствие земной жизни и требований Разума, велений Бога или ценностей и идеалов, выводимых из "человеческой природы", неспособность человека соответствовать своему "призванию", назначению или "сущности" - всему тому, что философы обожествляли или против чего боролись - стало трактоваться как проявление идеалистического фетишизма.

Фетишизм этот в обыденном сознании проявлялся в воззрениях на мораль как нечто, изначально противостоящее человеческим желаниям и стремлениям, связывающее человека и ограничивающее его возможности в жизни. В этических же теориях он проявлялся в утверждении изначальности и извечности такого положения вещей, укорененности его в самом устройстве бытия, в несовершенстве и греховности самого человека, вследствие чего даже самые оптимистические просветительские теории оказывались бессильными утопическими прожектами.

В действительности извечность противостояния должного сущему есть иллюзия, но объективно обусловленная. Это результат отчужденного сознания, не осознающего собственные предпосылки и детерминанты.

Его источником являются стихийное социальное разделение труда и закрепляющая его частная собственность, которые раскалывают человеческое общество, противопоставляют одни социальные группы другим, отчуждают общественное богатство человеческой сущности - мира культуры - от большинства людей, закрепляя его за собственниками.

Вследствие этого само накопленное общественное богатство, являющееся результатом и условием развития человечества, в том числе культура, мораль, наука, предстает для большинства как чуждая и неведомая сила, средство их угнетения, сфера принуждения и несвободы.

Частнособственническое общество утверждает такие формы жизнедеятельности, овладение которыми предполагает эгоистическую жизненную установку. В условиях, когда собственность является средоточием общественной силы и реальных возможностей самоутверждения, успех и благополучие индивидов оказываются прямо связаны с силой собственнических инстинктов и эгоизма как стремления утвердиться за счет других.

В таких условиях общественная сущность человека, пробивающаяся в возвышенно-бескорыстных стремлениях морали к укреплению уз коллективизма и солидарности, все более смещается на периферию общественной жизни - в узкую сферу личностного бытия индивидов, - и в конечном счете вообще отрывается от действительности в качестве самостоятельной сферы сознания.

Таким образом, мораль перемещается в идеальную - мыслимую, желаемую, требуемую форму существования. Обособившись от реальной действительности, она становится "выражением общественных отношений, контроль над которыми люди потеряли". Именно при таких условиях она приобретает свойство быть идеальным укором несовершенной эгоистической жизни людей, переводить реальные социальные проблемы в план морального осуждения, тем самым препятствуя их действительному разрешению.

Поэтому, с точки зрения марксизма, философский идеализм во всех проявлениях оказывается тождественным морализирующему подходу к общественной жизни, неспособным к реальному преодолению разрыва между миром идеальных ценностей и действительностью. Никакого развития просвещения, конструирования идеально разумного и справедливого общества, укрепления религиозной веры, - ничего этого в принципе недостаточно для реализации постулируемой классической этикой цели - гармонии истины, добра и человечности.

Конечно, развитие просвещения, совершенствование законов, воспитание в человеке верности духовным ценностям могут оказывать воздействие на жизнь посредством индивидуального духовного самопринуждения, однако очень ограниченное. В целом моральные ценности, оторванные от прочного материального фундамента, остаются чисто идеологическим феноменом, фактом призывающего, обязывающего, вразумляющего и заклинающего сознания. На общественном уровне они образуют феномен официальной морали, которую все признают на словах и мало кто соблюдает на деле.

Только введение в этическую теорию социальной практики, направленной на преобразование общественного бытия, преодоление социальных антагонизмов, обусловленных частной собственностью, способны преодолеть отчуждение и обеспечить моральное возвышение жизни и возвращение морали на землю.

Таким образом, марксистская этика основывается на убеждении во всесилии социальной практики, способной коренным образом преобразовать систему общественных отношений и тем самым саму человеческую природу. В отличие от всей предшествующей философии исторический оптимизм марксистской этики основывается не на вере, что мир устроен таким образом, что в конечном счете истина и человечность совпадают, а на убежденности, что этот идеал достижим в силу того, что он буквально создается самим человеком.

При этом для его создания понадобились чрезвычайно сильнодействующие средства, перевернувшие не только идеализм с головы на ноги, но и весь мир: было признано, что "оружие критики", которым традиционно пользовалась всегда философия, должно быть решительно заменено "критикой оружием".

Этической максимой марксистской философии можно считать краеугольное положение "уничтожение частной собственности", а так как само собой, посредством естественно-исторического процесса обобществления производства и собственности ждать показалось слишком долго, то искоренение частной собственности обернулось уничтожением самих собственников.

Теоретической основой столь сомнительных, с точки зрения гуманности и морали, практических революционных преобразований общества стало учение о классовой сущности морали, её подчинении политике, допустимости и даже необходимости революционного насилия и диктатуры.

Подобно первобытным людоедам, лакомившимся человечиной в полной уверенности, что чужой - не человек, классовая мораль требовала уничтожения людей, не согласных с исторической необходимостью ликвидации частной собственности, а значит, поставившими себя вне человеческого общества и вне морали прогрессивного класса.

Кто не с нами - тот против нас, а кто против нас - тот враг, а не человек вот логика классового понимания морали.

В соответствии с такой логикой "индивиды и социальные группы становятся объектом борьбы и революционного насилия лишь в той мере, в какой они отождествляют себя с реакционными общественными отношениями, выступают их сознательными и активными носителями".

Излишне добавлять, что и "реакционность", и "меру" определять берется сам насильник.

Классовая сущность морали с необходимостью приводит к ее подчинению политике как более непосредственному и определенному способу реализации классовых интересов.

Вследствие этого прогрессивная нравственность "выводится из интересов классовой борьбы пролетариата", и в ее основе "лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма".

Тем самым мораль лишалась своего своеобразия, специфики, превращалась в средство оправдания утилитарной практики тех социально-политических сил, которые в данный исторический момент орудовали от имени исторической необходимости прогрессивного развития.

Такая мораль была необходима для оправдания диктатуры революционного класса, т. е. для власти, не связанной никакими законами, ни божескими, ни человеческими, опирающейся на открытое насилие, и якобы необходимой для разумного переустройства общественных отношений и тем самым для преобразования природы человека.

Неудивительно, что такая концепция нравственности не могла найти достаточно последователей в индустриально развитых странах, где частная собственность продемонстрировала экономическую эффективность и способность выступать условием человеческой автономии, причем не только для тех, кто владеет этой собственностью, но и для тех, кто ею не владеет. Ибо только потому, что контроль над общественными средствами производства рассредоточен между многими не связанными между собой собственниками, никто не имеет над отдельным индивидом безраздельной власти, и он может действовать относительно самостоятельно. Но если сосредоточить все средства производства в одних руках, даже если это будут представители всего общества, буквально все члены общества попадают в тиски абсолютной зависимости.

Развитие частнособственнических отношений в индустриальных странах не только обусловило появление эффективного саморазвивающегося и саморегулирующегося рыночного производства, обеспечивающего удовлетворение материальных потребностей всего общества, но и позволило децентрализовать и деперсонализировать политическую и идеологическую власть.

Столкновение интересов собственников приводило к необходимости выработки такого государственного устройства и законов, которые защищали бы не одних от других и против других, а интересы и права абстрактного человека как собственника вообще, даже если у него не было никакой другой собственности, кроме рабочих рук и головы.

Социальная несправедливость капитализма с его экономическим и имущественным неравенством компенсировалась правовым и моральным равенством граждан и оказывалась несравненно более привлекательной, чем присущая феодализму "справедливость", в соответствии с которой богатыми должны быть только те, кто имеет власть и силу, а все остальные должны прозябать под гнетом в бесправии и страхе.

Как ни странно, именно Маркс первым, оглядываясь назад, открыл, что развитие капитализма и частной собственности подготовило развитие всех демократических свобод, обеспечило права и достоинство абстрактной человеческой личности.

Но, всматриваясь в будущее, он ни разу не задумался над вопросом, что если это так, не исчезнут ли все эти ценности вместе с уничтожением частной собственности?

Закономерно, что практическое испытание марксистская теория прошла в России - бедной, отсталой феодальной стране с вековыми самодержавно-деспотическими и патриархально-общинными традициями, где никогда не существовало частной собственности для подавляющего большинства населения, где никогда не слышали ни про какие права, кроме тех, что дозволены начальством.

Теорию, по которой частная собственность превращается в общественную логикой своего развития, стали осуществлять в стране, еще не дожившей до частной собственности и соответствующей ей экономической, политико-правовой культуры и нравственной надстройке в виде демократических институтов и выражающих права и достоинство человека ценностей.

Поэтому неизбежным, хотя, хотелось бы верить, непредвиденным результатом смелых революционных преобразований общества по марксистско-ленинским чертежам стало построение тоталитарного общества тирании и несвободы - с деспотической властью, эффективно действующим репрессивным и идеологическим аппаратом и превращением людей в колесики и винтики государственной машины.

Упразднение частной собственности и замена ее "общественной", а в действительности государственной, проводимое от имени исторической необходимости и в интересах угнетаемого и эксплуатируемого народа, обернулось невиданной концентрацией государственной власти в руках партийно-государственного аппарата. Это привело к еще большему угнетению и эксплуатации человека со стороны государства.

Коллективная свобода объединившихся людей" предстала абсолютной зависимостью человека перед государством и представляющими его чиновниками и всеми ужасами тоталитарного общества - нетерпимостью и грубым подавлением всякого инакомыслия и самостоятельности, полным пренебрежением к жизни и счастью отдельного человека.

Общественное производство, основанное на государственном централизованном планировании и управлении всеми процессами, создаваемое для преодоления частнособственнической конкуренции и рационализации производства, в действительности лишило его внутренних стимулов к саморазвитию и потребовало возврата к методам внеэкономического принуждения в виде репрессий и идеологического внушения. В конечном счете такое производство создало для основной массы населения образ жизни, даже отдаленно не напоминающий цивилизованный уровень.

Итогом такого принудительного насаждения равенства и братства, солидарности и коллективизма, сознательности и самоотверженности стало действительное равенство всех в бесправии и бедности, полное равнодушие и даже отвращение человека к общественно полезному труду, общественному благу и вообще коллективистским ценностям.

Попытка преодоления идеалистического морализования в отношении к действительности посредством введения практики в этическую теорию обернулась еще большим утопизмом, когда самые грандиозные и блестящие предначертания классиков оказались жуткими карикатурами на идеалы достойной и нравственной жизни.

Все это сильно скомпрометировало марксистскую этику в глазах мыслящих людей и вынудило ее отступить к истокам. Создав одну из наиболее плодотворных концепций морали - социально-историческую, она в полном соответствии с признанием практики критерием истины в настоящее время оказалась занятой переосмыслением своих предпосылок, содержания и выводов.

