Министерство образования РФ

Тамбовский государственный технический университет

Кафедра: Связей с общественностью

**Реферат**

Проблемы теории морали

Выполнили студенты Г-42

Дмитриев А.О.

Сшивнов И.В.

Скопцов А.В.

Проверил преподаватель

Головашин В.А.

Тамбов 2000

Содержание

 Введение

1. Особенности морали
2. Парадоксы морали
3. Проблема конфликта эмоционального и рационального
4. Место этики в учении Конфуция
5. Золотая середина Будды
6. Законодательство Моисея, его смысл и основные принципы
7. Мухаммед: нет бога кроме Аллаха

 Заключение

ВВЕДЕНИЕ

Что такое мораль?

Не так давно при всем обилии точек зрения одно казалось несомненным: мораль - это, разумеется, прежде всего область конкретных межчеловеческих отношений. Отношений на работе, в семье, в быту, отношений личности к трудовому коллективу, к социальной группе, к классу, к которому она принадлежит, наконец к народу. Все, казалось бы, ясно. Но вот мы раскрываем окно и... обнаруживаем, что во дворе парнишка истязает соседскую кошку. Есть ли у нас достаточные основания говорить о безнравственности такого поступка?

Если исходить из понимания морали только как особенного типа отношений между людьми, получается, что таких оснований, в общем-то, и нет. Конечно, и без этого можно найти повод для того, чтобы указать парнишке на неблаговидность его поведения: кошка-то не его, а соседская, кроме того, на ней могут быть блохи. К тому же, как резонно отмечается в учебниках, подобное отношение к животным формирует отрицательные черты характера, учит жестокости в отношениях с людьми. Все это, разумеется, верно. Но разве истязания животных само по себе уже не есть жестокость? Отрешившися от всех возможных последствий и рассматривая данный поступок как таковой, спросим себя: обычное ли зто бескультурьеn или же моральное зло?

Понадобилось нынешнее обострение экологической ситуации, понадобилась "Красная книга" и проникновенный голос современного искусства, чтобы фактом общественного создания стало безусловное включение в сферу морали отношений человека к своим "братьям меньшим", к природе как таковой. Практическое развитие этих отношений делает очевидным, что сохранить природу невозможно, если относиться к ней как к "кладовой" полезных вещей, сырьевых и прочих ресурсов. Экономный, хозяйский подход к использованию этих ресурсов необходим, но обеспечить действительно высокий уровень заботы о природе только тогда, когда научимся видеть и уважать в ней самостоятельную, ни к чему иному не сводимую ценность, своеобразную - "нравственную личность".

Подобным образом в сферу непосредственной компетенции морали на наших глазах включается отношение человека к истории и к культуре, к прошлому и будущему, к проблемам войны и мира... И это не случайно. В основе такая универсализация нравственных связей - объективное развитие событий, пробуждающее сознание действенного человеческого соучастия в судьбах мира. Если и раньше люди обращались к природе, чтобы насладиться её красотами, найти в ней спасение и покой самой природе. Подобные изменения и приводят в последние годы к выдвижению на передний план мировоззренческого, точнее, мироотношенческого аспекта нравственности.

Рассмотренному процессу расширения сферы компетенции морали, выявления её фундаментальных мировоззренческих и мироотношенческих основ соответствует встречная тенденция этизации собственно человеческого отношения к реальности, средоточием которого является предметно-практическое преобразование мира. Причины, вызвавшие к жизни эту тенденцию, также очевидны. Накопленный человечеством производственно-технологический и научный потенциал в наше время впервые достигает такого уровня, при котором оказывается возможным радикальное изменение факторов, лежащих в основе человеческой жизнедеятельности. Опираясь на этот потенциал, человек способен добиваться невиданных успехов на пути всестороннего и гармонического развития и вместе с тем способен безвозвратно погубить самого себя и свою цивилизацию вследствие ядерной войны или глобальной экологической катастрофы.

