Мурманский государственный технический университет

Кафедра философии

### РЕФЕРАТ

#### Природа зла в историко-философской мысли

|  |  |
| --- | --- |
| Выполнил: | студент 2 курса, группы НЭ-201 *Панов Александр Николаевич* |
| Проверил: | К.ф.н. кафедры философии МГТУ *Мачкарина Ольга Дмитриевна* |

МУРМАНСК, 2002**Оглавление**

Введение. 3

1. Уникальность и реальность проблемы. 5

1.1. Понятие зла 5

1.2. Противостояние добра и зла 6

2. Образы зла в первобытной культуре. 7

2.1. Особенности мифологического восприятия зла 7

2.2. Табуация как способ избежания зла. 8

2.3. Персонификация зла в образах «колдуна» и «злого духа». 9

3. Добро и зло в философии средневековья. 11

4. Позиции религиозной философии по проблеме добра и зла. 12

5. Происхождение зла и человеческая свобода в работах Шеллинга. 14

6. Тема зла в работах Николая Онуфриевича Лосского. 20

7. Психолого-философские исследования феномена: агрессия по Фромму. 23

7.1. Соотношение деструктивности и человеческой свободы. 23

7.2. «Доброкачественная» и «злокачественная» агрессивность. 27

Выводы 30

Список использованной литературы 31

# Введение.

В наше время не возможно представить себе такую газету, теле- или радиопрограмму, в которой не было бы сообщения о каком-нибудь акте насилия или агрессии. Терракты, убийства, изнасилования, … А в основе всего – **зло.**  Хотя чаще всего, взаимодействуя с другими людьми, мы не ведем себя жестоко или агрессивно, наше поведение все равно нередко оказывается источником физических и душевных страданий наших близких, проявлением зла.

Я не исключаю, что у того, кто прочитал первые строки моей работы, могла возникнуть мысль о том, что именно на современном этапе исторического развития человечества «темная сторона» человеческой натуры как-то необыкновенно усилилась и вышла из-под контроля. Однако сведения о проявлениях насилия в другие времена и в других местах говорят о том, что в жестокости и насилии, царящих в нашем с вами мире, нет ничего из ряда вон выходящего. Существует ряд конкретных примеров, доказывающих это:

• при взятии Трои в 1184 году до н.э. греки-триумфаторы казнили всех лиц мужского пола старше десяти лет, а оставшиеся в живых, то есть женщин и детей продали в рабство;

• в годы наивысшего подъема испанской инквизиции (1420—1498) многие тысячи мужчин, женщин и детей были сожжены заживо на кострах за ересь и другие «преступления» против церкви и государства;

• у бушменов племени Кунг, живущих на юге Африки, процент убийств в несколько раз превышает таковой же в США и, судя по сообщениям, часто жертвами убийств становятся ни в чем не повинные люди (Lea, 1979).

• более 45% смертей среди представителей народности уарони, живущей на востоке Эквадора, составляют летальные исходы в результате копьевых ранений, полученных в ходе внутриплеменных стычек (Collins, 1983).

• у народности джебьюси (Gebusi) в Папуа - Новой Гвинее на убийства приходится более 30% смертей среди взрослого населения (Knauft, 1985).

Примеры, когда люди убивали и калечили друг друга с помощью стрел, луков, и примитивного оружия конечно поражают воображение. Но к счастью такое происходило на ограниченной территории и не представляло угрозы для всего человечества. В наш же век современных технологий любое мало-мальски развитое государство владеет более опасными видами вооружения…

В свете этих тенденций невозможно не признать, что проблема зла как источника (или первопричины) насилия и агрессии относится к числу наиболее серьезных. Признание этого факта самый первый, но пожалуй, и самый простой шаг. Вторым шагом должен стать поиск ответов на вопросы об истоке зла, о той роли которую оно играет в нашем мире, о необходимости или невозможности уничтожения зла… Эти вопросы занимали лучшие умы человечества на протяжении многих веков и рассматривались с различных позиций — с точки зрения философии, поэзии и религии…

В своей работе я постараюсь отразить изменение взглядов на природу зла с течением времени, сравнить их, и в итоге ответить на вопросы, которые были обозначены выше.

# Уникальность и реальность проблемы.

## 1.1. Понятие зла

Какими мы бы ни были оптимистами, мир далеко не всегда кажется нам самым радостным местом для жизни. Каждый из нас, кем бы он себя ни считал — христианином, теистом, деистом, атеистом, мистиком или нигилистом, несет бремя страданий и сталкивается со злом. Бесполезно отрицать реальность зла, просто приписав его невежеству или иллюзиям. Гораздо чаще в жизни радость и добро, чем страдание и зло, являются иллюзией! Почти для всех людей существование зла не подлежит сомнению. С другой стороны, есть и такие верования, организации, оккультные и сатанинские секты, где служат, поклоняются и приносят жертвы (иногда даже человеческие!) силам зла.

В ряде толковых и энциклопедических словарей **зло** определяется как: 1) все дурное, плохое, вредное, греховное; 2) беда, напасть, несчастье, неприятность и т.д.[[1]](#footnote-1) В “*Энциклопедическом словаре” Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона* (С.-П.,1894, т. XIIA) приведено определение В.С.Соловьева: *“Зло — в широком смысле этот термин относится ко всему, что получает от нас отрицательную оценку, или порицается нами с какой-нибудь стороны; в этом смысле и ложь, и безобразие подходят под понятие зла. В более тесном смысле зло обозначает страдания живых существ и нарушения ими нравственного порядка.”* Беспокоит нас не только и не столько зло, сколько его масштабы. В определенном смысле можно как-то оправдать всякое зло — но уж слишком его много! Как возмущают нашу душу страдания и смерть множества невиновных, уносимых за раз войнами, массовыми репрессиями тоталитарных режимов и стихийными бедствиями. Как объяснить все это!? Иногда зло кажется нам результатом просто неправильного выбора не нас самих, а других людей. И тогда мы хотим застраховать себя от ошибок и злодеяний других, наказать их за неправильные действия. Но мы члены одной человеческой семьи, мы носим бремена друг друга. Мы не понимаем нашей связи с остальным человечеством. Более того, с развитием цивилизации (успехов технологии, роста массовых организаций и тоталитарных политических идеологий) сейчас человеческие страдания только усугубляются все новыми возможностями приносить страдания друг другу, а также обезличиванием структуры современного общества. И реакция многих наших современников на земле — предаться *циничной покорности судьбе* или *безнадежному отчаянию, психотерапии, наркотикам, алкоголю* или простому *отречению от жизни*.

*Уникальная* значимость проблемы зла и страдания объясняется, во-первых, *универсальностью* зла и страдания (каждый без исключения человек на земле, и плохой и хороший, сталкивается со злом и страданием), во-вторых, их *реальностью и глубоким проникновением в жизнь.* Все мировоззрения и религии имеют свое объяснение наличия зла и страдания, и по любым стандартам существование зла и страдания — это проблема. Фактически эта проблема составляет две группы проблем, одна из которых *теоретическая (теологическая),* а другая — *группа практических проблем при реальных столкновениях со злом в разных обличьях*.

## 1.2. Противостояние добра и зла

Противостояние добра и зла всегда интересовало мыслителей разных времён. В истолковании метафизики зла сильны христианские, философско-антропологические традиции. Существование зла, — отмечал Н.А. Бердяев, — есть величайшая тайна мировой жизни и величайшее затруднение для официальной теологической доктрины и для всякой монистической философии. Весьма затруднительно рационалистическое решение проблемы зла, указывает русский философ. Остается лишь верить, что зло не имеет изначально самостоятельного, собственно онтологического бытия и, как таковое, не укоренено в самой реальности, а выступает фрагментом жизни, устремленной в целом к добру.