Верность традициям научности попыталась выдержать натуралистическая этика конца XIX в., которая в отличие от прошлых ее разновидностей получила, как казалось её создателям, надежный естественнонаучный фундамент в виде эволюционной теории Дарвина. Тем самым эволюционная этика должна была научным образом преодолеть спекулятивный характер прежних рассуждений о "природе человека" и вскрыть ее действительное содержание.

Теория Дарвина показала, что основой органической эволюции является естественный отбор. Дарвин вскрыл закономерности эволюционного развития живой природы, продемонстрировав, что в процессе приспособления организмов к изменяющейся среде выживают и размножаются тех из них, кто сумел приобрести полезные признаки, передаваемые по наследству. Те же, кто не сумел приспособиться, гибнут в борьбе за существование.

Так происходит естественный отбор и накопление ценных для жизни свойств и качеств живых организмов, которые передаются по наследству и совершенствуются.

Тем самым эта теория наносила удар по религиозно-идеалистической концепции человека и позволяла рассматривать высшие человеческие способности - мышление, язык, сознание, мораль - как результат природного развития, продукт природной эволюции.

Основоположниками эволюционной этики были Г. Спенсер и П.А. Кропоткин. Первый из них рассматривал общественную жизнь и нравственность с точки зрения действия законов органической жизни и процессов ее эволюции. Он полагал, что человек, подобно всем животным организмам, приспосабливается к среде и его действия направлены к удовлетворению своих потребностей, а тем самым к удовлетворению потребностей всего общества и его органической эволюции.

Общественную эволюцию он представлял как длительный и постепенный процесс приспособления биологической природы человека к природной и социальной среде, в ходе которого происходит выживание наиболее способных людей, за счет чего совершенствуется и все общество. Критерием поведения человека является удовлетворение им своих потребностей и приятная жизнь в свое удовольствие, а так как это возможно только в благополучном, стабильном обществе, то подлинно нравственным поведением является такое, что ведет к состоянию общественной гармонии и солидарности между членами общества.

Поэтому любая попытка преобразования или ломки общественных отношений расценивалась им как патологическая и противоестественная, нарушающая плавный ход природной эволюции. Никакая социальная алхимия, считал Спенсер, не способна превратить свинцовые нравы в золото. Только время и естественный ход событий могут отбраковать не способные к жизни в этом обществе антиобщественные элементы и те нравы, носителями которых они являются. Только так возможен общественный прогресс.

Кропоткин же считал, что основным законом природы и главным фактором органической эволюции является принцип взаимопомощи, который способствует выживанию видов живых существ в их борьбе с силами природы или другими видами. Именно общительность и взаимопомощь служат естественным основанием для развития нравственных способностей и морали в целом. Из этой общительности рождается привычка не делать другим того, чего не желаешь себе, которая означает признание равноправия всех людей и представление о справедливости.

Вывод Кропоткина заключается в том, что понятия о добре и зле, справедливости, нравственные склонности человека и его способность к самопожертвованию глубоко коренятся в природе, должны оттуда выводиться и ею же обосновываться.

Нужно сказать, что энергичная защита этих положений Кропоткиным была вынужденной мерой, направленной на защиту натуралистической эволюционной этики от... нет, не противников, а таких же последовательных сторонников дарвиновского учения. Ибо слабость натуралистической этики прошлого, когда из природы человека выводилась как его склонность к добру, так и ко злу, проявилась и в эволюционной этике. Кропоткин был вынужден полемизировать с английским профессором Гексли, виднейшим последователем Дарвина и основоположником социал-дарвинизма.

Главная мысль Гексли состояла в том, что в процессе эволюции природы основным ее содержанием является "борьба за существование". Вся жизнь природы, включая растения, животных и человека, есть не что иное, по Гексли, как "кровавая схватка зубами и когтями", отчаянная "борьба за существование, отрицающая всякие нравственные начала". Методы борьбы за существование, свойственные диким животным, есть сущность этого процесса, который захватывает даже человека с его бессовестным стремлением присвоить и удержать за собой все, что можно, пользуясь при этом самыми жестокими средствами.

Поэтому уроком природы является "урок органического зла", ибо природа определенно безнравственна.

Тем не менее результатом эволюции оказывается появление человека и общества. При этом неизвестно, откуда возникает "этический процесс", безусловно, противоположный урокам эволюции природы и направленный на развитие цивилизации и человеческих взаимоотношений.

В таком случае, если нравственное начало никоим образом не могло быть естественного происхождения, единственно возможным объяснением его появления остается происхождение сверхъестественное, божественное. И приходится поздравить неверующего естествоиспытателя Гексли с приходом к учениям церкви.

Социал-дарвинисты пошли еще дальше и распространили принципы биологической эволюции - естественный отбор и борьбу за существование - на общество. Общественная жизнь стала рассматриваться как арена борьбы индивидов и социальных групп за выживание, где успеха добиваются наиболее сильные и приспособленные к законам естественного отбора, отличающиеся жестокостью и хитростью.

 Тем самым санкционировались естественный характер и непреодолимость социального неравенства, угнетения и эксплуатации, агрессии и насилия как в общественной, так и в частной жизни. Искусственное же ослабление борьбы за существование под воздействием цивилизации, культуры и традиционной "человеколюбивой" морали приводит, по их мнению, к распространению "неполноценных" и дегенеративных особей и целых социальных групп, из-за чего и происходят все социальные беды.

И хотя социал-дарвинистская социология впрямую не касалась вопросов происхождения и сущности морали, своим пониманием человека и общества она продемонстрировала слабости эволюционной этики, ее внутреннюю противоречивость.

Одновременно социал-дарвинизм стал, пожалуй, первым натиском на гуманистические идеалы с позиций настоящей естественной науки, а не из спекулятивных метафизических рассуждений. По своей содержательной направленности он почти совпал с философией жизни Ф. Ницше, ознаменовавшей окончательную "переоценку всех ценностей" предшествующей философии, культуры и морали.

Своей концепцией радикального нигилизма Ницше продолжил и развил линию иррационализма в философии XIX в., связанную с именами Шопенгауэра, Кьеркегора, Штирнера.

Эта линия зародилась как реакция на неоправданный оптимизм классической философии с её верой в разумность устройства мира и совершенствовании общества. В действительности на смену "неразумным" и противоестественным отношениям феодализма пришел капитализм, с присущими ему социальными противоречиями, порождающими все новые столкновения, пороки и язвы общественной жизни, отнюдь не способствовавшие благодушным иллюзиям о прогрессе разума в истории. Человечество боится лишиться этих иллюзий, с которыми ему легче жить, однако вера в разумность происходящего и его гуманистическую направленность способна лишь углубить кризис, из которого оно не может выйти.

Поэтому в рационализме и традиционном гуманизме, в его оптимистической вере в возможность переустройства жизни на принципах человечности эти философы увидели безжалостную издевку, забвение отдельного человека и его личной свободы, превращение его в частицу всеобщего процесса, подчиненного закономерной необходимости.

Тезису о закономерности и необходимости устройства мира они противопоставили утверждение, что мир неразумен, познание человека ограничено, а движут им инстинктивные жизненные стремления, слепая воля, страх и отчаяние от конечности, бессмысленности и обреченности собственного существования.

Безусловно, наиболее заметной и яркой фигурой в этом ряду был Ф. Ницше, чье творчество оказало сильнейшее влияние на развитие философии, культуры и массового сознания в XX в.

Это не в последнюю очередь было следствием его творческой одаренности, яркого, образного, броского и афористического стиля произведений, сознательного отказа от тяжеловесной "научности" официальной философии в пользу своей "веселой науки". Но несравненно в большей степени его влияние было обусловлено содержанием и идейной направленностью его творчества.

Свою задачу Ницше видел именно в том, чтобы разбудить человечество, развеять его иллюзии, пребывая в которых, оно все глубже погружалось в состояние кризиса и вырождения. Для этого требовались сильнодействующие средства, способные эпатировать, взбудоражить публику.

Поэтому Ницше не скупится на хлесткие высказывания, резкие оценки, философские парадоксы и скандалы. Свои произведения он считал настоящей "школой мужества и дерзости", а себя - подлинным философом "неприятных", "ужасных истин", низвергателем "идолов", под которыми он понимал традиционные ценности и идеалы, и разоблачителем заблуждений, коренящихся даже не в слабости познания, а прежде всего в человеческой трусости!

Множество раз называет он себя "первым имморалистом", настоящим безбожником, "антихристом", "всемирно-историческим чудовищем", динамитом, призванным взорвать болото устоявшихся представлений.

Ницше стремится за обыденными представлениями культурного сознания, за "ценностями" цивилизации и культуры - религии, морали, науки, постичь подлинную сущность бытия - инстинктивное стремление жизни к самоутверждению.

Жизнь понимается им как неупорядоченное и хаотичное развертывание внутренне присущей бытию энергии хаоса, ниоткуда не выводимым и никуда не направленным потоком, подчиняющимся безумию оргиастического начала и полностью свободным от всяких нравственных характеристик и оценок. В античной культуре символом такого понимания жизни Ницше считал экстаз бога вина, удалого разгулья и веселья Диониса, символизирующего для человека чувство силы и могущества, блаженство восторга и ужаса от своего раскрепощения и полного слияния с природой.

Однако энергии жизни присуще проходить в своем развертывании периоды подъема и спада, созидания и разрушения жизненных форм, усиления и ослабления инстинктивного стремления к самоосуществлению. В целом же это суровая и беспощадная борьба различных проявлений жизни, отличающихся наличием в них "воли к жизни" и "воли к власти" над другими ее проявлениями.

Поэтому, по Ницше, "сама жизнь по существу своему есть присваивание, нанесение вреда, преодоление чуждого и более слабого, угнетение, суровость, насильственное навязывание собственных форм, аннексия и... эксплуатация".

Эксплуатация, угнетение, насилие не есть поэтому принадлежность какого-то несовершенного, неразумного общества, а есть необходимое проявление живой жизни, следствие воли к власти, которая именно и есть воля к жизни.

Более сильная воля к жизни и власти подавляет ослабленную волю и господствует над нею. Это закон жизни, однако он может искажаться в человеческом обществе.

Человек - одно из несовершенных проявлений жизни, который хотя и превосходит других зверей хитростью и предусмотрительностью, своей изобретательностью, но безмерно уступает им в другом отношении. Он неспособен жить полностью непосредственной инстинктивной жизнью, подчиняясь ее жестоким законам, ибо под воздействием сознания и его иллюзорных представлений о своих "целях" и "предназначении" его жизненные инстинкты слабеют, а сам он превращается в неудавшегося, больного зверя.

Сознание, разум стремятся упорядочить жизненную энергию бытия, оформить и направить жизненный поток в определенное русло и подчинить его разумному началу, символом которого в античности был бог Аполлон, и если это удается, то жизнь ослабевает и устремляется к самоуничтожению.

Общественная жизнь и есть борьба дионисического и аполлоновского начала в культуре, первое из которых символизировало торжество здоровых инстинктов жизни, а второе - переживаемый Европой декаданс, т. е. доведенное до крайности ослабление воли к власти, приведшее к доминированию в европейской культуре противоестественных ценностей, подрывающих сами источники жизни.