**1 Особенности морали**

Среди тайн, которые познаёт и продолевает в своём опыте человек, самой непостижимой является он сам. Что такое человек, откуда и зачем он? Сущесвуют разнообразные, взаимоисключающие ответы на эти вопросы - от признания того, что человек есть создание бога, венец мироздания, до утверждения о том, что он является ошибкой эволюции, блезненной мутацией природы. Не рассматривая концепции человека по существу, заметим: само их взаимоисключающее многообразие является выражением некоторюх отличительных особенностей бытия.

Жизнедетельность всех живых существ, включая тех высших животных, которые в эволюционном ряду стоят близко к человеку и считаются родственными ему, заранее запрограммированна: она содержит в себе свою собственную норму. Человек составляет исклучение, его жизнедеятельность не запрограммирована. В его поведении нет никакой предзаданности. Индивидуальные вариации поведения, порой большие, наблюдаются и у животнюх. Однако тип поведения у них предзадан. Мы знаем, что в случае нормального развития получится из маленького ягнёнка или маленького волчёнка. Но мы никогда не можем с уверенностью сказать, что получится из маленького человечька. Из него может получиться всё что угодно. И когда про одного говорят, что он похож на ягнёнка, другого называют хищником, третьего сравнивают со змеёй и т. д. - это больше, чем фигуральные выражения. Человек живёт по нормам которые он сам себе задаёт. Его действия носят целесообразный характер, то есть он действует сообразно целям, которые перед собой ставит. Цель можно назвать причиной, которая находится не сзади, а в переди, дана как бы не до следствия, а после неё. Человек сам задаёт основания, причины своего поведения.

Разные люди и один и тотже человек в разное время могут совершать разные, взаимоисключающие поступки. Ворон ворону глаз не выклюет, - говорит русская пословица животным присущ врождённый запрет брато убийства. Им свойственны истиктивные тормозные механизмы, ограничивающие прявления агрессивности против представителей своего сида. У человека ничего этого нет или ослаблено до очень опасного предела. Из библии нам известно: Каин убил Авеля. Брат убивает брата. Существуют физиологичекие механизмы, в силу которых проявления жизни являются источником приятных ощущений, а проявления смерти(ужас на лице, вид крови и т.д.) порождют инстинктивное отвращение. Человек может преодолевать и эти ограничения до такой степени, что способен радоваться страданиям ( феномены садизма или мазохизма). Человек есть на всё способная тварь - это суждение писателя и социолога А.А. Зиновьева является в такой же мере суровой оценкой, в какой и беспристрастной констатацией факта.

Другим аспектом отмеченной особенности человеческого бытия является то, что человек находится в процессе непрерывного становления. Он всегда стремится стать иным, чем он есть на самом деле, поднятся над самим собой. Он постоянно недоволен собой, обуреваем желанием быть другим, выйти за свои границы. Наболее очевидно и вызывающе это обнаруживатся в отношении к смерти. Человек смертен, как и всё природное. Ничто не может отменить этого факта, никому и никогда не удавалось обойти его. Встреча индивида с собственной смертью абсолютно неминуема. Тем не менее человек не может принять этого факта, бунтует против него, бросает ему вызов. Стремление к бессмертию - специфическое стремление человека.

Мало сказать: человек не тождествен самому себе. Следует добавить: эту не тождественность он воспринимает как недостаток. Он движим желением быть другим, но это состояние вечного становления он не может принять как норму. Он в то же время желает освободиться от желания быть другим. Человеку свойсвенно представлять жизннь в виде иерархии, нижней точкой которой является растительный и животный мир, а верхней - некое гипотетическое, идеальное состояние именуемое одним богом, другими - коммунизмом , третьими - точкой омегой и т.д. Сам человек в этой иерархии находится посередине. Он не внизу и не наверху . Он на лестнице, которая ведёт снизу вверх. При описании особенности человеческого бытия в философии неоплатонизма использовался образ человека, который по пояс находится в воде , но стремится выйти из неё. Человек занимает в космосе срединное положение и по определению является незавершённым существом. Стремление к завершению, которое может быть названо одновременно и стремлением к совершенству, - отличительная особенность человека. Мораль и есть отношение человека к себе в перспективе собственного стремления к совершенству, идеалу .