В интерпретации добра и зла в истории этики начиная с древности сталкивались материалистические и идеалистические тенденции. Первая интерпретация связывала эти понятия с человеческими потребностями и интересами, с законами природы или фактическими желаниями и устремлениями людей, с наслаждением и страданием, счастьем и несчастьем человека, с реальным социальным значений действий индивидов для их совместной жизни. Вторая же выводила понятия добра и зла из божественного веления или разума (и отклонений от них), из некоторых потусторонних миру сущего идей, сущностей, законов; или же сводила содержание данных понятий к выражению субъективных пожеланий, склонностей, симпатий и антипатий человека. Таким образом, в обеих интерпретациях, добро и зло не рождаются безотносительно к человеку. Едва возникает вопрос, в чем истоки зла, мысль неотвратимо обращается к философскому постижению человека: добр ли, зол ли он по самой своей природе.

# 2. Образы зла в первобытной культуре.

## 2.1. Особенности мифологического восприятия зла

Осознание зла прошло длительный путь развития от полуинстинктивных реакций страха, гнева, отвращения до отчетливых и дифференцированных понятий. Какою-то из своих существенных сторон первобытная культура была направлена на концептуализацию переживаний, на рациональное овладение непосредственно психическими реакциями. В мире дикаря было много такого, что являлось для него злом: ядовитые растения, хищные звери, враждебные воинственные племена, резкие колебания погоды, болезни, и конечно – смерть. Объективное зло в той или иной степени и форме предчувствовалось и осознавалось, но субъективное восприятие зла часто существенно отличалось от его объективного содержания. Страшным казалось не только то, что представляло действительную опасность, но и то, что было опасностью мнимой, воображаемой. А кое-что из того, что было действительно губительным, наоборот, не осознавалось как страшное. Преодолевая инстинктивно-чувственное отношение к миру, архаичная культура во многом подчинялась его логике.

Количественная оценка зла определялась в первую очередь интенсивностью вызываемых им отрицательных переживаний. Чем больший страх, гнев или отвращение внушал соответствующий объект, тем сильнее была реакция на него. Первобытный человек с трудом, да и то не всегда, мог определить когнитивный аспект своих представлений о мире от аффективного и постичь вещи, как они существуют сами по себе, т.е. объективно. Это один из характерных моментов синкретичности древнего мышления. Он выразился в способе абстрагирования и образования понятий. Главным признаком для объединения каких-то явлений в один класс выступали не их объективные свойства, а сходство психических переживаний, вызываемых ими. Если основанием для группировки предметов выступает их эмоциональная окраска, то в одной группе окажутся самые разные по содержанию образы. У индейцев намбиквара слово «атасу», например, означает злых духов, звезды и быков, которых очень боятся, а также ручные часы.[[2]](#footnote-2) Возникшие таким образом понятия не вскрывают принципиального различия между злом, вызываемым неодушевленными силами природы, и злом, причиняемым намеренными действиями людей, т.е. между физическим злом и безнравственностью.

Такие понятия и представления, объединенные в систему мифологии, ориентировали деятельность людей в отношении к негативным явлениям. Совершение определенных действий мыслилось как необходимое условие устранения какого-то зла (врага, болезни, смерти и т.д.) и неприятного переживания, с этим злом связанного. Однако, соединение действия и результата очень часто основывалось на случайных совпадениях: на внешнем сходстве, повторении и т.п. Поэтому многие из этих действий не давали прямого положительного результата. Но зато давали эффект косвенный: устранив зло в своём воображении, люди той культуры освобождались от страха и отрицательных переживаний. Предлагая по большей части иллюзорное «освобождение» от зла, мифология тем не менее регулировала коллективную жизнь, отношения человека к человеку. Длинный шлейф аффективно-фантастических наслоений тянется за понятием зла и по сей день.

## 2.2. Табуация как способ избежания зла.

На основе психологической реакции избегания и мифологических представлений сложилась древнейшая форма социальных запретов – система табуации. Табу – это запрет, налагаемый на людей, животных, растения, вещи, действия или слова и имеющий мифологическое основание.[[3]](#footnote-3) В форме табу сознание первобытного человека пыталось локализировать, зафиксировать и нейтрализировать источники зла. Табуация охватывала практически все стороны жизни общества: охоту, рыбную ловлю, военные действия, половые отношения, быт и т.д. Свести все к табу к какому-то одному общему принципу не возможно: крайне разнообразны те объекты, которые подвергались табуации.

Табуированный объект не считался злом в собственном смысле слова. Табу – это не болезнь, не смерть и не стихийное бедствие. Оно является чем-то вроде особой материальной субстанции или силы, присутствующей в некоторых объектах временно, а в некоторых – постоянно, и требующей – во избежание губительных последствий – чрезвычайно осторожного обращения. По эмоционально-психологическому содержанию табу выступает обычно как подавленное страхом влечение. Женщина, к примеру, вызывает к себе естественное влечение, но если она табуирована (как родственница; во время родом или менструации), то это влечение подавляется страхом перед воображаемыми последствиями.

Об эффективности системы табуации разные этнографы говорят по-разному. Одни утверждают, что она действовала практически безотказно, другие – напротив, считают, что нарушения в табу были обычным явлением. Регулятивная сила первобытных запретов (по-видимому) зависит от конкретно-исторических условий. На разных стадиях существования какого-либо табу его влияние на поведение людей было разным. В первое время после установления табу, должно быть, нарушения являлись частым явлением, затем с течением времени табу закреплялось в сознании всё больше и становилось стабильнее. Поэтому нельзя говорить о том, что табу регулировало деятельность человека с безотказным автоматизмом.

Табуация как древнейшая система социальных запретов могла успешно существовать только при осуществлении санкций по отношению к тем, кто их нарушал. Наказание за нарушенное табу обычно представлялось не отделимым от самого факта нарушения. Однако если бы практика табуации основывалась только на вере в естественное и сверхъестественное возмездие, то она бы очень скоро рухнула под напором реальных потребностей и житейского опыта. Секретом продолжительного существования этой системы можно считать то, что общинное сознание стало применять к нарушителям собственные карательные меры, которые подчас носили очень суровый характер: удавление, четвертование, нанесение тяжелых увечий.

И всё же, систему запретов табу можно считать первой попыткой первобытного человека ( да и всего человечества) бороться со злом в обществе и внутри себя.

## 2.3. Персонификация зла в образах «колдуна» и «злого духа».

Наиболее древним было, по всей вероятности, понимание зла не как результата сознательной деятельности человека, а как чего-то внешнего по отношению к нему, олицетворенного в ком-то другом: в «чужаках», «колдунах», или существах чисто мистических (душах умерших, духах, монстрах). Типичным способом мифологического осознания зла выступала персонификация. Дифференцированное отношение к сородичам дало почву представлениям о том, что источником зла может быть не только чужой человек, но и свой, если он отличается какими-то особенностями, если его внешний облик и поведение отклоняются от обычного. Так в первобытном сознании появляется зловещая фигура «колдуна», существа, имеющего человеческий облик и нечеловеческие способности творить зло. Превратив колдуна в носителя зла, архаичное сознание объясняет все беды его происками.

Фигура колдуна крайне противоречива. Его, как правило, боятся и ненавидят. Неистовая злоба примитивных людей к колдунам обусловлена желанием мести за прошлое злодеяние и страхом перед новыми. Часто колдуны вызывают зависть своими уникальными способностями. Но при этом их нередко используют по договору в личных целях: для наказания чьей-то несправедливости, для выяснения причин смерти и т.п.

В образе колдуна отразилась потребность первобытного коллектива найти источник зол и нейтрализовать его. Недовольство существующим положением вещей получало объект для вымещения. Однако, как и всякое мнимое удовлетворение реальной потребности, отождествление зла с деяниями колдуна порождало новые негативные явления, самые очевидные из которых – травля, подчас невинных людей. Но это не главное. Персонификация зла была неадекватным разрешением одного из противоречий первобытного строя – противоречия между потребностями равенства и индивидуального совершенствования. В колдовстве подозревались люди с большими, чем у основной группы людей способностями. Не умея поставить себе на службу эти способности, массы испытывали недоверие и опасение перед их обладателями. Традиционная вера в колдунов и ведьм, возникшая ещё в первобытном мифологическом сознании, держалась вплоть до разрушения устоев феодального общества. А пережитки этой веры можно наблюдать и сейчас.