Разложение и деградация европейской культуры обусловлены, по Ницше, её краеугольными основаниями - христианской моралью человеколюбия, непомерными амбициями разума и науки, "выводящими" из исторической необходимости идеи социального равенства, демократии, социализма и вообще идеалы оптимального устройства общества на началах справедливости и разумности.

На эти ценности традиционного гуманизма Ницше и обрушивается со всей своей силой, показывая их противоестественную направленность и нигилистический характер. Следование им ослабляет человечество и направляет волю к жизни на Ничто, на саморазложение.

Именно в ценностях христианской морали, идеалах разума и науки Ницше разглядел "мошенничество высшего порядка", обличением которого он без устали занимался всю жизнь, выдвинув лозунг "переоценки всех ценностей".

Христианство представляет собой "чудовищное заболевание воли" и возникает из страха и нужды, среди самых слабых и убогих носителей ослабевшей воли к жизни. Оно пронизано поэтому ненавистью и отвращением к здоровой жизни, маскируемой верой в "совершенную небесную жизнь", которая изобреталась только для того, чтобы лучше оклеветать эту, земную. Все христианские фантазии, по Ницше, являются признаком глубокого истощения и оскудения жизни настоящей, ее болезни и усталости, так что само христианство живет наркотизацией человеческих бедствий.

Однако оставаясь проявлением, хоть и больной, но все же воли к жизни, христианство, чтобы выжить среди сильных и жестоких, изобретает узду для сильных и бесстрашных посредством самого необузданного морализаторства, отождествления себя с моралью. Через культивирование моральных ценностей христианства больная жизнь улавливает здоровую и губит ее, причем тем вернее, чем глубже распространяются идеалы самоотречения, самопожертвования, милосердия и любви к ближнему.

Такая традиционная человеколюбивая мораль трактуется Ницше как воля к отрицанию жизни, "скрытый инстинкт уничтожения, принцип упадка, унижения". Христианская мораль изначально пронизана жертвенностью, она вырастает из рабского состояния и стремится распространить его на своих поработителей, изобретая для этого Бога.

Вера в христианского Бога требует сознательного принесения ему в жертву своей свободы, гордости, достоинства, открытого самоуничижения человека, обещая взамен небесное блаженство.

Ницше очень тонко обыгрывает основные положения христианской морали, вскрывая ее лицемерный и лживый характер. "Кто унижает себя, тот хочет возвыситься", - исправляет он проповедь Христа.

Требование самоотверженности и бескорыстия, "не искать выгоды" он расшифровывает как моральный фиговый листок для выражения бессилия - я уже не умею найти своей пользы.

Невыносимое для слабой воли сознание: "я ничего не стою", приобретает в христианской морали вид "все ничего не стоит, и жизнь эта тоже ничего не стоит".

Аскетический идеал святости, культивирование бесстрастия и страданий есть для него попытка придать смысл бессмысленности страдания, когда от него из-за собственной слабости невозможно избавиться, ибо любой смысл лучше полной бессмысленности. Бесстрастие есть лишь духовная кастрация человека, а подрывая корень человеческих страстей, можно только уничтожить саму жизнь.

Сострадание и любовь к ближнему есть лишь оборотная сторона болезненной ненависти к себе, ибо эти и другие добродетели явно вредны самому их обладателю. Они очевидно полезны и поэтому лицемерно восхваляемы именно его конкурентами, стремящимися с их помощью связать их обладателя. Поэтому, заключает Ницше, "если у тебя есть добродетель, значит, ты ее жертва!"

Кроме того, посредством милосердия и сострадания христианская мораль искусственно поддерживает слишком многое из того, что должно было бы погибнуть и дать дорогу более властным проявлениям жизни.

Существенным в морали является, по Ницше, одно - что она всегда есть "долгий гнет" и проявление стадного инстинкта в отдельном человеке.

И хотя христианская религия и проповедуемая ею мораль являются необходимыми и полезными для подавляющей массы, для стада, но для людей сильных и независимых, представляющих господствующую расу, все это становится лишним. Тем не менее они могут пользоваться этим лишним средством своего господства над стадом, чтобы лучше принудить его к повиновению, не делаясь сами пленниками убогой морали.

Ибо наряду с этой убогой моралью, требующей принесения человека в жертву Богу, есть и другие высшие "морали", в которых в жертву приносится сам Бог!

Мы должны освободиться от морали, чтобы уметь морально жить!" - восклицает Ницше, провозглашая необходимость переоценки "вечных ценностей", отказа от морали рабов и восстановления прав жизни.

Это доступно только для повелителей, сильных и "свободных умов", держателей несокрушимой воли, владеющих собственным мерилом ценностей и назначающих себе меру уважения и презрения к другим. Они - подлинные аристократы духа, которые не ищут единомыслия с другими, сохраняют "пафос дистанции" и привычку "смотреть свысока". Они сохраняют независимость от догм обыденной морали, свободны от ее пут и испытывают отвращение ко всей моральной болтовне о долге, самоотверженности, святости, ибо сами полагают себе свои законы.

Эта "мораль господ" есть мораль силы и эгоизма, который "есть существеннейшее свойство знатной души", под которым Ницше понимал непоколебимую веру в то, что существу, "подобному нам", естественно, должны подчиняться и приносить себя в жертву другие существа".

Эта мораль тоже имеет определенные обязанности, но только по отношению к себе подобным и равным, - по отношению же к существам низшего ранга "можно поступать по благоусмотрению... находясь по ту сторону добра и зла". "В каждом поступке высшего человека, - презрительно бросает Ницше в сторону рядового обывателя, - ваш нравственный закон стократ нарушен".

Ницше легко и оригинально разделывается с проблемой "свободы воли", которой мучилась предшествующая этика. Всякая воля есть проявление инстинктов жизни, и в этом смысле она не свободна и не разумна. Нужно говорить не о свободной и несвободной воле, а о сильной, которая властвует и повелевает и берет на себя ответственность, и слабой воле, которая лишь подчиняется и исполняет. Первая свободна в той степени, в какой сильна, а вторая - несвободна в том же смысле.

Поэтому мораль свободы и достоинства существует только для высших людей, а для прочих доступна лишь рабская мораль самоотречения и аскетизма, в которой ослабленные инстинкты жизни разряжаются не вовне, а внутрь человеческой души агрессией саморазрушения.

С этих же позиций разделывался Ницше с "научным" гуманизмом социалистов и демократов. "Фанатики братства", как он их называл, так же, как и христианская мораль, игнорируют законы природы, стремясь ликвидировать эксплуатацию, преодолеть природное неравенство людей и навязать им "общее стадное счастье зеленых пастбищ". Это неизбежно будет приводить к одинаковому результату - ослаблению и деградации человечества, ибо человек всегда развивается в борьбе и соперничестве, а неравенство и эксплуатация есть необходимое условие жизни.

В морали социалистического общества воля Бога заменяется выводимой из истории общественной пользой и общим благом, на страже которого стоит государство. При этом интересы отдельного человека ничего не значат, почему Ницше рассматривает социализм как младшего брата деспотизма, при котором государство стремится превратить человека из личности в орган коллектива. Человек, естественно, этому пытается противиться, и тогда обязательным средством насаждения верноподданнических чувств, сознания и покорности поступков становится государственный терроризм.

В такой морали все, что выделяет и возвышает отдельную личность над общим уровнем, всех страшит, всеми осуждается и подлежит наказанию. Государство проводит уравнительную политику, нивелируя всех, естественно, по низшему уровню, вследствие чего демократическая форма правления есть, по Ницше, форма измельчания и обесценивания человека и низведения его на уровень посредственности.

Таким образом, философия Ницше явилась своего рода откровением и ушатом холодной воды для традиционной классической этики, ориентированной на гуманистические идеалы и прогресс разума. Его идея о том, что "не существует никакой предустановленной гармонии между споспешествованием истине и благом человечества", стала одной из центральных в философии ценностей в XX веке.

Своей "философией жизни" он страстно стремился разрушить представления о человеке как "твари", как объекте и средстве для достижения чуждых ему целей и помочь самосозиданию в нем "творца", свободного деятеля.

Ницше старался преодолеть представление о морали как объективной системе понуждений, норм и запретов, не зависящих от человека, отчужденных от него и подавляющих его, и представить ее как сферу свободы.

Своим творчеством он защищал жизненную силу и ценность индивидуализма, с которым связывал новое понимание гуманизма, однако с неизбежностью приходя на этом пути к абсолютизации субъективизма и относительности моральных ценностей, к противопоставлению аристократической морали ("все позволено") и морали низших существ.

Ницше сумел теоретически предвидеть и выразить существенные характеристики моральной практики социалистического переустройства общества, но не увидел внутреннего родства своего "нового порядка" с тоталитарными общественными системами.

Ибо права и свободы морали избранных у Ницше компенсировались бесправием и безжалостным подавлением плебеев. Мораль "сверхчеловеков" оказалась сверхчеловеческой моралью, свободной от моральных обязанностей перед человечеством и пронизанной презрением к общечеловеческим ценностям.

Неудовлетворенность состоянием этики на фоне успехов естественных и точных наук, развития научной методологии, опирающейся на описание, систематизацию фактов, постановку опытов и построение теорий на основе принципов и правил логики, привела в XX в. к кардинальному повороту в развитии этики. Этика обратилась к логическим и методологическим основаниям собственного знания и занялась вопросом о том, каким образом вообще строятся этические теории и в каком смысле они могут претендовать на статус научности.

Стремление к преодолению "дурного плюрализма" этических теорий, проистекающего из спекулятивной природы философских рассуждений о человеческом поведении, о его стремлениях и ценностях, его "сущности" и из забвения основных принципов подлинно научной методологии, привело этику к превращению из "практической философии" в метаэтику.

Это название означало, что этика стала рассматриваться как метатеория, т. е. теория о теории, о том, почему и каким образом строятся этические теории и почему они не в состоянии прийти к общезначимым выводам. Это означало сознательный отказ от исследования явлений нравственной жизни и поведения человека, по крайней мере до уяснения природы этического знания и возможностей этики соответствовать общим принципам научности.

Метаэтика базировалась на методологии неопозитивизма, стремящегося очистить философию от метафизических спекуляций о том, что не может быть предметом научного познания, и рассматривающего ее не как теорию о мире, а лишь как метод рассуждений.

Метаэтика не отрицала существования этических теорий о моральных ценностях и идеалах, выводимых из природы человека, воли Бога, абсолютных идей или даже мистической исторической необходимости, с соответствующими практическими, т. е. нормативными, выводами, однако она решительно возражала, чтобы эти теории претендовали на авторитет научного знания и объективную истинность. Понимая истинность как соответствие теоретических суждений фактическому положению дел, метаэтика ставила задачу проанализировать природу этических и моральных суждений, прежде чем приписывать им истинность и требовать их выполнения.