Эта замкнунтось на идеал, совершенства вырражается в том, что в человеческих мотивах и соответствующих им действиях есть пласт, который не может получить эмпирически доказательного обьяснения, не умещается в границы закона причинности и принципа полезности. Человек , как уже отмечалось, не хочет мириться со смертью. Это - закон природы. Однако мы знаем много случаев, когда люди идут на смерть за свои убеждения, считая их важнее жизни. Такой способ поведени мы называем героическим. Из двух возможных вариантов поведения в бизнесе, один из которых сулит доход в один миллион рублей, а второй в десять раз больше, человек изберёт второй. Однако есть поступки, которые он не совершит ни за какие деньги. Нет такой корысти, которая оправдала бы предательство друга, измену Родине, потому что и дружба, и любовь к Родине ценны сами по себе. Они бескорыстны. Мораль есть та область героического и бескорыстного в человеке , которая не выводится из обстоятельств и не сводится к ним, а имеет автономный, т.е. самозаконодательный характер. Она беспричинна и неутилитарна.

Поскольку точкой отсчета морали является некое идеальное состояние, которое по определению бесконечно, неисчерпаемо совершенно , то она не может не находиться в отрицательном отношении к любому наличному состоянию, которое всегда конечно, ограниченно. Мораль в ее конкретном выражении поэтому всегда имеет характер запретов. Позитивная формулировка в данном случае означала бы парадокс сосчитанной бесконечности.

Этот вывод может вызвать возражения , так как существует немало этических предложений, заключающих позитивное содержание и имеющих форму предписаний. Они однако, всегда являются настолько общими, неопределенными, что их можно рассматривать как вариации одного- единственного требования - требования быть моральным. Строгий, конкретный и, самое главное, проверяемый смысл имеют тонкий кончик циркуля является слишком толстым для математической точки. Точно так же реально практикуемые нормы не могут считаться воплощением морали. Индивиды и их поступки отличаются друг от друга только мерой морального несовершенства.

В человеке, начиная с древности,выделяются три составляющие: тело, душа, дух. Мораль является характеристикой души. Не тела. Не духа. А души. С одной стороны, существуют аффекты, природные инстинкты и стремления - все то, что сопряженно с удовольствиями и страданиями. С другой стороны, существует созерцательная деятельность, выводящая человека в чистые сферы абсолютного. Первое воплощается во всей прагматике жизни. Второе - в высших формах духовной деятельности, искусстве, философии, религии. Душа есть плоскость пересечения и духа, их переход друг в друга. Это - не аффекты, а способность последних слушаться указаний духа как высшей инстанции. Это - и не дух, а его способность быть управляющим началом по отношению к аффектам. Тело привязывает человека к земле, скручивает его образом ненасытных желаний, духом он созерцает вечно. Душа представляет собой соединение одного с другим, она характеризует человека в его движении от низшего к высшему, от животного к богу, от конечного к бесконечного. Качественное состояние души выражается в морали. Подобно тому как дух бывает истинным или ложным, тело сильным или слабым, так и душа бывает доброй или злой. Вовсе не случайно образный строй культуры связывает душу и мораль с одним и тем же человеческим органом - сердцем.

Чем же определяется то или иное состояние души, а собственно моральные качества человека? В платоновском диалоге "Федон" рассказывается миф, согласно которому души людей после смерти воплощаются в животных соответственно тем навыкам, которые они обнаружили в своей человеческой жизни. Те кто был склоне к чревоугодию, беспутству и пьянству, перейдут в породу ослов или подобных им животных. Те кто предпочитал несправедливость, властолюбие и хищничество, перейдут в волков, коршунов и ястребов. А каков же будет удел людей добродетельных, рассудительных и справедливых? Они, вероятней всего, окажутся среди пчел, ос и муравьев или быть может, вернутся к человеческому роду, но в любом случае среда обитания будет общительная и смирная. В образной форме Платон выразил важную истину: характер человека, качество его души определяется характером его отношений с другими людьми. Сами эти отношения, а соответственно человеческая душа становится добродетельной в той мере, в какой они оказываются смирными, сдержанными, умеренными. Любопытно заметить, что, согласно Платону, добродетельности недостаточно для того, чтобы попасть в род богов. Для этого еще стать философом. Платон тем самым обозначает различие между душой и моралью, с одной стороны, разумом и познанием - с другой. Мораль ответственна за человеческое общежитие, она и есть то, что связывает, соединяет человеческое общежитие, делает его возможным. Для того чтобы могло состояться человеческое общежитие, необходимо осознать его в качестве первоценности. Это и составляет содержание морали.