# 3. Добро и зло в философии средневековья.

В культуре феодального общества обозначилось причудливое переплетение метафизических и диалектических видений зла. Религия, составляющая ядро этой культуры, стремилась, с одной стороны, к абсолютному разъединению добра и зла, к полаганию каждого из этих начал в совершенной чистоте, без малейшей примеси противоположного начала. Такая метафизическая по своей сути установка реализовывалась прежде всего в дуалистических вероучениях: парсизме, неоконфуцианстве, некоторых христианских ересях. С другой стороны, религия тяготела к всеобъемлющему синтезу, к полаганию такого начала, которое объединило бы все противоположные силы и тенденции, абсолютно господствуя над нами. И через эту монистическую позицию, характерную отчасти для буддизма, развертывала себя диалектика добра и зла. По своему нравственному пафосу она коренным образом отличалась от античной «золотой середины». Соединение противоположностей происходило здесь на такой духовной высоте, которая совершенно не доступна обыденному житейскому расчету. Она требовала нечеловеческого напряжения душевных сил, жертвенности и преданности идеалу. Христианство наряду с другими мировыми религиями утвердило антиномичный образ человека, соединяющий в себе наследственную греховность и богоподобие, способность к бескорыстной любви и неистребимую черную зависть и т.д. Но принцип антиномичности не был распространен на ключевые фигуры любой религии: бога и дьявола. За редким исключениями нравственная определенность этих фигур воспринималась под знаком строгой дизъюнкции и ассоциировалась только с одним цветом: либо белым, либо черным. В этом моменте дух средневековья радикально отличался от античного. Реальным носителям зла был уготован жар земных костров и адский пламень. А культуре в целом было тесно в рамках этического дуализма, и она выражала это в амбивалентной трактовке дьявола и его воинства.

# 4. Позиции религиозной философии по проблеме добра и зла.

Проблема добра и зла всегда стояла в центре внимания религиозной философии. При всей ограниченности ее решения религиозной философией, в самой ее постановке, в постоянном внимании к нравственным ценностям и переживаниям человека заключен один из источников сохраняющегося и сегодня немалого влияния религиозных философских доктрин. Вместе с тем в постановке именно этой проблемы особенно отчетливо обнаруживаются противоречия, характерные для религиозной мысли. С одной стороны, из концепции добра и зла религиозные философы извлекали важнейшие для своих учений, для религии в целом постулаты. А с другой стороны, существование зла издревле было камнем преткновения для религиозных учений. В наше время, когда бедствия и опасности превзошли все, что было до сих пор в истории, религиозные мыслители, и многие из них вполне искренне, стараются обновить концепцию добра и зла и тем самым укрепить исходные принципы религиозной философии.

Как понимают религиозные философы нашего века задачи философии в постановке и решении этических проблем, в частности такой важной и “вечной”, как добро и зло? Какие изменения вносятся ими в традиционное религиозное понимание добра и зла? Надо учитывать, что в религиозной этике ХХ столетия имеется масса оттенков: католическая философия отличается от протестантской; существуют ортодоксальные решения и, напротив, подходы, критические в отношении христианской (католической, протестантской, православной) ортодоксии. Но при всех различиях подходов религиозных философов нашего времени к проблеме добра и зла, к пониманию этических проблем философии и ее нравственных задач, в этих подходах есть общие черты. История религиозной мысли накопила множество ответов на трудный для нее вопрос: если мир сотворен и управляем мудрым и благим богом, то как это согласуется с бедствиями и злом? Или: как “оправдать” бога, если существует зло? Со времен Лейбница часть теологии, посвященная таким вопросам и ответам на них, называлась “теодицеей” (от греч. theos - бог и dike - справедливость, право). Как обстоит дело с современными теодицеями? Как уже говорилось, повысившаяся в ХХ веке мера зла, человеческих страданий осложнила положение тех, кто в религиозной мысли наших дней взвалил на себя ношу новой теодицеи.

Традиционалисты-католики (вслед за Фомой Аквинским) продолжают повторять “классические” аргументы. Да, говорят они, в мире много зла - потому что много греха. На вопрос, почему же бог допускает рост зла, дается ответ: зло проистекает из того, как человек и человечество пользуются дарованной им (во благо) свободой. “Человечество в наши дни - писал неотомист К. Тремонтан, - как и всегда, творит свое несчастье... Последнее является делом человеческой свободы”. А кто даже на этом основании откажется от свободы и не возблагодарит за нее бога? Итак, не бог, а человек ответствен за зло, особенно за большое зло. Но, признавая это, все же надлежит - чтобы не отпала необходимость в боге - отнести его даже к злу. Бог “нужен”, чтобы наказывать человека за зло и грехи, возникшие в результате злоупотребления свободой. Если снова спросят: а почему бог допускает человека и человечество так злоупотреблять свободой? - надлежит ответить: даже самые большие испытания - когда человек должен испить чашу самим себе причиненного страдания - посланы богом во имя человека, чтобы в конце концов повернуть его к добру. 3начит ли это, что с точки зрения религиозной философии стерты границы добра и зла, что с человека снимается ответственность за зло и страдания? Нет, не значит. В последние десятилетия и годы религиозная философия значительно активизировала борьбу за добрые начала человеческой сущности, за мир и выживание человечества. Особенно радикальных позиций придерживаются теологи и философы, которые остро ставят проблемы свободы и социальной справедливости - это относится, например, к очень популярному сегодня движению латиноамериканских религиозных мыслителей, получившему название “теология освобождения”. Религиозной философии наших дней принадлежит ряд инициатив в отстаивании общечеловеческих ценностей, в борьбе против ядерной опасности. Сохранение дара жизни, цивилизации, планеты Земля - задача, которая не может быть решена без сотрудничества людей разных убеждений.