На этом пути она практически самоустранилась от познания природы морали, обоснования ее ценностей и идеалов и свелась к анализу моральных суждений и оценок, выраженных в языке, - к анализу языка морали.

Этим она сильно разочаровала тех, кто ждал и требовал от этики именно решения нравственных проблем, получения определенных ответов на вопросы, как нужно жить, что делать, в чем смысл жизни человека, не понимая, что научных ответов на них, общих для всех и единственно верных, с точки зрения метаэтики не существует.

Начало метаэтики связывают с творчеством Дж. Мура, которому приписывают заслугу разоблачения "натуралистической ошибки" всей предшествующей этики, обусловившей ее научную несостоятельность.

В автобиографии Мур сам признает, что мотивом его деятельности было не стремление добавить к многочисленным теориям о поведении человека и его счастье еще одну, а скорее недоумение по поводу наговоренного и написанного другими философами, стремящимися осчастливить человечество, которое тем не менее продолжает жить так, будто эти теории не имеют к нему отношения. При этом Мур еще не отрицал возможности существования нормативной этики, объективности существования моральных ценностей, требуя лишь, чтобы научная этика осознавала каждый свой шаг на пути к их постижению и избегала ошибок.

Самой главной, коренной ошибкой всей предшествующей этики он посчитал неправомерное отождествление моральной ценности, добра как оно есть само по себе с объективными свойствами существующей действительности - естественной или сверхъестественной, сверхчувственной, метафизической реальности.

Первые из них он назвал натуралистической этикой, которая определяет понятие добра через соотнесенность его с явлениями и свойствами естественного мира, а вторые - метафизической этикой, определяющей добро через указание на сверхчувственную, не данную в чувственном опыте реальность.

Разновидностями натуралистической этики являются этики гедонизма, утилитаризма, эволюционизма и все прочие, выводящие ценность и обязательность добра из естественных проявлений человека, которые можно выявить на опыте.

Разновидностями метафизической этики являются религиозные концепции добра и долга и спекулятивные философские доктрины, игнорирующие опытное научное познание и умозрительным способом проникающие в сверхчувственную реальность, увлеченно описывающие устройство "мира идей", "саморазвертывание абсолютной идеи" или даже вскрывающие ни в каком опыте не данную мистическую "историческую необходимость", которую нельзя ни увидеть, ни пощупать. Сам Мур не доводил рассуждения до таких выводов, но они с неизбежностью следовали из его концепции.

Понятно, что метафизическая этика никаким образом не может претендовать на научность, ибо прежде всего опирается на разгоряченную фантазию своих создателей, не допускающую никакой опытной проверки. Однако мысль Мура глубже. Он считает, что даже если бы существовали опытные средства познания сверхопытной реальности, метафизическая этика лишь разделила бы судьбу натуралистической этики, впадающей в пресловутую "натуралистическую ошибку", определяющую добро через указание на какие-то явления и свойства действительности, которые человек ценит, к чему стремится, но которые вовсе не являются сами по себе добром.

Здесь происходит ошибочная инверсия в сознании - из распространенных представлений о том, что удовольствие, польза, здоровье, богатство, слава, деньги и есть нечто желанное и ценное, а поэтому является для субъекта добром, этика переворачивает суждение и делает заключение, что добро - это удовольствие, польза, здоровье, богатство, деньги...

Очевидно, что таким образом определяемое добро все больше начинает напоминать то анекдотическое добро, про которое было сказано в одной эпитафии: "Здесь покоится человек, который испытывал непреодолимую тягу к добру, особенно - чужому!"

Действительно, как только в результате подобной процедуры человек отождествит добро с какой-то вещью или свойством действительности и ринется его преследовать, о морали уже говорить не придется, все средства окажутся оправданными, и добро легко обернется злом.

Даже такую ценность, как здоровье, которая на первый взгляд кажется абсолютным благом, нельзя, по Муру, отождествить с моральным добром, ибо здоровье характеризует лишь нормальное и энергичное состояние организма, но не направление его деятельности. И далеко не все нормальное является добром, так что бывают случаи, когда во имя идеалов добра приходится жертвовать не только здоровьем, но даже жизнью.

Например, эволюционная этика совершает натуралистическую ошибку, когда пытается на основании наличия в природе установленного опытным путем эволюционного процесса вывести объективные критерии добра из развития природы, отождествив его с "усилением жизни", "распространением жизни вширь и вглубь", "улучшением приспособляемости к выживанию".

Но "выживание сильнейшего не означает, как кто-то может подумать, что выживает тот, кто лучше приспособлен к достижению хороших целей". Ибо в природе нет целей, а эволюционная теория лишь устанавливает, какие причины вызывают такие-то следствия, и "являются ли они добром или злом судить об этом данная теория не претендует".

Во всех попытках вывести содержание понятия добра из свойств природы Мур беспощадно вскрывает неправомерное и бессознательное наделение природы присущим сознанию ценностным содержанием, а затем якобы выведение этого содержания при помощи наблюдения и опыта.

Но откуда тогда это понятие добра в сознании, как его можно определить иначе?

То, что оно есть и люди пользуются понятием добра, очевидно. Теперь становится понятно, что его невозможно определить научным способом, через указание на что-то отличное от самого добра, через отождествление его с чем-то иным, определяющим добро: удовольствие, наслаждение, польза, здоровье, богатство, сохранение и укрепление жизни, - все это может лежать как в основе добра, так и зла (эгоизма, злой воли).

Поэтому Мур вынужден признать, что добро неопределимо посредством эмпирических или логических процедур, ибо оно есть простое, неразложимое, первичное понятие, интуитивно представленное в сознании.

В этом отношении понятие добра напоминает понятие "желтого", объяснить содержание которого невозможно слепому, тому, кто еще не знает, что такое "желтое". Понятие добра интуитивно самоочевидно, но научно неопределимо. Первое должно обеспечивать общезначимость морали и предохранять моральные суждения от субъективизма, ибо интуиция одинакова для всех людей, а второе оставляет за человеком свободу морального самоопределения.

Однако очевидно, что такая позиция никак не способствовала обоснованию гуманистической морали, ибо интуиция - слишком шаткая опора для подобного обоснования. Мур фактически дал негативные определения добра, оставив позитивное его содержание на усмотрение субъекта, что открывало дорогу субъективизму, релятивизму и даже иррационализму в понимании моральных ценностей.

Появление Мура было символично, ибо знаменовало возникновение нового типа философа - не обличителя-моралиста, а трезвого, рационального аналитика, свободного от всяческих предрассудков, от давления авторитетов религии, общественного мнения, даже от псевдонаучных соображений. Такой мыслитель опирается только на здравый смысл и логику и в то же время оставляет человеку простор для ценностного самоопределения, не навязывая никому окончательных выводов. В условиях развернувшегося идеологического натиска на человека такая философия оставляла интеллигенту с рациональным складом мышления возможность критического отношения к навязываемым ценностям и свободу нравственного выбора. Все это и предопределило популярность неопозитивистской метаэтики, вырастающей из муровской концепции.

В своем дальнейшем развитии метаэтика прошла стадии эмотивизма (А. Айер, Б. Рассел, Р. Карнап) и лингвистического анализа языка морали (С. Тулмин, Р. Хеар, П. Ноуэлл-Смит), между которыми можно поставить Л. Витгенштейна. В их творчестве формальный анализ моральных суждений, который Мур рассматривал как средство решения этических проблем, превращается в самоцель, становится единственной задачей этики, стремящейся быть научной.

Эмотивизм в своем анализе моральных суждений пришел к выводу, что они не высказывают ничего о положении вещей в мире, а являются лишь выражением эмоционального состояния субъекта, выражают склонности и желания говорящего и одновременно служат повелением для слушающего. Поэтому их невозможно проверить опытным путем, они не являются ни истинными, ни ложными, ибо ничего фактического не утверждают. Эти суждения поэтому же нельзя ни обосновать, ни доказать, ни опровергнуть.

Их функции - выражение эмоций и установки говорящего и влияние на эмоции других. Все моральные суждения вообще можно представить, считает эмотивизм, как иррациональные реакции на ситуацию. Они лишены внутренней структуры и даже могут быть свернуты, заменены жестом, интонацией, или просто выражением лица.

Понятно, что такая позиция является углублением субъективистского понимания морали, полной утратой объективного основания моральных суждений и всякого критерия для сравнения и оценки моральных позиций.

Поэтому эмотивизм неизбежно дополнялся принципом терпимости в этике, требованием отказа от попыток сравнения моральных позиций, что в конце концов привело к моральному нигилизму и цинизму, признающим равнозначимость нравственного и безнравственного.

Столь одиозные выводы и неспособность обосновать общезначимость нравственных ценностей послужили толчком для создания новой формы метаэтики - школы лингвистического анализа, стремящейся смягчить нигилистические выводы этики эмотивистов.

Однако аналитики пришли другим путем к тем же выводам: моральные суждения не могут быть истинными или ложными, они недоказуемы с помощью фактических знаний, нормативная этика не может быть построена научным способом.

Образец лингвистического анализа морального языка дает Л. Витгенштейн в своей "Лекции об этике".

Целью его рассуждений является выяснение характеристик "добра" и вообще того, что важно, ценно, что "делает жизнь стоящей". В языке люди пользуются для выражения этого содержания ценностными или повелительными суждениями. Что стоит за этими суждениями, имеют ли они объективное содержание, которое можно зафиксировать, сопоставить с действительным положением вещей и тем самым выяснить их истинность или ложность - вот задача для анализа.

Прежде всего можно увидеть, что повелительные и ценностные суждения легко соотносятся между собой: "делай то-то, потому что это правильно, хорошо" или "это хорошо, поэтому делай так". Высказывая лишь первую половину, мы как бы подразумеваем вторую.

Но вот можно ли установить фактическую истинность ценностного суждения, т. е. переформулировав его так, чтобы оно что-то утверждало или отрицало? То, что можно проверить, верифицировать чисто опытным путем без лишних дискуссий и апелляций к Богу, мировому разуму, "ходу истории"? Оказывается, в одном смысле можно, а в другом - нельзя.

Ценностные суждения высказываются людьми в обычном, тривиальном, относительном смысле и в этическом, абсолютном.

Когда мы говорим "хороший стул", "замечательный пианист", правильная дорога, то высказываем ценностные суждения об относительной ценности предмета или явления, имея в виду пригодность, соответствие определенной цели.

Так, хороший стул - это такой, который наиболее пригоден к тому, чтобы сидеть на нем прочно и удобно, красиво, крепко и умело сделанный, подходящий интерьеру и т. д. Замечательный пианист - означает оценку степени умелости, талантливости, технических возможностей пианиста, его успеха у публики и т. д.

Все эти характеристики, раскрывающие смысл нашего суждения, могут быть проверены путем их сопоставления с фактическим положением дел.

Еще понятнее дело обстоит, когда люди говорят о правильности определенной дороги, имея в виду определенную цель, - путь будет правильным относительно этой цели, что поддается верификации.

Получается, что "каждое суждение об относительной ценности есть просто суждение о фактах, и его можно сформулировать так, что оно вообще перестанет казаться суждением о ценности".