Мораль как общественная форма отношений между людьми, делающая возможным все прочее, предметно обусловленные между ними, как такое объединяющее начало, которое дано для пространственно - временной разделенности людей и противостоит ей, мыслима только в сопряжении со свободой. Акты свободы по определению являются всеобщими - ничто не может им противостоять и их ограничивать. В противном случае они не были бы свободными. Моральная всеобщность, поскольку она не считается ни с какими ограничивающими ее обстоятельствами, в качестве своего основания свободу. В противном случае она не была бы всеобщностью. Мораль присуща только существу, обладающими свободой воли. Или, говоря по-другому, только она нам позволяет судить о наличие свободной воли. Как было иронично замечено в истории философии, лучшее доказательство существования свободы воли состоит в том, что без нее мог бы грешить. Это остроумно, но не точно. Для обоснования пороков мы не нуждаемся в постулате свободы воли, ибо пороки имеют свои, вполне достаточные эмпирические причины. Вопрос о том почему человек грешит, почему он склонен к обману или скупости, не вызывал никогда трудностей в теории, ни в повседневной практике. Иное дело - вопрос о добродетельности человека, о том, почему он противостоит лжи и стремления быть щедрым. На это нельзя ответить без допущения свободы воли. Более того понятие добродетели уже содержит в себе такое допущение, поскольку бескорыстие, то есть несвязанность каким бы то ни было выгодам и соблазнам, входит в ее определение.

Единство свободы и всеобщности составляет характерную особенность морали. Мораль не имеет ни чего общего с произволом. У нее есть своя логика, не менее строгая и обязательная, чем логика природных процессов. Мораль существует в форме закона. Мир морали общезначим, объективен, необходим, но это такая общезначимость, объективность, необходимость, путь к которой лежит через бездну, именуемую свободой. Особенность морали состоит в единстве двух противоположных полюсов человеческой деятельности: добровольно - личностного и объективно-универсального.

Как возможно единство личностной автономии и всеобязывающей необходимости? Если мораль, опирающаяся на свободу воли личности, является всеобщим законом, то, по крайней мере, для всех других людей, кроме данной личности, она оказывается предзаданной, объективно предписанной. В то же время сама данная личность оказывается в зоне действия нравственного закона, предписанного ему другими личностями. Получается парадокс: акты свободной воли не могут не быть всеобщими, но, становясь всеобщими, они сковывают свободную волю. Поскольку мораль есть продукт моей свободы, то она имеет форму всеобщности. Но принимаемая форма всеобщего закона, она внешним образом ограничивает свободу других индивидов. Эту же мысль можно выразить иначе: так как в обосновании морали я не могу предъявить ничего, кроме моей доброй воли, то это как раз означает, что у меня нет оснований считать ее законом для других и уж во всяком случае нет оснований требовать от них, что бы они безусловно признавали сформулированный мной, то есть мой, моральный знак. Или это мой закон, и тогда он не может быть всеобщим. Или это всеобщий закон, и тогда он не может быть моим.

Если исключить псевдорешения, которые состояли бы в том, чтобы отказаться или от идеи всеобщности морали, или от идеи личностной анатомии, то выход из означенной дилеммы состоит в конкретизации личностной автономии и всеобщего закона применительно к морали. Личность автономна в том смысле, что она сама избирает закон своего существования, она, и только она осуществляет выбор между природной необходимостью и моральным законом. Мораль является всеобщим законом в том смысле, что ее ничто не ограничивает; это - не реальная всеобщность, а идеальная. Индивидуальная воля оказывается свободной не тогда, когда она свое выдает за всеобщее, а тогда, а когда всеобщее выбирает в качестве своего. Свободная воля тождественна моральной воле. Воля становится свободной тогда, когда она оказывается моральной. Безусловный моральный закон, опирающийся на автономию личности, имеет разный смысл для самой личности и для других людей. Для самой личности он существует реально, для других - идеально. Моральная личность апеллирует к всеобщему закону, не для чтобы предъявить его другим, а для того, чтобы избрать в качестве закона собственной жизни. Без этого она не может достоверно знать, является ли ее воля действительно свободной, моральной.