# 5. Происхождение зла и человеческая свобода в работах Шеллинга.

Более чем двести лет назад Шеллинг вступил в мир науки: 29 сентября 1792 г. он защитил свою диссертацию. Свою работу он, вопреки обычаю того времени, написал сам. Эта диссертация стала началом пути «развития» Шеллинга в рассуждениях о свободе и зле. По мнению В. Якобса, многословное название его диссертации можно свести к словам de malorum origine (о происхождении зла). Однако, этот перевод несколько проблематичен, поскольку латинское malum может, быть выражено двумя немецкими словами Obel и Bose. Шеллинг имеет в виду и то, и другое слово, и настоятельная задача состоит в разграничении смысла этих слов. Диссертация является интерпретацией третьей главы библейской Книги Бытия, так называемой истории грехопадения. Шеллинг не принимает того буквального толкования «грехопадения», которое обычно связывается с этим словом. В рассказе о грехопадении он видит не исторический факт, а мифологическое повествование о возникновении человеческой свободы. Это обстоятельство требует двух пояснений. Первые главы Книги Бытия понимались на протяжении столетий как сообщения о фактических событиях. Однако уже к началу нового времени такое представление вступило в конфликт с естествознанием. Шеллинг разрешает этот конфликт, поскольку он постигает эти тексты как мифы. Это никоим образом не означает, что мифы — неистинные рассказы; для молодого Шеллинга они являются выражением недостаточно развитого разума, который еще не может понять молнию как разряд электрической энергии и поэтому утверждает, что это пущенное божественной пращой копье. Таким образом, те самые проблемы, которые в последующие времена стали предметом рационального объяснения, излагаются мифами в образной речи. Поэтому понимать библейские тексты как мифы — значит сохранять передаваемые из поколения в поколение свидетельства разума. Здесь Шеллинг в принципе стоит на позициях современного толкования Библии. Второе пояснение относится к философским познаниям молодого Шеллинга. К этому времени он уже так хорошо знает философию Канта, что в кругу своих товарищей считается кантианцем. Шеллинг и сам признает в диссертации, что он больше всего обязан статье Канта «Предполагаемое начало человеческой истории». Он цитирует также незадолго до этого опубликованную работу Канта «Об изначально злом в человеческой природе». Налицо становление молодого мыслителя, которому Кант открыл глаза. Если рассматривать диссертацию Шеллинга на фоне кантовской философии, то сразу становится понятным, почему в ней не говорится об источнике свободы. Мы вправе полагать, что свобода, с точки зрения Шеллинга, есть способность из самого себя давать чему-либо начало. Свобода не поддается объяснению; ведь именно такое воззрение на свободу предполагается повседневно, когда мы себя или кого-либо признаем ответственным за нечто. Другого основания ответственности не существует. Если мы можем указать основание, которое оправдывает действие, мы тем самым устраняем личную ответственность. Свобода означает вместе с тем способность быть разумным. Так обстоит дело и в повседневной жизни. Мы не делаем ответственным младенца и возлагаем ответственность на взрослого, но лишь в той мере, в какой мы приписываем ему разум. Свобода и разум образуют единое целое. В третьей главе Книги Бытия Шеллинг выявляет миф о первом появлении свободы и разума, как теряющемся во мраке доисторического времени. Прежде чем разум и свобода пробуждаются в человеке, это — существо, поскольку оно еще неразумно и может быть названо человеком лишь в потенции, живет в единстве с природой. Оно является частью природы и ориентируется в ней природным образом, т. е. инстинктивно. Когда же оно пробуждается к свободе и разуму, ему, этому первому человеку, еще не присущ, согласно Шеллингу, *развитой* разум, которым мы обладаем благодаря длительной культурной традиции. И все же это разум и свобода. Тем самым человек обретает принцип своих действий *не* в природе, которая лишь посредством инстинкта руководила им, а *в себе самом.* Но поскольку руководство посредством инстинкта прекратилось, человек уже не чувствует себя укрытым, обеспеченным; его единство с природой утрачено, он видит себя окруженным угрожающим злом. Говоря языком мифа, он изгнан из рая. Первое появление разума и свободы, каким бы ни было связанное с этим благо, неизбежно влечет за собой сознание зла. Разум, полагающий свободу как принцип действия в человеке, расторгает единство человека с природой. Этот разрыв с былым единством есть первое появление свободы, но в то же время и возникновение зла. Не только зла вообще (das Ubel), но и морального зла (das Bose), так как разум, расторгающий единство человека с природой, расторгает тем самым его природное единство с другими людьми, в котором он ранее пребывал. Поскольку человек покинул природное единство, инстинктивные торможения теряют свою силу. Это находит свое последовательное выражение в третьей Книге Бытия (глава четвертая): Каин убивает Авеля. В противоположность почти всем другим высокоразвитым живым существам мы, люди, убиваем своих собратьев по виду. В сочинении о свободе Шеллинг сошлется на Франца Баадера, мысль которого он излагает следующими словами: «человек может быть только либо ниже животного, либо выше его». Убийца знает, что он не вправе убивать. Отличие разумного человека от существа, пребывающего в естественном состоянии, состоит в том, что последнее вовсе *не могло* убивать. Разумный человек знает, что то-то он должен, а то-то не вправе делать, но он может делать именно то, что не должен и не вправе делать. Первое появление свободы и равенства противопоставляет человека не только природе, но и самому себе как своей противоположности. Долженствование и воление расходятся в разные стороны; в этом заключена возможность морального зла, превращение которой в действительность не заставит себя ожидать. Моральное зло состоит в том, что человек определяет свою волю не согласно долженствованию. Он сознает то. что он должен. Это предписывает ему разум. Кант указывал, что разум, предписывающий нечто человеку, автономен. Автономия, говоря по-немецки, означает законодательство, данное самому себе (Selbstgesetzgebung), т. е. иное наименование свободы. Так, например, то государство свободно, которое себе дает закон. Мы приходим здесь к новому понятию свободы. Если до этого свобода понималась как свобода воли (или скажем резче: свобода произвола), то вторым понятием свободы становится автономия разума. Свобода воли, согласно Канту, есть прежде всего автономия разума, благодаря которой произвол постигается как соответствующий безусловному повелению и именно поэтому как свободный в выполнении долга произвол. Но свобода произвола должна располагать в своем отношении к требованию автономного разума альтернативой; в ином случае она не может быть чем-либо иным, кроме как самим разумом. Эту альтернативу дает чувственность. Но не в том смысле, что чувственность является как бы морально злой; именно от этой дурной славы освободил ее Кант. Чувственность есть природное в нас. Она действует уже не как определенный, неизбежный инстинкт, но скорее как влечение и склонность. Влечение направлено на удовлетворение и притом того именно существа, которому оно присуще, т. е. некоторого индивидуума. Эта структура влечения не является морально дурной, она носит природный характер. Требование разума, которое Кант формулирует как категорический императив, указывает то условие, при котором наш поступок, точнее, определение нашей воли, является правильным и добрым. Согласно этому условию, правило, которому будет следовать наш поступок, может быть мыслимо как закон. Но закону присуща всеобщая значимость, иными словами, значимость для *всех* случаев. Если разум требует, чтобы определение нашей воли соответствовало закону, то альтернатива, имеющаяся в определении нашей воли. наличествует *не* во всеобщности закона. Она состоит в том, что позволяют себе исключения из правила. Возможность такого исключения заложена в присущей нам структуре влечения, задающего цель, которая представляет собой цель лишь для нас, как индивидуумов. Разум же требует, чтобы закономерность принималась как принцип поступка. Моральное зло, между тем, состоит в том. что не закономерность, а собственная, индивидуальная воля, т. е. исключение из правила, принимается как закон. В сочинении о свободе Шеллинг будет говорить о всеобщей воле и своеволии. Однако уже в этой первой работе он определяет моральное зло как отступление от принципов. Это значит: не то, что должно быть принципом, не всеобщая воля, а своеволие становится принципом определения произвольного выбора. Зло было понято, как отторжение человека от его единства с природой; моральное зло выступает теперь как отторжение человека от его единства с самим собой, поскольку его произвол противоречит долженствованию. В других отношениях моральное зло выступает как отделенность людей друг от друга, так как поступок оказывается не для всех приемлемым (nicht allgeineinvertraglich) и тем самым отчуждает людей друг от друга и враждебно противопоставляет их. Примеров этого, к сожалению, много. Итак, мы констатируем: как только разум и свобода вступают в природное состояние людей, прекращается ранее существовавшее единство. Отторжение разумного существа от природы ведет к познанию зла, к дальнейшему разделению долженствования и воления и тем самым к возможности отступления от принципов, т. е. к моральному злу. Это — возвышение своеволия над всеобщей волей. До этого понятие морального зла в диссертации Шеллинга рассматривалось в связи с философией Канта. Отталкиваясь от нее, я хочу также обсудить понятия трансцендентальной философии и метафизики. То, с чем познакомился Кант в трудах по метафизике, не могло его убедить; он называет метод метафизики блужданием в потемках. Поэтому Кант намерен «совершить в ней полную, революцию» и в этом заключается задача «Критики чистого разума», которая приводит к концу блуждания не потому, что она сразу же дает некое знание, но прежде всего потому, что она ставит вопрос об условиях возможности познания. Все мы познаем предметы, к примеру, мою фигуру на этой кафедре, что в данном случае предполагает, что вы воспринимаете мою фигуру и кафедру в некотором единстве. Такие основные условия, как понятие единства. Кант называет категориями; они предшествуют опыту и, согласно Канту, являются априорными. Кант утверждает: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori». Трансцендентальная философия критикует, т. е. анализирует то, как способность разума осуществляется в познании, и в том, что делает нас ответственными, нравственными существами, так же как в том, что образует наше восприятие прекрасного. Что касается познания, то Кант анализирует его структуры. Только после выяснения того, в каких категориях и формах созерцания совершается познание, может быть что-либо высказано о предметах познания. Лишь после решения трансцендентального вопроса можно заняться метафизикой. Кант зачастую понимается Так, будто он разрушил метафизику. Тем самым превратно понимается то обстоятельство, что он очистил метафизику от ее заблуждений и благодаря этому возвысил ее, блуждавшую в потемках, до науки. Его трансцендентально-философские размышления получили свое выражение в названии одной из его работ: «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука». В «Пролегоменах» Кант очерчивает провозглашенную им метафизику, как «Метафизические начала естествознания». Это сочинение, как говорит Кант, представляет собой метафизику телесной природы. Само собой разумеется, что ее предпосылкой являются результаты «Критики чистого разума», или трансцендентальной философии, т. е. то, что она познается посредством категорий и форм созерцания, которые были разработаны в «Критике...». Но познать нечто a priori, значит познать его из чистой возможности. Познание же действительности предполагает опыт, который выходит за границы возможности. Во всяком опыте, согласно Канту, нечто должно быть воспринято, и это есть реальное в чувственном созерцании. Лишь нечто реальное, существующее в пространстве, называемое материей, может быть познано. Метафизика телесной природы исходит из предпосылки, что материя *есть;* эта предпосылка может быть подтверждена лишь опытом. Метафизика предполагает *действительность.* Условия *возможности* того, что есть, разрабатываются трансцендентальной философией. Подобно «Критике чистого разума», исследующей условия возможности познания, «Критика практического разума» исследует условия возможности практики, понимаемой как нравственное и правовое определение нашей воли. В качестве условия этой возможности здесь имеется в виду осознание закона. Если человека рассматривают как ответственное существо, то тем самым предполагают, что ему известно, что он должен и что он не вправе делать. Трансцендентальная философия в своей практической части ничего не говорит о том, что есть, имеется налицо. Она говорит о том, что мы, поскольку мы разумны, знаем и *должны* делать, но она *не* говорит о том, что мы это (должное) делаем. Вопрос, как обстоит дело с людьми, делают ли они или, напротив, не делают то, что они должны делать, являются ли они, следовательно, добрыми или морально злыми. Кант ставит в сочинении «Религия в границах чистого разума», первая часть которого была опубликована за год до выхода книги в виде статьи «Об изначально злом в человеческой природе»; на нее Шеллинг ссылается в своей диссертации. Кант развивает понятие радикального зла, исходя из трансцендентальной философии. Мы, люди, следуем правилам, которые могут быть постигнуты лишь из правил более высокого порядка. Правило уступить место старому человеку подчинено более высокому правилу: готовность оказать помощь. Такие, более высокого порядка правила, поскольку они свойственны индивидууму. Кант называет максимами. Та или иная максима хороша, если она во всех случаях мыслится каждым разумным существом как закон. Действительно ли максима принимается как закон, видно из того, что ей следуют во всех случаях, без исключения. Если же человек следует максиме, допуская исключения, то он не принимает ее как закон. Тогда он не добр, а зол. De facto мы следуем различным максимам, если мм хотим добра, дабы поступать согласно справедливости, честности, готовности оказать помощь другому. Эти различные максимы можно свести к одной, единственной, позволяющей действовать закону как закону, т. е. не допуская исключений. Если человек усвоил эту первоначальную максиму (Urmaxime), он добр; если этого нет, он зол. Кант принимает допущение вневременности первоначальной максимы. Во времени проявляются наши поступки, но не нами принятые максимы, тем более первоначальная максима. Это положение приводит нас к трудностям. Поясняя их, я укажу на то, что происходит здесь, в данный момент. Слова и предложения моего доклада следуют во времени. Но мысли, образующие доклад, мысли, которые лишь во времени могут быть развиты, мы понимаем как нечто единое и, таким образом, ставим их вне времени. Мысль появляется лишь постольку, поскольку она высказана во времени; она определяет доклад от начала до конца и, таким образом, делает возможным течение доклада во времени. Однако положение Канта о первоначальной максиме представляется, кроме того, упраздняющим свободу воли. Мы связываем свободу с мыслью о выборе; если я не выбираю, то я не свободен, так полагаем мы. Но действительно ли это так? Давайте разберемся. Мы выбираем отнюдь не каждый день, если мы добросовестно сохраняем нашу дружбу, наше членство в каком-либо обществе, наш брак. Это само собой разумеется. И хотя мы не совершаем каждый момент нового выбора, мы осознаем указанные связи не как принуждение, а как реализацию нашей свободы. Мы считаем такие действия, находящиеся вне всякого выбора, совершающиеся на протяжении многих лет нашей изменчивой судьбы, действия, возможно даже связанные с виной и прощением вины, осуществлением свободы. И если мы сведем эти действия к понятию, то мы постигнем посредством него и время, и наши отдельные решения, которые совершаются на основе первоначального акта свободы. Это первоначальное осуществление свободы не препятствует какому-либо выбору или нашим отдельным решениям; оно, скорее, делает их возможными. Такое первоначальное осуществление свободы мыслится Кантом как решение на всю жизнь. Тем самым личность может быть мыслима как единство. Она является или доброй, или морально злой, поскольку она существенным образом реализует свободу. Трансцендентально-философское понятие морального зла относится в конечном счете к такой первоначальной максиме. Но понятие само по себе не говорит о том, что некто *является* морально злым. Этому, согласно Канту, учит не понятие, а опыт и притом однозначным образом. Человек, если он не усвоил первоначальной максимы, является в самом корне своем морально злым. Само собой разумеется, что злонамеренность человека, поскольку он — ответственное, разумное существо, делает его вменяемым; она никоим образом не может быть отнесена к чувственности. На мой взгляд. Кант не говорит о метафизике в своем сочинении о религии. Метафизика нравов излагается им в сочинении, которое так и называется. Но в этом сочинении речь идет о правах и обязанностях, т. е. о должном; о том, что *есть,* там нет речи. И если я сейчас позволю себе вернуться к тому определению метафизики, согласно которому она есть наука о действительности, то этот метафизический вопрос о действительном бытии свободы, о том, чем она должна или не должна быть, обсуждается в кантовском сочинении о религии.