Правильная дорога, правильный путь - это "путь, двигаясь по которому, придете туда-то", а неправильный - по которому туда не попадете.

В морали же ценностные суждения употребляются не в относительном, а в абсолютном смысле, т. е. безотносительно к определенной конкретной цели, обладающей эмпирическими характеристиками и допускающей опытную проверку.

Вместо суждений "хороший теннисист" или "хороший бегун", которые оценивают определенные качества относительно конкретной цели, здесь говорят "хороший человек", не имея в виду конкретной цели, а как бы апеллируя к абсолютному идеалу человека, которого не существует в эмпирическом мире и который именно поэтому допускает всяческие произвольные спекулятивные интерпретации.

Правильный путь в этическом, абсолютном смысле означает не что иное, как суждение "абсолютно правильная дорога", т. е. такая, увидев которую, каждый или пошел бы по ней, или чувствовал стыд, если бы не пошел.

Все эти этические суждения высказываются именно в абсолютном смысле, апеллируя именно к таким целям, которые каждый должен признать и следовать им. Но очевидно, что это химера, ибо никакое фактическое положение дел не обладает само по себе принудительной силой абсолютной ценности, некоей абсолютной истинностью и одинаковой для всех убедительностью.

Именно с такими химерами имеют дело религия и этика, чьи суждения кажутся имеющими смысл лишь по аналогии с суждениями об относительных ценностях. И если эти последние имеют фактическое основание, вследствие чего могут представлять интерес для науки, то этические и религиозные суждения не имеют такого смысла и означают выхождение за пределы обладающего естественным значением языка.

Вывод, который делает Витгенштейн, полностью соответствует неопозитивистской философии: "Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютном добром и абсолютно ценном, не может быть наукой... Но она все же является свидетельством определенного стремления человеческого сознания, которое я лично не могу перестать глубоко уважать и которое никогда в жизни не стану осмеивать"

Сфера моральных ценностей - это сфера "невыразимого", мистического, очень важного для человеческой жизни, но располагающегося за пределами научного познания, вследствие чего научная этика не может быть нормативной, а нормативная этика не является научной.

Этика должна заниматься теоретическим анализом, а не решением практических проблем, не имеющих научного решения. Моральные ценности, нормы, принципы, идеалы невозможно обосновать научным способом в принципе, ибо такова их природа; их можно принять или отвергнуть, но невозможно определить их истинность и предпочтительность одних другим.

Такая позиция была явно направлена против наукообразного морализаторства, за объективность научного взгляда на мир, а значит, и за нейтральность в мировоззренческих, ценностных вопросах, терпимость к чужим взглядам, позициям, убеждениям.

Она выражала точку зрения либерального индивидуализма, стремящегося с рационально-критических позиций сохранить за собой независимость в мировоззренческих и нравственных вопросах в условиях нарастания тенденций ко все более тотальному обобществлению жизни человека в XX в. Но эта практическая цель достигалась именно за счет отказа от научного решения нравственных проблем и оборачивалась теоретическим обоснованием субъективизма и релятивизма в морали. Раз мораль - сфера мистического и невыразимого, то нет объективных критериев добра и зла, и каждый может жить, как ему нравится.

Такой вывод хотя никогда не делался философами-"аналитиками", однако неизбежно вытекал из их теоретических представлений.

Либерализм всей метаэтики заключался в ее стремлении к преодолению спекулятивной метафизической методологии и рационалистической философской традиции, сущностью которой было подчинение отдельного индивида как части господству "всеобщего" - природе человека", "воле", "Разуму", "идее", "разумной и планомерной организации общественной жизни".

Личная независимость, самостоятельность и свобода моральных ориентаций - вот единственные абсолютные ценности, понятные и самоочевидные каждому человеку, которые должна защищать и научная этика.

Метаэтику в этом плане можно назвать этикой индивидуального разума, предохраняющего человека как от иллюзорных надежд, так и от отчаяния.

Однако универсальная природа интеллекта, который, как и язык, не может быть индивидуальным, как и стремление добраться до первичных оснований человеческого бытия, стимулировала мощные тенденции в философско-этической мысли XX в., связанные со стремлением окончательно дискредитировать разум и способность человека и общества к сознательному совершенствованию.

Этому, казалось, способствовали сам ход общественного развития, продемонстрировавшего со всей очевидностью окончательное торжество и одновременно бессилие разума и науки. Овладение человечеством при помощи науки силами природы и общественного развития обернулось самоистребительными мировыми войнами, созданием на огромных территориях тоталитарных, деспотических режимов, явным или неявным наступлением на человеческую свободу и достоинство, разгулом потребительства и бездуховности, нищеты, бедности и жестокости, все большим отчуждением человека от общества.

Все это способствовало нарастанию иррационалистических тенденций в философии, заложенных еще Шопенгауэром и Ницше, продолженных в психологической концепции человека 3. Фрейда и в философии экзистенциализма. При этом не следует понимать дело так, что большинство философов XX в. были мистиками, презирающими рациональную логику и методологию познания.

Нет, многие из них, как, например, Фрейд, были рационально мыслящими учеными, стремившимися к поиску объективной истины.

Особенностью XX в. стало то, что он впервые породил иррационализм, опирающийся не только на неудачи разума, но и на его успехи.

Так, натиск этического иррационализма в XX в. был естественной реакцией на неудачи разума - "подлинно научной" марксистской этики с ее классовой сущностью морали, "научного натурализма" эволюционной этики, приводящей к социал-дарвинистским выводам, сознательного самоограничения метаэтики в вопросах научного обоснования гуманистических идей. Помимо этих концепций широкое хождение имели разновидности теорий "разумного эгоизма" в форме утилитаризма, прагматизма и т. п., конформистских доктрин, научающих человека не величию духа и нравственному достоинству, а умению рассчитывать и приспосабливаться.

Однако не в меньшей мере этический иррационализм обязан своей популярностью успехам разума и науки, которые явственно продемонстрировали и доказали бесчеловечность мира и жестокость истории, обнаружили тщетность человеческих надежд на возможность разумного и справедливого переустройства жизни.

 Это уже своего рода "новый иррационализм" в этике, который состоит не просто в отказе от рациональной, научной методологии или ограничении возможностей разума в познании и обосновании морали, а часто даже вовсе не в этом.

Он заключался в принципиальной установке, что по объективным законам моральное бытие человека невозможно, что мораль вообще относится к сфере запредельного бытия и черпает силу и содержание из глубин иррационального. При таком понимании этического иррационализма к нему необходимо отнести не только развивающуюся в русле "философии науки" метаэтику, но даже и "рационалиста" Канта. Ведь именно он впервые показал, что разум и наука не всесильны, что существуют объективно невозможные вещи, практически неразрешимые задачи и неопределенные жизненные ситуации, когда в дело вступают другие способы ориентации в мире.

Наиболее весомый вклад в пересмотр воззрений на природу человека как рационально действующего существа внес 3. Фрейд, за которым долгое время тянулся шлейф репутации сексуально озабоченного иррационалиста-мифотворца, создавшего концепцию человека и морали на основе абсолютного господства инстинктов сексуальности и агрессивности.

В действительности он стремился понять подлинную природу человеческого поведения, преодолевая с помощью беспристрастной науки иллюзии человека о самом себе, проникая в самые интимные мотивы, побуждения и переживания человека, раскрывая содержание противоречий и конфликтов в самом человеке и его столкновении с действительностью.

С помощью методов научного психологического анализа ему удалось с экспериментальной достоверностью продемонстрировать, что сознательные побуждения человека представляют вторичную рационализацию более глубинных мотивов, над которыми сам человек не властен и источник которых не осознает.

В столкновении сознательности и ее подлинных иррациональных оснований Фрейд увидел источник всех иллюзий, болезней и вообще всех несчастий человека, преодоление которых невозможно, но возможно некоторое облегчение посредством применения психоанализа, разъясняющего сознанию его подлинное содержание и смягчающего напряжение от их столкновения.

В отличие от метафизических философов с их пониманием обусловленности содержания сознания более фундаментальными факторами, нежели эмпирическая реальность, пользующихся спекулятивными и произвольными построениями (вроде божественной благодати, Чистого и Практического Разума, Мировой воли, Абсолютной идеи, Воли к жизни или Воли к власти), Фрейд опирался на результаты своей психотерапевтической практики, приведшей его к определенному выводу.

Анализируя клинические случаи проявления неврозов, фобий, перверзий, сталкиваясь со скрытым смыслом оговорок, описок, сновидений, с фактами ослабления болезненных симптомов в результате аналитических бесед с больными, испытывающими своеобразный катарсис, очищение от говорения, снятия внутреннего напряжения, он пришел к интересному выводу. Фрейд заключил, что в психике человека присутствует неосознаваемая энергетическая сила, которая давит на психику изнутри, обусловливает ее переживания и их осознание.

Наиболее явственными доказательствами этого можно считать факты постгипнотического внушения, когда человек, обладающий всей полнотой сознательной ориентации, тем не менее совершает внушенные ему нелепые, а потому немотивированные поступки с последующей попыткой их рациональной мотивации.

 Таким способом Фрейд пришел к открытию в природе человека энергетического бессознательного начала, имеющего иррациональный характер и обусловливающего всю структуру человеческой психики, содержание сознания и всех форм культурной деятельности, включая религию и мораль.

Иррациональный характер бессознательного Фрейд объяснял господством в психической энергии страстного инстинктивного стремления жизни к немедленному, не считающемуся ни с какими обстоятельствами, удовлетворению. Бессознательное движет поэтому всеми побуждениями и действиями живого существа, представляет базовый, первичный уровень психической жизни и по своему существу аморально и иррационально. Бессознательное роднит психику человека с психикой животного, указывает на единство органической жизни и на животное начало в человеке. Его содержанием является присущее всему живому стремление к самосохранению - индивидуальному и родовому.

Оба этих стремления находят полноту своего выражения в сексуальном инстинкте, в котором совпадают стремление к продолжению рода и сильнейшее удовольствие.

Поэтому первоначальный уровень психической жизни, по Фрейду, подчиняется принципу удовольствия, а сущностью бессознательного является либидо, сильнейшее сексуальное влечение, стремление к удовольствию и избавлению от страдания, причиняемого напряжением не разрядившейся психической энергии.

Позднее, наблюдая присущие социальной жизни конфликты, столкновения и войны, Фрейд добавил к составляющим содержание бессознательного эротическим, либидонозным инстинктам, направленным на сохранение жизни, инстинкты разрушения и смерти, стремящиеся вернуть материю в неорганическое состояние. Оставив язык ученого, он заговорил как настоящий метафизик мифологическим наречием, объявив сущностью бессознательного Эрос и Тантос.

Но каким образом из бессознательного возникает сознательное?

Оно не возникает там, где жизненные стремления находят свое удовлетворение на первоначальном уровне психики живого существа, где инстинкт находит пути непосредственного удовлетворения, а психическая энергия бессознательного - временную разрядку и успокоение.