Свобода - не только основание морали, она является вместе с тем и ее пространством. Таинственное поле личной автономии через которое осуществляется прорыв в сферу моральной необходимости, является вместе с тем и ее единственным испытательным полигоном. Обязывающая сила морали опосредована свободным выбором. Это означает моральный закон, в отличие от всех других требований, не допускает поиндивидного различия между субъектом и объектом, человек следует только тем моральным нормам, которые он внутрене одобряет, считает наилучшими. А он принимает в качестве наилучших только те моральные номы, которые он хотел бы видеть в качестве норм своей собственной жизни. Отношение человека к морали - совершенно особенного рода: он не познает мораль, он проживает ее. Прокламировать мораль и практиковать ее суть два момента одного и того же процесса. Он не могут быть разведены без того, чтобы мораль не подвергалась глубокой деформации. Не человеческая тяжесть морали может быть оправдана только тем, что человек добровольно взваливает ее на себя. Мораль это такая игра, в которой человек ставит на кон самого себя. Сократ был принужден выпить яд, Иисус Христос был распят, Джордано Бруно был сожжен, Ганди был убит. Таковы ставки в этой игре.

Так как мораль предшествует предеметно обусловленным отношение людей она не может иметь адекватного предметного воплощения. Если бы, говорил философ Витгнштейн, мы представили себе абсолютную личность, обладающую всеведением, то в этом универсуме знания не нашлось бы места этическим суждениям. Мораль говорит не о том, что было, есть или будет. Она говорит о том, что должно быть. Моральные утверждения нельзя проверит ни на достоверность, ни на практическую эффективность. Мораль не умещается ни в словах, ни в поступках. Она измеряется только усилиями, направленные на ее осуществление. Вот почему мораль имеет самообязывающий характер.

**2 Парадоксы морали**

Итак, понятие морали можно свести к следующим основным понятиям: а) мораль есть стремление к совершенству; б) она не подчинена закону причинности и принципу полезности; в) конкретные выражения морали выступают в качестве запретов; г) мораль есть совершенное состояние души человека; д) она характеризует способность человека жить сообща и представляет собой общественную форму отношений между людьми; е) мораль есть единство автономии личности и всеобщего закона; ж) наиболее адекватной формой морального закона является золотое правило нравственности; з) моральный закон не допускает разделение субъекта и объекта действия.

Один из труднейших - и теоретических и практических проблем этики является проблема персонификации морали. В истории мысли и культуры господствовал взгляд, согласно которому одни индивиды являются добрыми, моральными, а другие злыми, аморальными, и поэтому первые должны учить вторых. Это - одна из самых распространенных и коварных деформаций морали. Рассмотрим два типичных случая такой деформации, получивших название парадоксов морального поведения и моральной оценки.

Классической формулировкой парадокса морального поведения считают слова Овидия: "Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь". Человеку свойственно стремиться к лучшему для себя - благому, доброму. В данной ситуации, однако, происходит наоборот: он выбирает худшее, дурное, как бы вредит себе. Получается: человек знает мораль, но не следует ей. Она не имеет для него обязывающего смысла. Можно ли в этом случае считать, что он действительно знает мораль. Нет, нельзя, ибо у нас нет иного критерия морали, кроме усилий по ее осуществлению. В описанной ситуации человек лишь полагает, только делает вид, будто он видит и одобряет лучшее, благое. На самом деле нельзя знать мораль, не будучи моральным. Показателя отношения человека к морали являются его поступки, его готовность испытать на себе ее благотворную силу. По плодам их узнаете их - это евангельское правило можно считать решение указанного парадокса.

Без такого бытийного прочтения морали мы бы не имели критерия для определения меры добродетельности конкретных индивидов. Дело в том, что человек не просто думает о себе лучшем, чем он есть на самом деле. Он вообще склонен думать о себе хорошо. Субъективной точкой отсчета собственных действий для него всегда является добро. Даже люди, которых принято считать отъявленными злодеями, стремятся выдать свои преступления за справедливые деяния. При этом они могут быть очень искренними. Моральное самообольщение - не всегда обман и лицемерие. Чаще всего оно является самообманом.