# 6. Тема зла в работах Николая Онуфриевича Лосского.

*«Если мир есть создание благого Творца… то является вопрос, почему в нем существует зло и каков смысл различных видов зла»*

*Н.О. Лосский*

По мнению Н.О. Лосского, понять, что такое зло, можно не иначе как в соотношении с добром, как это всегда бывает с двумя противоположными понятиями. Добро и зло, т.е. положительная и отрицательная ценность, есть нечто столь основное, что определение этих понятий через на ближайший род или родовой признак не возможно. Поэтом Лосский разграничивает добро и зло на основе непосредственного усмотрения: «это – есть добро», «то – есть зло». Это позволяет нам признавать и чувствовать, что одно заслуживает одобрения и достойного существования, а другое заслуживает порицания и недостойного существования. Однако, имея дело со сложным содержанием жизни, легко впасть в ошибку и не заметить зла, замаскированного примесью к нему добра, или не оценить добра, которое не лишено недостатков. Чтобы не совершить ошибку Лосский предлагает утвердить своеобразную «абсолютно совершенную и всеобъемлющую» меру добра, которая станет основой для всех остальных оценок. Таким «высшим добром» он называет Бога.

«Бог есть само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама истина, сама Красота, Нравственное Добро, Жизнь и т.д. Таким образом, Бог, и именно каждое лицо пресвятой Троицы, есть Всеобъемлющая абсолютная самоценность…»[[4]](#footnote-4)

По мнению Лосского, полнотою бытия может обладать только личность. Все остальные виды бытия (различные аспекты личностей, продукты их деятельности и т.д.) он называет производными, т.е. существующими не иначе, как под условием всеобъемлющего абсолютного добра.

Определить производные положительные ценности можно путем указания на их связь со всеобъемлющим добром. Производное добро есть бытие в его значении для осуществления абсолютной полноты бытия. Однако это не следует понимать так, что всякое производное добро есть только средство для достижения всеобъемлющего добра, и само по себе оно не имеет цены. В таком случае, - говорит Лосский - пришлось бы думать, что, например, любовь человека к Богу или любовь человека к другим людям есть добро не само по себе, а только как средство достигнуть абсолютной полноты бытия. Так же как красота и истина были бы добры не сами по себе, а лишь как средства.

Таким образом, В Боге и Царстве Божием есть только самоценности и нет ничего, что было бы только средством.