Но если под воздействием социальных условий инстинктивные стремления блокируются, сталкиваясь с реальностью, психическая энергия бессознательного не может разрядиться вовне и оборачивается внутрь психики, начинает искать обходные пути, компенсирующие невозможность немедленного удовлетворения.

Именно из этого столкновения принципа удовольствия с принципом реальности возникает необходимость в опосредовании удовлетворения инстинктивных стремлений, в учете реальных обстоятельств и условий и тем самым в усложнении психической и реальной деятельности человека. Из энергии бессознательного, вынужденного искать окольные дороги к удовлетворению, рождается способность к осознанию своих желании и переживаний и соотнесение их с реальностью, способность рассчитывать и корректировать свое предметное сознание и поведение.

Именно таким образом из бессознательного возникает сознательное, соотносящее свое "я" с реальностью.

Обозначив бессознательное термином "оно", а сознательное - "я", Фрейд считает первое подлинным источником всей психической и духовной жизни, а второе - проявлением дифференциации бессознательного, связанной с необходимостью считаться с реальностью и контролировать влечения и страсти посредством их рационализации.

Сознание призвано как бы совмещать врожденную энергию бессознательных инстинктивных стремлений с реальностью, не допускающей их бесконтрольного разгула. Оно адаптирует личность человека к реальности, стремясь подавить бессознательные инстинктивные стремления и влечения, делающие человека неспособным к жизни в обществе в силу их асоциальной направленности, и стараясь уравновесить давление на психику изнутри усилением сознательного самоконтроля.

Поэтому сознание постоянно находится в борьбе с бессознательными стремлениями, которые оно старается подавить и вытеснить обратно в сферу бессознательного. Но, будучи само порождением бессознательного и питаясь его энергией, сознание может лишь на время подавить и вытеснить, отсрочить проявление бессознательного, являющегося подлинным хозяином судьбы человека.

Действие сознания крайне сужено - оно сознательно и рационально только в качестве средства, обслуживающего цели и стремления бессознательного, отыскивая отсроченные во времени, зато более надежные и менее рискованные способы удовлетворения последнего.

Однако в случае полной неспособности найти удовлетворение бессознательным инстинктам, то ли в силу неблагоприятной реальности или же вследствие ослабления "я", бессознательное может отбросить всякие прикрытия и прорваться в поведении человека психологическим срывом и болезнью или антисоциальным поведением.

Сознание наряду с поиском обходных путей и рациональных средств для удовлетворения своего хозяина, т.е. бессознательного, может также искать удовлетворения через подмену целей деятельности.

Так, невозможность вследствие столкновения с реальностью удовлетворения сексуальных инстинктов и нежелание "я" искать для этого обходные пути с помощью привлечения расчетливости, хитрости, обольщения и обмана, которые, собственно, и составляют сущность сознания по Фрейду, может обернуться либо неврозом и болезнью, либо сублимировать энергию бессознательного в другие, несексуальные сферы творческой деятельности.

Именно сублимация, т. е. бессознательное вытеснение и замещение сексуальных инстинктов, подмена цели их стремлений и направление их силы и энергии на несексуальные объекты, лежит в основе культурной деятельности человека, образующей все многообразие повседневного бытия.

Одновременно общество, стремясь ограничить заключенные в бессознательном разрушительные силы и усилить сознание "я", вырабатывает в своем развитии механизмы социальной регламентации поколения человека - обычаи, запреты, традиции, требования религии и моральные нормы, которые с детства внушаются человеку. Они образуют в его психике надстройку над его "я", его модификацию в виде "сверх-я".

Сверх-я, или сфера культуры и общественного сознания, рождается так же, как и индивидуальное сознание, из столкновения энергии бессознательного с реальностью общественной жизни, из стремления подавить и обуздать разрушительный потенциал бессознательною в человеке и направить его на культурные цели.

Сверх-я оказывается у Фрейда и результатом сублимации бессознательного, и его дальнейшей предпосылкой. Оно порождается борьбой сознания с бессознательными влечениями и переключением их энергии на культурныe виды деятельности, но оно же все более подчиняет и связывает человека, навязывая ему авторитарные догмы религии и морали, чувство долга и совести, вины и стыда, опутывая его моральными обязательствами и лишая главного - удовлетворения и счастья.

Мораль, по Фрейду, изначально является сферой давления, принуждения и несвободы, как, собственно, и вся цивилизация и культура, которыми общество стремится обезопасить себя от разгула стихии бессознательного.

Культура, религия, мораль вырастают из подавления и вытеснения инстинктов, из сублимации энергии бессознательного и служат его подавлению в каждом отдельном человеке. Поэтому сознание, как индивидуальное "я", так и общественное "сверх-я", сводится не к расширению рамок свободы и ответственности человека, его созидательных возможностей, а к подавлению самого себя, своих естественных желаний и стремлений.

Результатом такого подавления являются репрессивная культура и мораль и угнетенная, несчастная личность. Покуда человек жив, он не в состоянии освободиться от давления на него бессознательного, настойчиво требующего удовлетворения.

Поэтому человек никогда до конца не может избавиться от своей алчности и вожделения, жадности и агрессивности, стремления подчинять других и возвышаться над ними любыми способами - властью, богатством, насилием, обманом, клеветой. Природа человека остается, по Фрейду, эгоистической и антиобщественной, и каждый человек в глубине души является противником культуры и морали, которые его сдерживают.

Однако наличие у человека сознания "я" и "сверх-я" помогает ему сдерживать свои инстинкты, вытеснять и блокировать энергию бессознательного, которая, не находя выхода и разрядки, концентрируется в его подсознании и может в любой момент прорваться взрывами якобы беспричинной агрессивности и насилия, неврозами, психозами или сексуальными извращениями.

На человека постоянно оказывают давление неукротимая сила бессознательного и стремящаяся ее сдержать сила индивидуального и общественного сознания. Он чувствует себя заложником этих сил, не подвластных ему и управляющих его судьбой, и в любом случае оказывается несчастным. Если побеждают инстинкты, человек оказывается преступником, а если их удается подавить - невротиком и психопатом, уходящим от невыносимого и разрывающего его давления в болезнь.

Относительно нормальное поведение оказывается возможным только как результат временного компромисса, равновесия между требованиями бессознательного и сдерживающего его сознания, стремящегося сублимировать инстинкты. Это шаткое равновесие, требующее от человека психического напряжения, морального лицемерия и самообмана, лишающее его подлинного удовлетворения и заменяющее его иллюзорным удовлетворением суррогатами.

По сути дела человек живет между двумя альтернативами: или попытаться быть счастливым, отбросив условности сознания и культуры, переступив все барьеры и свободно реализуя свои желания, или пользоваться достижениями цивилизации и культуры, постоянно натыкаясь на ограничения и запреты, чувствуя себя подавленным, несвободным и несчастным.

Фрейд пессимистически оценивал возможность благоприятного для человека и человечества разрешения этого противоречия бессознательных инстинктивных стремлений и требований социальной организации и рациональности. Иногда он высказывал мнения об отказе от благ культуры во имя удовлетворения естественного стремления к счастью, но чаще он обращался к созданной им теории и практике психоанализа, посредством которого создается возможность проникновения в глубины духовной жизни, осознания заключенных в нём опасностей.

Все его учение можно поэтому представить как попытку рационального анализа иррациональных и скрытых побуждений, коренящихся в природе человека и подчиняющих его, и уже на этой основе избавления от их власти, хотя бы частичного, прежде всего за счет демистификации и дефетишизации разума, культуры, морали и самого существования человека.

Ученый, по мнению Фрейда, не может и не должен заниматься социальным реформаторством или проповедничеством, его задача - проникновение в суть происходящего, демонстрация проистекающих из него опасностей и возможностей их избежать, если таковые имеются.

Своим учением о роли бессознательных побуждений в жизни человеческого общества и особенно об их сексуальном происхождении он впервые открыто высказал то, что всегда ощущали и переживали люди, чем они мучились от внутренней саморазорванности, но не смели в мыслях себе признаться в своих тайных желаниях, тем самым лишь усиливая свои страдания.

Учение Фрейда имело поэтому эффект разорвавшейся бомбы, во многом предопределив направления развития культуры и способов ее осознания в XX в. Одновременно оно самим своим появлением продемонстрировало эффект катарсиса - освобождения от давления собственных предрассудков, запретов и цензуры, заключенных в классической, рационалистической и гуманистической философии, культуре, религии и морали.

Фрейдовская трактовка взаимоотношения в человеке природного начала и сознания, отношения человека к социальным институтам и ценностям стала использоваться для грандиозного наступления на эту репрессивную культуру и мораль и угнетающее внутренние порывы человека сознание.

Во имя раскрепощения и освобождения человека, утверждения индивидуальной свободы, самоопределения и достоинства отдельного индивида, его права на счастье, литература, искусство, наука обрушились на ложь, лицемерие, абсурдность и репрессивный характер общества, его культуры и морали. Они проникли в темную бездну человеческих инстинктов, тайных и скрытых желаний, порочных страстей, владеющих человеком, но не для того, чтобы изжить их, так как это невозможно, а чтобы лишь ослабить их демоническую власть над человеком за счет их открытого осознания и признания, сознательного поиска путей их сублимации.

И если сам Фрейд допускал возможность достижения на основе психоанализа относительного благополучия и удовлетворенности человека, находящего оптимальный баланс между бессознательным и требованиями сознания и культуры (что, кстати, демонстрируется позитивными результатами произошедшей на Западе сексуальной революции, позволившими миллионам людей стать намного счастливее), то для большинства стоящих на позициях фрейдизма деятелей культуры целью стало разрушение самой культуры.

Мораль долга и ответственности, взаимных обязательств и прав, чувств совести и стыда была объявлена ложным и мешающим жить предрассудком, избавление от которого якобы раскрепощает человека и делает его счастливым или, по крайней мере, свободным и достойным в своем трагизме.

Понятно, что на этом пути обществу угрожают культурная и моральная деградация и самораспад, а что это угроза не пустая, подтверждает широчайший разгул в современном обществе анархии и своеволия, безответственности и распущенности, насилия и жестокости. Сумеет ли современный человек найти в себе интеллектуальные и моральные силы, чтобы противостоять разгулу этой стихии и одновременно гуманизировать общественную мораль и культуру, или обществу суждено погрузиться в "новое варварство" и дикость, метастазы которого уже сейчас захлестывают целые районы даже в самых развитых странах?

Пока этот вопрос не имеет однозначного ответа, от которого зависит дальнейшая судьба человечества.

Еще одной без преувеличения великой разновидностью этического иррационализма, оказавшей огромное влияние на развитие западной культуры в XX в., стала философия экзистенциализма (существования). Экзистенциализм выступил с претензией пересмотра традиционных классических философских канонов и замены "философии бытия", философии вещей - философией человека, философии "всеобщих сущностей" философией существования отдельного человека.