Парадокс моральной оценки связан вопросом о том, кто может вершить моральный суд. Логично предположить, что такую функцию могли бы взять на себя люди, возвышающиеся над другими по моральному критерию, подобно тому как это происходит во всех других сферах знания и практики. Однако одним из несомненных качеств нравственного человека является скромность, даже более того - сознание своей порочности. Он не может считать достойным кого-либо судить. С другой стороны, люди, берущие на себя роль судьи и учителя в вопросах морали, уже одним этим фактом обнаруживают такое самодовольство, которое органически чуждо морали и является безошибочным индикатором этической глухоты. Те, кто мог бы вершить моральны суд, не будут делать этого; тем, кто хотел бы вершить моральный суд, нельзя этого доверять. Моральный суд в данном контексте понимается широко - как моральное учительство.

Выход из этой безвыходной ситуации заключен в нравственном требовании: "Не судите других". Моральный суд есть суд человека над самим собой, и этим не отличается от юридического суда. Деяние, за которое человек отвечает перед другими людьми, именуется преступлением; то же деяние, когда человек отвечает перед своей совестью, именуется злом. Преступление есть пре-ступление какого-либо правила, которое достаточно зафиксировано в обычае, законе или иной объективной форме. Грех есть нарушение нравственного закона, к которому человек приобщен внутренне. "Закон есть совесть государства", - писал Т. Гоббс.Переиначив его, можно сказать: "Совесть есть закон личности".

Требование единства субъекта и объекта как условия нормального функционирования морали является особенно жестким и непререкаемым в случаях морального осуждения. Что же касается морально восхваления, то вопрос о его справедливости и конкретных формах нуждается в особом рассмотрении. Тем не менее в целом и оно имеет парадоксальную природу: самовосхваление личности находится под моральным запретом, а восхваление других может быть интерпретировано как скрытая форма самовосхваления. Ведь нужно иметь право не только для того, чтобы осуждать других, но и для того, чтобы восхвалять их.

Проблема конфликта эмоционального и рационального

Психологи чаще всего определяют эмоции и чувства как "особую форму отношения человека к явлениям действительности, обусловленную их соответствием или не соответствиям человека". Поскольку всякая деятельность человека направлена на удовлетворения той или иной его потребности, то эмоциональные процессы, отражение соответствия или несоответствия явлений действительности потребностям человека, неизбежно сопровождают и побуждают любую деятельность.

Поскольку эмоции и чувства представляют собой отражение не объективных качеств предмета, а их значения для деятельности личности, их соответствие или несответствие потребностям личности, по сравнению с рациональной стороной психики человека они более личностны, субъективны, индивидуальны. Конечно в способе и стиле \* мышления существуют индивидуальные особенности, но в целом мышление подчиняется всеобщим правилам логики. Естественно, подчиняются определенным закономерностям и эмоции, но на них особенности индвидуального опыта и психологические черты накладывают больший отпечаток, чем на рациональное. Однако главное отличие рационального мышления и чувствования состоит в том, что по своей сущности чувства предназначены отражать лишь то, что затрагивает потребности данного человека тогда как рационального мышления отражает и то что еще не стало потребностью человека лично его не затрагивает. Поэтому вслед за К.Д. Ушинским многие современные психологи считают, что "в том, как человек чувствует, какие переживания он испытывает, куда направлен он в своих переживания, он выражает себя как личность много полнее, чем когда он мыслит".

В сфере нравственности чувства играют особенно значительную роль. В определениях нравственности как особого нормативно-оценочного способа освоения действительности и чувств как механизма"оценивания поступающей в мозг информации о внешнем и внутреннем мире" содержится существенный общий момент: и то и другое представляет собой деятельность оценивания. Если же учесть, что вморали не может быть деятельности без эмоций, но могут быть действия не контролируемой рациональной сферой, т.е. имульсивные, непроизвольные, неосозноваемые, то отсюда можно сделать вывод, что эмоциональное в морали преобладает над рациональным. Это преобладание объясняется, в частности, тем, что мораль редставляет сферу, где решение и действие очень часто, не преимущественно, должны осуществляться немедленно где часто не только рациональный анализ, но и простое рациональное осознание ситуаций оказывается невозможным. Поэтому первая реакция на возникающую ситуацию неизбежно имеет эмоциональный характер. Чувства раньше, чем разум, вступают в действие.