На основе учения о положительных ценностях в итоге и можно развить учение об отрицательных ценностях. Можно сказать, что отрицательную ценность, т.е. характер зла, имеет всё то, что служит препятствием к достижению полноты абсолютной полноты бытия. Но не стоит думать, что «…будто зло, напр., болезнь, эстетическое безобразие, ненависть, предательство и т.п. сами в себе безразличны и только постольку, поскольку следствием их является недостижение полноты бытия, они суть зло; как добро оправданно само в себе, так и зло есть нечто само в себе недостойное, заслуживающее осуждения…» Однако есть разница меду Абсолютным Добром и злом: зло не первично и не самостоятельно (оно существует только в тварном мире и может осуществляться исключительно по средствам добра). В этой связи Лосский задаётся вопросом: откуда в этом случае берется зло и когда оно возникает.

Основное нравственное зло есть нарушение ранга ценностей в жизни человека. Ранга, установленного и выраженного в двух заповедях Христа о любви к Богу и к ближнему.

Тварная личность, по мнению Лосского, вступая в мировой процесс и стремясь к абсолютной полноте бытия, нарушает ранг ценностей тем, что начинает проявлять к себе чрезмерную любовь, даже большую чем к Богу и к сотворенным Им личностям. Такое предпочтение есть свободное проявление личности, не навязанное ей природою и объективным соотношением ценностей (все тварные существа равноценны, а Бог – бесконечно ценнее любой твари). Соответственно любая личность, предпочитающая себя Богу и другим личностям, совершает акт свободы, которая, однако, граничит с произволом. Все остальные виды зла Лосский считает лишь производными от основного нравственного зла себялюбия и эгоизма. Бесчисленные печальные происшествия и последствия возникают именно из нравственного зла, являясь выражением его сущности.

Тем самым Лосский делает вывод, что любое существо страдающее от всяких бедствий и несовершенств, не имеет права никого в них винить: оно само ответе за наполненную страданиями жизнь, оно виновно в том, что злоупотребило своей **свободой**.

Проявляя свой эгоизм, «себялюбивые существа» создают психоматериальное царство, которое резко отличается от Царства Божия:

1. в Царстве Божием осуществлено совершенное единодушие; наоборот, в нашем царстве преобладают равнодушие и вражда.
2. в психоматериальном царстве множество его членов не совершенны и не осуществляют свою индивидуальность.
3. в Царстве Божием члены живут усвоением и творением абсолютных ценностей; в нашем – лишь относительных.
4. в нашем царстве члены вступают в союзы для усложнения и обогащения своей жизни (образуя растительные и животные организмы, сообщества растений, животных, человеческие общества) при этом они могут подчинять или даже разрушать другие союзы.
5. в Царстве Божием все деятели служат друг для друга телом, все они совершенны и равноценны. Наоборот в нашем психоматериальном царстве есть множество ступеней развития; они отличаются друг от друга и неравноценны.

Лосский говорит, что «…такое строение нашего бытия не есть внешнее наказание, наложенное на нас Богом за нравственное зло: оно представляет собою естественное и необходимое следствие нашего себялюбия». Таким образом, он делает вывод о том, что нравственное зло есть зло основное, а все остальные виды зла и все несовершенства – есть лишь следствие этого основного зла.

Очень интересно Лосский рассматривает вопрос о «тягостном зле» – телесной смерти. Он говорит, что себялюбцы, сами виновны в появлении этой проблемы. Мы создали такой порядок природы, в котором её высшие ступени (душевная и духовная сферы) зависят от низших ступеней (физиологических процессов в нашем теле, от климатических условий и вообще от материальной среды). В Царстве Божием нет и тени такого «рабства»[[5]](#footnote-5)

Отвечая, на вопрос, почему Бог создал такой мир в котором может появиться зло, Лосский отвечает так: выбора создавать мировые существа свободными или несвободными у Бога не было. Он доказал, что мир, как бытие, сотворенное Богом или отличное от Бога может состоять только из существ, наделенных творческою силою, т.е. свободных. Таким образом, у Бога был выбор только между двумя путями: не создавать мир вообще, или создать мир, в котором возможно возникновение зла. И Бог, как существо «всемогущие и всеблагое» создал этот мир…

# 7. Психолого-философские исследования феномена: агрессия по Фромму.

## 7.1. Соотношение деструктивности и человеческой свободы.

Тема человеческой деструктивности именно как философская идея заявлена уже в первой книге Э. Фромма "Бегство от свободы" (1941). Автор отмечал, что человек обычно подавляет в себе иррациональные страсти — влечение к разрушению, ненависть, зависть и месть. Что же лежит в основе этих пагубных комплексов? Фромм разъясняет: бессилие и изоляция индивидов. Именно в таких условиях человек может избавиться от чувства собственного ничтожества, разрушая окружающий мир. Это последняя, отчаянная попытка конкретного человека не дать миру расправиться с ним.

Такая позиция свидетельствовала прежде всего о серьезном отношении к феномену разрушительности. Безотносительно к взглядам Августина Блаженного или Лейбница, которые строили свои концепции теодицеи, допуская, что Бог пользуется злом для целей добра, американский исследователь стремится создать чисто секулярную концепцию зла. Он сознательно отвлекается от общих метафизических абстракций. Деструктивность — это отклик человека на разрушение нормальных человеческих условий бытия.

Традиционно в истории философии генезис зла соотносится вовсе не с социумом, не с подорванностью человеческого бытия. Истоки разрушительности видели в свободе человека, приоткрывающей некие темные стороны его натуры. Вот почему многие мыслители, скажем Я.Бёме, усматривали первоначало деструктивности в противоречиях свободы, в разных ее состояниях и законах.

Бесполезно искать ответ на вопрос о происхождении зла в его метафизическом смысле, скажем, у Канта. Ответ на этот вопрос, по его мнению, находится за пределами повседневного опыта, и попытки найти его вовлекают нас в область трансцендентного, которая недоступна нашему познанию. Кант обсуждал эти вопросы, ограничиваясь нравственными и психологическими предпосылками.

Феномен разрушительности выступает, с одной стороны, как некая тайна, разгадать которую весьма затруднительно. Но с другой стороны, есть все основания говорить о том, что и человек далеко не свят. Да и сам источник нравственного, т.е. созидательного, поведения человека усматривался в разных предпосылках. "Если мы спросим философов и моралистов: в чем состоит источник нравственных действий, мы получим самые разнообразные ответы: одни будут утверждать, что он заключается в воле Божьей, другие — в нашем собственном интересе, третьи — в нравственном законе, непосредственно лежащем в нашем сознании, и т. п.

Соотносясь с той философской традицией, которая рассматривала разрушительность как отступление от нравственности, Фромм писал в "Бегстве от свободы" о колоссальном уровне обнаруживаемых повсюду разрушительных тенденций. По большей части они не осознаются как таковые, а рационализируются в различных формах. Деструктивное тогда еще не оценивалось Фроммом как тайна. Он формулировал предельно просто: разрушительность — это результат непрожитой жизни. Человечество в принципе может спастись от самоуничтожения. Однако, возможно, писал ученый, пройдет тысяча лет, прежде чем человек перерастет свою дочеловеческую историю.

Эти рассуждения свидетельствуют о том, что в тот период Фромм разделял общие мировоззренческие установки западной философии относительно изначальной порочности человеческой природы. Нужно преодолеть животность человека, заложенные в нем разрушительные природные инстинкты. В "Анатомии человеческой деструктивности" Фромм делает поразительный и парадоксальный вывод: человеку вовсе нет нужды перерастать дочеловеческую историю. Он ни в коей мере не является разрушителем по самой своей природе. Присущая ему деструктивность — это благоприобретенное свойство. Именно история совратила человека, породив в нем погромные и погибельные страсти.

Книга Фромма — первый том задуманной им многотомной систематизации психоанализа. Автор пытается подвести итоги более чем сорокалетней работы. Общая тенденция — доказать вменяемость личности, показать, что истоки нравственности, равно как и деструктивности, следует искать в человеческой свободе, как об этом говорили и его предшественники. Однако сама свобода — сложный феномен. Она есть не совращение человека, а мера его ответственности. Люди обыкновенно, чтобы успокоить свою совесть, вину за собственную деструктивность перекладывают на врожденные нейропсихологические механизмы. Фромм не оставляет человеку этого убежища: поведение человека, с его точки зрения, не регулируется некими врожденными, спонтанными и самонаправляющимися стимулами.