Старый гуманизм классической философии был признан несостоятельным и опровергнутым всем ходом общественного развития. Он был метафизичен, ибо строился на той или иной метафизике бытия, в основе которой помещались природа, Бог, разум, законы истории, из которых уже выводилась сущность человека. Его враждебность человеку объяснялась тем, что он рассматривал человека как вещь среди вещей, стремился навязать ему свои схемы и подчинить своим метафизическим конструкциям.

Старый гуманизм видел свою задачу в постижении сущности человека, его назначения, идеала, выражающих должную модальность человеческой жизни, и нахождении причин и путей преодоления отчуждения реального эмпирического бытия человека от своей сущности, сущего от должного.

Такая "сущностная" трактовка человека с неизбежностью лишала его самоопределения, свободы и достоинства и вызывала неприятие и отторжение всех философских программ переустройства общества и человека.

Эти программы изначально оказывались мертворожденными даже не потому, что познание оказывалось неспособным постичь метафизику бытия и человека, а потому, что оно всегда имело дело с "неподлинным" существованием человека, в то время как "подлинное" бытие человека оставалось для него неуловимым.

Поэтому понадобилось перевернуть старый гуманизм, чтобы сам человек стал основой метафизики, понимания бытия как бытия человеческого духа.

Экзистенциализм исходит из субъективности отдельного человека, рисуя феноменологическую картину переживания человеком своего "бытия в мире", которое одновременно есть постижение "смысла бытия изнутри". Человеческое существование описывается довольно мрачными красками: оно всегда "погружено", "вовлечено", "заброшено" в "другое", то, что "не есть оно само". Человек обречен ощущать себя "втянутым в ситуацию" вопреки его желаниям и воле и чувствовать себя одиноким и покинутым в этих не им выбранных обстоятельствах, где никто не может снять с него обреченность жить и действовать в неподвластных ему условиях.

Поэтому его положение в мире характеризуется неуверенностью, чувством бесприютности и дезориентированности, беззащитности перед обстоятельствами. Он испытывает страх, тоску, тревогу, тошноту - переживания, характерные для человека перед решительным испытанием, исход которых непредсказуем и часто определяется случайным произволом неких "сил" и "властей".

И это не случайное стечение обстоятельств, а проявление сущности человеческой судьбы, которая предстает перед одним в несчастном случае, катастрофе, предательстве, измене, а перед другим - в разорении, потере близкого, в повседневных неудачах, разочарованиях, или перед всеми - в исторических катаклизмах и бедствиях. Ни один человек не может прожить жизнь, не испытав чувства, когда почва уходит из-под ног, когда не на что опереться и не на что надеяться, когда нужно самому принимать решение в ситуации неопределенности, отсутствия знамения или подсказки. Ведь даже их наличие не избавляет человека от необходимости самому истолковывать их смысл и принимать решение.

Эти неприятные переживания являются, с точки зрения экзистенциализма, чувственно-интуитивным осознанием специфики человеческого существования - его незаконности, случайности, проблематичности.

Ибо человек - единственное существо в мире, у которого существование предшествует сущности, причине, тому, что определяет его. Человек сначала существует, появляется, действует, и только потом он определяется, т. е. получает характеристики и определения. Человеческая реальность поэтому не есть "факт", "событие", некая "твердая субстанция", имеющие причину и сущность, она есть динамически развертывающийся из себя процесс самосозидания и самоопределения своей фактуальности.

Это своеобразная пустота, расщелина, пробел, существующий в просвете бытия", из которого человек экзистирует, - из самого себя заполняет это бытие своим существованием, своими решениями и поступками, придавая сотворенному им бытию тот или иной смысл.

Человек открыт для будущего, и он проецирует себя в будущее сам, так что незаконченность, незавершенность, устремленность в будущее принадлежат к структуре его существования. Фактически только смерть захлопывает двери, представляя человека как законченное существо, получившее свою завершенность и определенность, а значит, обретшее сущность. Поэтому всякая попытка сущностной трактовки человека, чем и занимался старый гуманизм, является "погребением нас при жизни" (Сартр).

Именно эта открытость будущему, внутренняя незаполненность и первоначальная готовность к свободному самоопределению из самого себя и есть подлинное существование, экзистенция, тождественная свободе.

Свобода как "самомышление и самодействие по собственному усмотрению" тождественна человеческой "самости", экзистенции, его аутентичному существованию".

И если в мире вещей и объектов господствует детерминизм, то в мире экзистенции, "для себя бытия", человек сам себя выбирает. Здесь "нет детерминизма, человек свободен, человек - это свобода" (Сартр). Ведь все действующие на человека причины и факторы обязательно опосредуются его свободным выбором, согласием на эти причины или отказом соглашаться с ними.

Поэтому Сартр заявляет, что "детерминизм - это философия прохвостов и оппортунистов", стремящихся оправдать свою слабость или предательство объективными причинами.

Человек не свободен от свободы, он фактически "осужден быть свободным". Осужден, потому что не сам себя создал изначально, и все-таки свободен, потому что в дальнейшем сам творит себя и окружающий мир и несет за это ответственность.

Хайдеггер идет еще дальше, заявляя, что человек вообще существует лишь постольку, поскольку он экзистирует. Если же он не экзистирует, его попросту нет как человека, хотя бы он продолжал существовать в качестве материального объекта.

Однако для большинства людей, осознавших свое одиночество и заброшенность, отсутствие какой-либо опоры или ориентира перед лицом неизведанного будущего, т. е. подлинное существование, оказывается непосильным бременем. Ведь свобода требует от человека самостоятельности и мужества, предполагает ответственность за выбор, придающий тот или иной смысл будущему, определяющему, каким будет мир дальше. Именно эти обстоятельства вызывают те неприятные переживания метафизического страха и тревоги, постоянного беспокойства, которые толкают человека в сферу "неподлинного существования".

Это сфера своеобразной сублимации экзистенции, отказа от себя и своей свободы, от неопределенности, неуверенности и ответственности за счет растворения собственного существования в "способе существования других", "в суетной повседневности" общественной жизни.

Это сфера безлично-анонимного существования, где каждый живет не как неповторимая личность, а "как все", в качестве усредненной и омассовленной единицы, чье существование задано, а поведение расписано и регламентировано.

Это мир социальной организации, рациональности и целесообразности, где человек принимает на себя социальную роль и превращается в винтик машины, объект воздействия на него механических сил. Поэтому здесь он не испытывает мучительной неопределенности за свой выбор и освобождается от ответственности. Здесь каждому предначертаны его роль, правила поведения, жизненные интересы и цели, тут можно забыться, отождествив себя с коллективом и став "как другие".

Это мир принципиального конформизма, где каждый живет по чужим правилам, думает чужими мыслями и испытывает чужие желания, находя в отказе от собственной "самости" устойчивость и определенность, освобождение от чувства одиночества и заброшенности.

Данная ситуация постоянно усугубляется вследствие научно-технического прогресса, концентрации и обобществления производства и всей человеческой жизни. Прогресс науки и техники развернул "дьявольский натиск на человеческую экзистенцию" (Хайдеггер), так что главнейшей чертой последнего времени стало стремление человека туда, "где во имя свободы освобождают от свободы" (Ясперс). Однако попытка бегства от своей свободы и ответственности оборачивается для человека обострением мучений от утраты своей личности, потери самостоятельности, невозможности творческой самореализации и в конечном счете утраты смысла жизни и саморазрушения. Ибо, как объясняет Хайдеггер, "наличное бытие, растворенное в озабоченном мире, не есть оно само", экзистенциальное бытие превращается в неподлинное существование только ценой своей гибели.

Сам Хайдеггер связывал возвращение человека к экзистенции с таким иероглифом свободы, как физическая смерть, самым "фундаментальным обобщением бытия". Ибо если жизнь может быть "не моей", растворенной в способе бытия других, то смерть - это всегда моя смерть".

Поэтому каждый живет с глубоко запрятанной, но единственно абсолютно истинной мыслью, что "никто не может умереть вместо меня", приходя к которой, осознает настоящую цену всей общественной жизни и ее ценностей.

Пафос экзистенциализма в необходимости противостоять всяким формам коллективизма, который всегда есть способ закабаления индивида - прямого, путем насилия и подавления, шантажа и угроз, либо косвенного - путем улавливания иллюзорными надеждами на возможность рационального и эффективного, справедливого и человечного переустройства жизни. Для него очевидно, что всякое отождествление себя с другими - коллективом, классом, партией, нацией - хотя и дает временное забытье, иллюзию спокойствия и устойчивости, в действительности навязывает человеку чуждые интересы и делает его объектом манипулирования враждебных сил.

Поэтому необходимо открыто осознать свое одиночество и заброшенность, свободу и ответственность, бессмысленность и трагизм собственного существования, набраться сил и мужества жить и действовать в самых неблагоприятных ситуациях бесперспективности и безнадежности.

Экзистенциализм не устает на разные лады доказывать, что человеческая жизнь - это не сказка со счастливым концом, и необходимо поэтому быть готовым к самому неожиданному повороту событий, накапливая духовные силы, для того чтобы не сломаться морально, сохранить свое достоинство и самоуважение.

Логика экзистенциализма воспроизводит логику стоицизма, недаром его именовали "новым стоицизмом", - нравственное смятение и отчаяние человека, утрата им своего достоинства и крепости духа есть не столько результат столкновения нашего разума и морали с бессмысленностью человеческой жизни и неспособностью добиться благополучия в ней, сколько результат разочарования в этих наших надеждах.

До тех пор, пока человек будет желать и надеяться на благополучный исход своих начинаний, он будет терпеть неудачи и впадать в отчаяние, ибо ход жизни не в его власти.

От человека не зависит, в какие ситуации он может попасть, но от него целиком зависит, как он из них выйдет - сломавшись и отказавшись от своего я, самоуважения и достоинства или сохранив величие духа и достоинство даже ценой физической гибели. Для этого нужно только то, что в его власти, вооружиться сознанием неустранимости трагизма человеческого бытия и готовностью сохранять внутреннее благородство, порядочность, честность перед лицом постоянной угрозы физической или нравственной гибели, постоянного искушения предать самого себя или других.

Ибо хотя человека можно уничтожить, его никогда нельзя победить, пока он сопротивляется. Всякое сопротивление, борьба есть внутренняя победа даже в самом поражении.

И если цинизм, аморализм, бездуховность и корыстолюбивая расчетливость вырастают из разочарований в морали, гуманистических идеалах, возможностях разума, то нравственная стойкость оказывается возможной только ценой отказа от бессмысленных надежд, из изначального сознания полной безнадежности любых действий и стремления устоять духовно, сохранить себя морально.

Главное здесь - не результативность наших усилий с точки зрения достижения видимых предметных результатов, а эффект самоутверждения, собственной самореализации, в способности остаться человеком, несмотря ни на какие угрозы и соблазны.