Обычно этот эмоциональный ответ оказывается в соответствии с возможным последующим рациональным осмыслением и анализом ситуаций. Нормальная человеческая психика - это интегрированная целостное образование. Постоянный неизбежный конфликт между отдельными его сторонами, подобный тому , который изобразил З. Фрейд,- это достояние патологии. Но психика, в которой не было бы никаких конфликтов и противоречий, тоже ненормальна. Время от времени личность сталкивается с ситуациями, в которых ей не совсем понятна оправданность уже совершенного или только желаемого действия. Более того, иногда рациональный анализ ситуации показывает неправомерность планированного или уже совершенного действия, а чувство оказывается признать эти рациональные выводы и осудить собственные действия. Или наоборот: несмотря на все доводы разума, оправдывающие совершенный или планируемый поступок, человека гложет совесть, мучает смутное чувство вины. Человеку нередко приходится сталкиваться с несоответствием или даже конфликтом разума и чувств. Этот конфликт ставит с особой остротой проблему соотношения эмоций и разума в морали.

Ситуации конфликта разума и чувств в реальной действительности разрешаются по-разному. Можно с достаточной очевидностью зафиксировать установки на эмоциональное или рациональное как средства принятия моральных решений, средства ориентации в моральной практике. Абсолютно неэмоциональных людей нет, однако для одних людей эмоций достаточно, чтобы принимать решения и делать оценки, другие же стараются проверить правильность своих чувств при помощи рационального анализа. И те и другие прибегают к своему способу принятия решений и оценок бессознательно. Но нередко имеет место и сознательная установка на эмоциональный или рациональный способ принятия решений. Один человек может быть убежден, что "чувства не обманут", в то время, как другой старается принимать решення, руководствуясь четкими и рациональными доводами. Какая установка дает четкую ориентацию - вопрос не простой, разобраться в котором можно, опираясь на понимание сущности рационального и эмоционального как механизм человеческой психики.

Без чувств и эмоций невозможна деятельность. Только будучи эмоционально окрашенной, та или иная информация может стать побудителем действия. Не случайно в теории и практики нравственного воспитания настойчиво выдвигается проблема воспитания чувств, поскольку только знание моральных норм еще не ведет к соответствующему поведению. Основываясь на этом положении, часто делается вывод о решающей роли чувств в морали. Чувства отражают наиболее глубинные характеристики личности: ее потребности. Но это преимущественно одновременно является и недостатком: они слишком субъективны, чтобы быть надежным средством для нахождения объективно правильного решения, объективно верной лини поведения. Разум более объективен. Рациональные процедуры как раз и направленны на то, чтобы получить объективную, не зависящую как известно от эмоций человека. Мышление, побуждаясь теми ил иными эмоциями, старается не дать себя увлечь ими, чтобы получить неискаженное, истинное значение. Такое понимание отношения между разумом и чувством характерно для большинства учений прошлого. Оно соответствует и наиболее распространенному в современной психологии определению.

Однако, разум человека не застраховывает его от ошибок, которые могут быть обусловлены как объективной сложностью ситуаций, так и содержанием уже сформированных чувств. Последнее особенно важно для понимания ограниченности разума в морали, определений его зависимостью от потребностей, а следовательно и от чувств. Чувства направляют ход мыслей, а зачастую определяют их содержание. Подчас разум личности становится лишь средством оправдания ее чувств.