Свободен ли человек? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно, судя по всему, сделать множество уточнений. О чем идет речь — о политических реалиях или о внутреннем самоощущении? Человек, закованный в кандалы, крайне стеснен в своих правах и поступках. Но его гордый дух, возможно, непреклонен... Варлам Шаламов писал, в частности, что никогда не ощущал себя таким раскованным, как в заключении. Другому индивиду никто не чинит препятствий, он волен распоряжаться собой, однако, вопреки счастливым обстоятельствам, добровольно закабаляет себя.

Свобода представляется многим чем-то самоочевидным. Про что тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что способен возвыситься над самим собой и обстоятельствами. Все зависит от его духовных усилий, напряжения воли. Но точно ли так? Окажется ли свобода его союзницей, стоит только ему того захотеть?…

Свобода — одна из неоспоримых общечеловеческих ценностей. Однако даже самые радикальные умы прошлого, выступавшие в защиту этой святыни, нередко обнаруживали известную непоследовательность. Нет, полагали они, свобода не абсолютна. Предоставьте индивиду право распоряжаться собственной жизнью — и наступит век хаоса. Ведь в человеке сильны инстинкты своеволия, эгоизма, разрушительности. Свобода, разумеется, хорошо, но замечательно, когда человек добровольно подчиняется общей воле, сознательно умеряет свои порывы.

Человек вожделеет воли и свободы... Но точно ли так? Ницше и Кьеркегор обратили внимание на тот факт, что большинство людей попросту не способно на личностный поступок. Они мелки, безлики и предпочитают руководствоваться сложившимися в обществе духовными стандартами. Нежелание человека следовать свободе, несомненно, одно из потрясающих открытий философской мысли. Оказывается, свобода — удел немногих. Фромм анализирует особый феномен — бегство от свободы.

Само нежелание принять свободу имеет многочисленные следствия. Оказывается, вовсе не свобода порождает разрушительность, как предполагалось ранее, а именно воздержание от собственной воли, неготовность пользоваться плодами человеческой субъективности парадоксальным образом приводит к деструктивности. Раб, конформист только по видимости социально благотворен. На самом деле задушенная внутренняя свобода и рождает, как подчеркивает Фромм, синдромы насилия.

Итак, формулируя философскую идею изначальной благостности человеческой природы, Фромм усматривает рождение разрушительности не в первородном грехе, не в человеческом своеволии, а в предумышленном отказе человека от самого себя, от собственной уникальности. Исследователю кажется опасной не сама свобода как искусительный дар, а воздержание от нее, феномен человеческой безответственности, бесцельности.

Однако эти метафизические соображения так и остались бы продуктом абстрактной антропологической или этической мысли, если бы Фромм не предложил нам испытать прочность данного воззрения через общественную идею. Мятущегося человека, устремленного к свободе или отгоняющего ее, Фромм рассматривает в пространстве социальности. Он берет человека в потоке истории.

Свое философское предположение о том, что человек не является разрушителем по тайне рождения, он обосновывает не только психологически, но и социально. Сами человеческие страсти оказываются в такой системе мышления не столько изначальными, соприродными человеку, сколько продуктом человеческого творчества. Психологическое истолкование обретает историческое измерение.

Отмечая разносторонность и разнообразие идей, выдвигаемых Фроммом, многие исследователи склонны видеть в этом мыслителе не социолога или культуролога, а оригинального социального психолога, который пытается выявить наиболее сложные и значимые механизмы человеческой психики. "Обратиться к творчеству Фромма тем более уместно, — пишет отечественный философ Л. Н. Верченов, — что он может рассматриваться как один из создателей аналитической дисциплины, которая в отличие от еще по-настоящему не вставшей на ноги в нашей стране социальной психологии, скатывающейся попеременно то в социологию, то в "чистую" психологию, действительно утвердилась благодаря его трудам как социальная психология.

Определить Фромма в качестве специалиста в области философской антропологии—задача слишком общая. Философско-антропологическая мысль демонстрирует множество различных подходов к проблеме. В связи с этим нельзя не видеть, что концепция Фромма отличается своеобразием и в определенной мере противостоит таким течениям, как экзистенциализм, русская религиозная философия и т.д. Американский исследователь вовсе не пытается выстроить некое антропоцентрическое воззрение, согласно которому человек действует в беспредельно свободном пространстве. Человеческая субъективность развертывает себя в реальном историческом континууме. Антропологическое соображение не может вытекать только из последовательно проведенной экзистенциальной идеи.

Данная установка возвращает Фромма к проблеме человеческой природы. Если мы решили вернуть нашему мышлению антропологическое измерение, то начинать, видимо, следует не с культа индивида, не с безоговорочного признания его самоуправства, а с осмысления человеческой сущности. Всякий иной подход может, как это ни парадоксально, обернуться новой деспотией.

Гуманистическая риторика, захлестнувшая нашу публицистику, страдает, как мне кажется, врожденным изъяном: мы прославляем человека, не задумываясь о его сущности, о его месте в мире, о человечестве в целом. Мартин Хайдеггер в "Письме о гуманизме" предупреждал об опасности всяких "измов", которые бездумно выбрасываются на рынок общественного мнения. По словам немецкого философа, мало проку в декларировании своеволия индивида, если при этом не размышляют о человеческой природе, о соотнесенности личности с бытием вообще.

Высшие гуманистические определения человеческого существа, рассуждает Хайдеггер, еще не достигают подлинного достоинства человека. Величие человеческого существа коренится уж конечно не в том, что он мыслит себя властителем бытия. Так что же, отречься от гуманизма? Хайдеггер разъясняет: "Поскольку что-то говорится против гуманизма, люди пугаются защиты антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть "логичнее" вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность. Формальное возвеличивание индивида, — предупреждает мыслитель, — может обернуться разрушением человеческого существа.

Персоналистски ориентированная философия менее всего озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. Если бы это было главной задачей философской антропологии, из нее ушла бы вся нравственная тематика, питающая ее проблемная напряженность. Ход ее рефлексии сводился бы к прямолинейному замыслу — как подчинить мир человеку. Фромм же хорошо знает о падениях человеческой души. Ведь его первая работа была посвящена тоталитаризму.

XX век наглядно показал, к каким разрушительным последствиям может привести пренебрежение к человеческой природе, чем может обернуться тоталитарная гордыня — стремление выкроить социальность из безымянных человеческих лоскутков. Вот почему, рассуждая о человеке, нельзя не критиковать общество, в котором он живет. Личностные задатки, человеческий потенциал все равно окажутся богаче наличной социальной организации. Изобличительный пафос философа тем глубже, чем дальше продвигаемся мы в существо собственно человеческих проблем. Человек как историческое создание все время развивается. Чем основательнее изучаем мы его многообразные черты, тем больше оснований для критики уже сложившегося общественного уклада.

Именно такой ход философской рефлексии предполагает обсуждение вопроса, что же такое человеческая природа. Фромм отмечает: в попытке дать определение человеческой сущности мы опираемся не на такие абстракции, какими оперирует спекулятивная метафизика в лице, например, Хайдеггера и Сартра. В "Анатомии человеческой деструктивное Фромм подчеркивает, что он обращается к реальным условиям существования живого действительного человека.

## 7.2. «Доброкачественная» и «злокачественная» агрессивность.

В обширной психологической литературе по проблемам насилия и агрессивности обнаружилось, как показывает Фромм, противостояние двух, казалось бы, диаметрально противоположных точек зрения. Одну позицию он определяет как инстинктивистскую, возводящую все разрушительное в человеке к досознательному, докультурному, животному началу. Другую позицию Фромм определяет как бихевиористскую, всецело выводящую деструктивность из социального окружения. Философ не склонен толковать эти установки как альтернативные. Он предлагает соединить их в контексте биосоциального существования человека.