В наиболее крайних формах экзистенциализм не оставлял человеку никаких позитивных вариантов сотворения своей жизни, ибо выбор его оказывался всегда вынужденным и трагичным. В жизни, к сожалению, люди могут делиться только на две категории - палачей и жертв, так что, если не хотеть быть палачом, то не остается ничего другого, как сознательно всегда становиться на сторону жертв!

Более мягкие разновидности этого учения оставляли человеку возможность попытаться быть счастливым на тот манер, который лучше всего выразили богемные художники и писатели "потерянного поколения" после первой и второй мировых войн: Ремарк, Скотт Фитцджеральд, Хемингуэй.

В центре их творчества стоит одиночка, аутсайдер, не доверяющий ни обществу, ни государству, ни религии, игнорирующий лицемерную общественную мораль с ее призывами служить благу общества, отечества, прогресса, не жалующийся на судьбу и не рассчитывающий ни на чью помощь. В то же время это всегда человек, сохранивший в душе чистоту, внутреннюю честность, верность своим нравственным ценностям, главнейшей из которых является достоинство человека.

Он способен на бескорыстную дружбу, на любовь как единственные виды духовной коммуникации, с помощью которой можно преодолеть собственное одиночество и закрытость и как бы ощутить душу другого человека, поддержать его в этом опасном мире. При этом экзистенциальный герой всегда внутренне готов к тому, что в любой момент все кончится, к расставанию, к потере самого дорогого, просто потому, что всегда все кончается.

Понимание того, что в этом мире ни к чему нельзя привязываться, ни на что нельзя опереться, ни во что нельзя верить, постоянно наталкивается в его душе на потребность в духовном общении, в "ниточке" доверия и взаимопонимания. Ведь только благодаря ей можно наполнить экзистенцию объективным содержанием и смыслом, ощутить свою жизнь нужной кому-то.

И разрешение этого противоречия - в попытке научиться жить и любить с постоянным сознанием хрупкости, конечности, незащищенности всего того, что человек любит, с глубоко скрытой болью обреченности, придающей человеческим чувствам особую чистоту и одухотворенность.

Таким образом, вырастая из ситуации кризиса, экзистенциализм предлагает в качестве выхода гордое осознание изначальной безвыходности, дающее человеку силу подняться над обстоятельствами и утвердить свое достоинство перед лицом чуждого и враждебного мира.

Присущий экзистенциализму романтический дух всегда оказывался чрезвычайно актуальным во времена кризиса, всеобщей неустойчивости, утраты опоры хотя бы на что-нибудь, сопровождаемых нравственным упадком, распространением бездуховности, моральной беспринципности и безответственности.

Однако принципиально антиобщественная позиция экзистенциализма не позволяет ему найти и обосновать объективные содержательные критерии нравственной позиции, и он остается на позициях формализма, субъективизма и этического релятивизма.

Единственным критерием достоинства человека здесь остается формальная верность собственным идеалам, внутренняя искренность и готовность действовать свободно и ответственно, не ориентируясь ни на что внешнее, объективное.

Действие без надежды на успех, готовность на неудачу, конечно, демонстрируют принципиальную стойкость и бескорыстие человека, они соответствуют логике морального поступка с его ориентации не столько на предметный результат действия, сколько на нравственный эффект. Однако абсолютизация этого аспекта моральной практики человека лишает его вообще всяких перспектив.

Формализм метаэтики, субъективизм и пессимизм экзистенциализма, неудовлетворенность ученых перспективами психоанализа на фоне бурного развития науки породили в XX в. возрождение интереса к натуралистическим концепциям человека и морали. Если раньше он в основном опирался на данные биологии и психологии, то теперь эволюционная этика стремится использовать современные достижения физиологии, молекулярной биологии и генетики для того, чтобы обосновать объективную природу нравственных ценностей.

Однако сущность натуралистической концепции морали остается прежней. Первая его характерная черта заключается в идее отказа от сверхъестественного и иррационального источника моральных ценностей, в стремлении отыскать их объективное содержание в "природе человека", которая по-прежнему толкуется в духе редукционизма - сведения чисто человеческих свойств и качеств к природным явлениям, объяснения высшего уровня развития материального мира закономерностями низшего.

Вторая черта современного натурализма - широкое применение методов естественных наук, особенно психологии, физиологии, молекулярной биологии, генетики для понимания общественных явлений. Для него оказывается характерным отождествление биологических ценностей с моральными и явное преувеличение роли естественных наук. Оно доводится до признания возможности их влияния на нравственную природу человека, на изменения поведения человека при помощи генной инженерии или технологии "оперантного поведения".

Неудовлетворительность натуралистической этики демонстрируется самим натурализмом, на основании которого вырастают столь разные, сколь и противоречивые теории "природы человека".

Так, К. Гарнет, К. Ламонт, А. Эдел, Т. Клементс развивают идеи гуманистического натурализма, видя в биологии лишь предпосылки для понимания человеческих ценностей, которые связываются ими со здоровой, полноценной жизнью в рамках определенных культурных, социальных условий.

Они пытаются преодолеть ограниченность чисто биологизаторских концепций морали за счет включения в научный анализ социальных факторов "хорошей человеческой жизни", "здорового образа жизни", но не идут дальше признания положительного или отрицательного влияния социальных факторов на неизменную "природу человека", не вскрывают закономерности социального развития как подлинной субстанции нравственной жизни.

Другие же, прежде всего, известный этолог К. Лоренц, а также Р. Ардри из тех же методологических оснований развивают социал-дарвинистские мотивы, настаивая на врожденности у человека "эндогенных агрессивных инстинктов" и объясняя социальные противоречия и столкновения изначальной агрессивностью человеческой природы, унаследованной им от животных.

И если гуманистически ориентированные ученые, стоящие на позициях натурализма, увидели в генной инженерии и современной психохирургии мощное средство улучшения нравственной природы человека и морали общества, то разработчики различных теорий "модификации поведения" человека увидели в генной инженерии или скальпеле психохирурга замечательное средство для подавления "нежелательного поведения" и установления собственного социального контроля.

Действительно, если гуманистические сторонники создания этики генетического контроля стремятся помочь человеку стать лучше, чем ему это позволяют его генетическая наследственность или нарушения в работе мозга, путем воздействия на эти физиологические механизмы его поведения с целью их исправления и улучшения, то почему этот подход не распространить на преступников?

А если можно таким образом "лечить" лиц с антиобщественным преступным поведением, то почему его нельзя использовать в предупредительных целях по отношению ко всем "недовольным", "склонным к насилию" и вообще лицам с "нежелательными" для властей ориентациями? Став на этот путь, постепенно можно распространить это "лечение" на все более значительное число людей, поведение которых "не соответствует" нормам и которые, хотя и не являются еще "нарушителями", но явно могут ими стать, ибо "не так себя ведут", "не так одеваются", "не так говорят" и "не так думают".

При наличии развитой техники и технологии воздействия на физиологические механизмы поведения человека таких людей можно лечить, а фактически калечить их личность с целью полного подчинения, а при технической и технологической отсталости их можно принудительно изолировать в психиатрических лечебницах и "лечить" более традиционными психотропными средствами, добиваясь тех же целей.

Этический натурализм, таким образом, в любых своих разновидностях оказывается противоречивым в научно-техническом отношении и социально опасным в практическом. Ибо, отыскивая истоки морального и аморального поведения человека в его телесности и природности, он фактически снимает ответственность за них с социальной действительности, которая является подлинным истоком всей нравственной жизни человека.

Вся история этики свидетельствует, что как бы различно ни трактовали мораль, под нею всегда понимают нечто такое, что находится зa пределами действий природных факторов, что возвышается над природностью.

Вопрос здесь может стоять так, как его поставил еще Кант: или мораль есть, и тогда она не детерминируется природой человека, или, если она детерминируется этой природой, тогда ее попросту не существует.

И моральное, и аморальное поведение человека, и его сознательное, и бессознательное нравственное поведение всегда социально опосредовано как его индивидуальным жизненным опытом, так и ходом исторического процесса всего общества. Постичь его можно, только пользуясь данными всех наук на основе методологии социально-исторического познания.

этика нравственность сансара карма

Заключение

Разумеется, изложенные философско-этические учения и концепции далеко не исчерпывают богатства историко-этического процесса, многообразия истории этических учений, однако дают представление об основных этапах становления этической науки, ее основных направлениях и содержании этической проблематики.

В разные исторические эпохи общество ставило перед этикой разные задачи, актуальные для именно для конкретного исторического момента и места, и каждый раз выстроенные на имеющийся исторической базе этические концепции претерпевали развитие и модернизацию, пытаясь дать на возникающие вопросы необходимые на данном этапе развития общества ответы. Но каждый раз содержание этических учений обусловлено общественно-политическими, экономическими, социальными и множеством других аспектов на конкретном отрезке исторического пути. Универсальной этической концепции «на все времена» так и не создано, что подчеркивает динамический, развивающийся характер этического учения.

Процесс эволюции человеческого общества неизбежно затрагивает этическую сторону сознания человека. Процесс познания постоянно предоставляет новый материал для анализа, раскрываются новые этические аспекты. Но и в наши дни весь накопленный многовековой опыт философско-этических учений является востребованным, формирует сознание, предоставляет «пищу для ума», является базой для дальнейших исследований.

На рассмотренном историко-этическом материале можно видеть, как вычленяется и определяется круг вопросов, образующих предмет этики, как разнообразится и обогащается анализ проблем нравственности, как своим содержанием и выводами этика участвует в практической жизни общества и человека.

Литература

1. Афанасьев В.Г. Системность и общество. – М., 1990. – 346 с.
2. Бергер П.Л. Приглашение в обществознание: Гуманистическая перспектива. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 462 с.
3. Волков Ю.Г., Мостовая И.В. Обществознание. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
4. Волков Ю.Г., Нечипуренко В.Н., и др. Обществознание: Курс лекций: Учебное пособие. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 512 с.
5. Гусейнов А.А. Краткая история этики. М., 1987
6. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. – М.: Гардарики, 2003.
7. Гусейнов, В.И. Бакштановский и др.; Общ. Ред. А.И. Титаренко. – 3-е изд., доработ. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – 366 с.
8. Добреньков В.И., Кравченко А.И. Обществознание. В 3-х т. Т.3. социальные институты и процессы. – М.: ИНФРА-М, 2000. – 520 с.
9. Зеленкова И.Л., Беляева Е.В.. Этика: Учебное пособие. – Мн.: изд. В.М. Скакун, 1995. – 320 с.
10. Золотухина-Аболина Е.В. Курс лекций по этике. – Ростов н/Д.: «Феникс», 1999.
11. Иванов В.Г. История этики древнего мира. Л., 1980
12. Иванов В.Г. История этики средних веков. Л.,1984
13. Марксистская этика: Учеб. Пособие для вузов/ А.И. Титаренко, А.А. Гусейнов, В.И. Бакштановский и др.; Общ. Ред. А.И. Титаренко. – 3-е изд., доработ. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – 366 с.
14. Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 111.
15. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 458.
16. Очерк истории этики. М., 1969
17. Шишкин А.Ф. Из истории этических учений. М.,1959