Огромную ценность имеет различение Э.Фроммом «доброкачественной» и «злокачественной» агрессивности : «…Биологически адаптивная агрессия - реакция на угрозу витальным интересам индивида; она заложена в филогенезе; она свойственна как животным, так и людям; она носит взрывной характер и возникает спонтанно как реакция на угрозу, а следствие ее — устранение либо самой угрозы, либо ее причины.

Биологически неадаптивная, злокачественная агрессивность (т.е. деструктивность и жестокость) вовсе не является защитой от нападения или угрозы; она не заложена в филогенезе; она является спецификой только человека; она приносит биологический вред и социальное разрушение. Главные ее проявления — убийство и жестокие истязания — не имеют никакой иной цели, кроме получения удовольствия. Причем эти действия наносят вред не только жертве, но и самому агрессору. В основе злокачественной агрессивности не инстинкт, а некий человеческий потенциал, уходящий корнями в условия самого существования человека.

Разграничение между биологически адаптивной и биологически неадаптивной формой агрессии поможет нам устранить путаницу в толковании понятия "агрессия". Дело в том, что те, кто выводят человеческую агрессивность из самой родовой сущности человека, вынуждают своих оппонентов, которые не хотят совсем расстаться с надеждой на мирную жизнь, приуменьшать масштабы человеческой жестокости. И эти адвокаты-миротворцы нередко высказывают излишне оптимистические прогнозы развития человечества. Если же разделить агрессию на оборонительную и злокачественную, то такая необходимость отпадает. Тогда предполагается, что злокачественная доля агрессии не является врожденной, а следовательно, она не может считаться неискоренимой. С другой стороны, допускается, что злокачественная агрессивность представляет собой некий человеческий потенциал, более значимый, чем одна из возможных моделей поведения, которой можно по желанию обучиться и от которой можно легко освободиться, приняв другую модель…»[[6]](#footnote-6)

Примеры "доброкачественной" агрессии[[7]](#footnote-7):

а)псевдоагрессия – действия, в результате которых может быть нанесён ущерб, но которым не предшествовали злые намерения, а именно

* непреднамеренная агрессия;
* игровая агрессия;
* агрессия, как самоутверждение;

б)оборонительная агрессия – как фактор биологической адаптации:

* агрессивность, как приём вытеснения страха;
* агрессивность, как результат опасности лишения свободы;
* агрессивность, когда под угрозой оказывается нарциссизм;
* агрессивность, как реакция на попытку лишения иллюзий;
* конформистская агрессия;
* инструментальная агрессия.

в)экзистенциальные потребности человека и различные укоренившиеся в его характере страсти:

* ценностные ориентации и объект почитания;
* чувство единения;
* творческие способности;
* возбуждение и стимулирование;
* хроническая депрессия и скука;
* структура характера;

Примеры "злокачественной" агрессии[[8]](#footnote-8):

а)жестокость и деструктивность:

* кажущаяся деструктивность;
* спонтанные формы;
* деструктивность отмщения;
* деструктивность характера (садизм)
* экстатическая деструктивность;
* поклонение деструктивности;

б)некрофилия, в том числе клинические случаи;

Можно видеть, что Э.Фромм различает два вида агрессивности: "доброкачественную" и "злокачественную". Первая отчасти восходит к миру человеческих инстинктов, вторая коренится в человеческом характере, в человеческих страстях, за которыми стоят побуждения отнюдь не природного, но экзистенциального свойства. По мнению Фромма, инстинкты суть категория чисто натуралистическая, тогда как страсти, укорененные в характере человека, суть категория социобиологическая и историческая. Страсти вовсе не обеспечивают физического выживания, но они не менее стойки и глубоки, нежели инстинкты. Они образуют фундамент человеческого интереса к жизни, человеческих порывов. Страсти — это материал, из которого формируются не только сновидения и фантазии, но и искусство, религия, миф, драма, страсти своими корнями уходят в самые глубинные основы человеческого бытия.

# Выводы

В своём реферате я показал взгляды на проблему зла разных философских школ и учений. В обосновании добра и зла каждый мыслитель, по существу, отстаивал нравственную позицию того или иного класса, к которому сам принадлежал. Идеализм искал вечные и неизменные основания добра и зла, усматривая их в божественной воле или абсолютном духе. Представители домарксистского материализма чаще всего находили источник добра и зла в абстрактной природе человека, в его стремлении к наслаждению, к счастью. Даже те из них, кто связывал нравственность с условиями жизни и воспитания человека, объявляли представления о добре и зле вечными и неизменными. Фактически же под “внеисторической человеческой природой” всегда скрывались социально обусловленные черты, свойственные представителям определенной социальной общности. Поэтому в обосновании добра и зла каждый мыслитель, по существу, отстаивал нравственную позицию того или иного класса.

“Представления о добре и зле так сильно менялись от народа к народу, от века к веку, что часто прямо противоречили одно другому” (К. Маркс, Ф. Энгельс, т.20, с.94). Но изменения эти не являются результатом произвола, не зависят лишь от мнения субъекта. Их источник коренится в условиях жизни общества, и в силу этого они носят объективный характер. Поступки людей оцениваются как добро или зло соответственно тому, способствуют они или препятствуют удовлетворению исторических потребностей общества в целом, т.е. интересам прогрессивного класса, выражающего эти потребности. Представления о добре и зле выражаются через совокупность конкретных нравственных требований, определяющих нормы поведения людей в конкретном историческом обществе.

Что же касается вопроса о роли зла и необходимости его уничтожения, то в результате работы я сделал для себя интересные выводы: большинство современных философов, психологов и других ученых, изучающих проблему зла, говорят о категории «зло» только в связи с категорией «добро». Они представляют зло как нечто, что помагает нам понять всю «прелесть» добра. Я бы сказал, что зло у многих мыслителей выступает неким «средством измерения» добра, как бы парадоксально это не звучало. В этой связи, видна необходимость **не уничтожения** зла, а наоборот, его **сохранения** (!) Что для нас будет не так сложно, т.к. по мнению всё тех же философов, источник зла - наша свобода, а её то у нас сейчас хоть отбавляй…

# Список использованной литературы

1. Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. – М.: Политиздат, 1992.
2. Лосский Н.О. Бог и мировое зло/ Сост. А.П. Поляков, П.В. Алексеев, А.А. Яковлев. – М.: Республика, 1994.
3. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. – М.: Гардарика, 1998.
4. Философский энциклопедический словарь/ Редкол.: С.С. Аверинцев, Л.Ф. Ильичёв и др. – 2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1989
5. Якобс В. Происхождение зла и человеческая свобода / Вопросы философии – 1994 – №1
6. Гусейнов А.А. Понятие насилия и ненасилия./ Вопросы философии – 1996 – №11

1. См., напр.: Словарь русского языка, изд-во АН СССР: ин-т языкознания . М.,1957 - т.1; Толковый словарь русского языка, изд-во “Советская энциклопедия.”М.,1934 - т.3 [↑](#footnote-ref-1)
2. Сходную логику образования понятий можно обнаружить у детей. Малыш, впервые увидевший пьяного человека, называет его быком, вероятно из-за сходства аффективных переживаний, вызываемых этими двумя, в общем-то очень различными, объектами (см.: Додонов Б.И. Эмоция как ценность. М., 1978 – 32 С.) [↑](#footnote-ref-2)
3. Полинезийское слово “taboo” не имеет точного перевода ни на русский, ни на другие цивилизованные языки. [↑](#footnote-ref-3)
4. Лосский Н.О. Бог и мировое зло/ Сост. А.П. Поляков, П.В. Алексеев, А.А. Яковлев. – М.: Республика, 1994. – 344 С. [↑](#footnote-ref-4)
5. Подробнее этот вопрос Лосский рассматривает в своей книге «Путь к Богу и борьба против Бога», в главе «Нормальная сила духа» [↑](#footnote-ref-5)
6. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994 – 164 С. [↑](#footnote-ref-6)
7. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994 – 170-200 С. [↑](#footnote-ref-7)
8. Там же, - 234 С. [↑](#footnote-ref-8)