Изощренный интеллект может привести десятки доводов, оправдывающих по сути дела безнравственное поведение. Однако слабость его логических посылок и построений обычно не видна лишь самому обладателю этого интеллекта и тем, у кого жизненные условия сформировали схожие потребности. Подобные усилия инеллекта, направленные лишь на оправдание чувств, по сути дела, мало чем отличаются от реализации "эмоциональной установки", ибо разум здесь целиком находится во власти чувств и призван лишь обслуживать их, тем самым отвлекаясь от своего главного предназначения: поиска истины, и представляя из себя интеллект лишь по форме, т.е. по используемым средствам, а не по существу. Рациональная же установка предполагает объективный, беспристрастный контроль над своими чувствами, критический их анализ.

Субъективный характер чувств связан с неосознаваемой самим человеком избирательностью восприятия окружающей действительности, которая, будучи в целом необходимым свойством человеческого организма и личности, и тем не менее обусловливает возможность предвзятых оценок, основывающихся на отдельных, выхваченной из общей совокупности явлений. Во взаимоотношениях сдругими людьми нередко руководствуются лишь симпатиями или антипатиями, которые могут возникать на основе реальных фактов, но эти быстро сформировавшиеся чувства могут определять все дальнейшее отношение к объекту оценки. В зависимости от симпатий или антипатий объективно одинаковый поступок разных людей может приобрести в нашем сознании если не противоположный, то во всяком случае существенно различный смысл.

Другой аргумент в пользу установки на рациональный анализ поведения - аргумент чисто практического свойства. Эмоциональная реакция может возникать при простейшем осознании ситуации требует определенных умственных усилий, в результате которых может возникнуть и соответствующая полученным выводам эмоция. Установка на разум - это установка на определенную собственную активность, на трудные, порой мучительные размышления, выработку уверенности в правильности решения. Стремление же следовать лишь "голосу чувства" зачастую означает стремление следовать собственным привычкам, освобождая себя от необходимости критического самоанализа.

Отсюда вытекает самое главное, хотя и чрезвычайно простое преимущество "рациональной установки", которая одновременно включает два способа поведенческой ориентации, поскольку она не устраняет данных чувств, а лишь подвергает их контролю, проверке. Решение принимается на основании показаний обеих сфер психики, в то время как "эмоциональная установка" заранее ограничивает основания для морального выбора лишь "голосом чувств". Конечно, при рациональной установке право решающего голоса остается за разумом, но при этом он прислушивается к "совещательному" голосу чувств, побуждающему его в случае разночтений между ними и чувствами еще и еще раз продумать ситуацию.

В результате объективной рациональной провереки чувств могут иметь место различные варианты. Если правомерность возникших у личности чувств подтверждаются разумом, то в результате, во-первых, сами эти чувства приобретают силу, придавая действиям мощный, эиоционально-энергетический заряд, а во-вторых, этот заряд направляется в строго определенное русло. Если в итоге рационального анализа появилось противоречие между разумом и чувствами, то здесь возникает сложная и неоднозначная во всех смыслах ситуация. Осознание неправомерности чувств даже приналичие у человека "рациональной установки" не обязательно ведет к изменению поведения. Поведение изменяется лишь в том случае, если возникает энергетический заряд в виде чувств, соответствующих полученным рациональным выводам и пришедших на смену прежним чувствам. Он может лишь возникнуть при наличие соответствующей данным рациональным выводам потребности или же хотя бы стремления к формированию этой потребности. Тогда личность осознает ошибочность прежних чувств или их второстепенность и действует вопреки им. Однако иногда эти чувства могут быть настолько сильны, что человек не в состояние с ним справиться. Исход борьбы зависит от силы воли, силы самой "рациональной установке", силы чувств, вызываемыми рациональными довыдами, наконец, от правильности рационального анализа. Если же у личности вообще нет потребности, соответствующей полученным рациональным путем выводам, то эти выводы вызовут у нее негативные эмоции или чувство безразличия.

Защитные механизмы психики часто помогают личности избавиться от этого противоречия. Противоречие ликвидируется в сознании путем концентрации умственных усилий не том, чтобы оправдать свои чувства и вызываемые им поступки. Разумеется, это присходит бессознательно. Осознано личность продолжает придерживаться"рациональной установки" на обективный анализ, но фактически чувства уже овладевают разумом и ставят его на службу.

Во взаимодействии разума и чувств последние обладают большей силой в том смысле, что им легче повлиять на направление и ход мыслей, чем разуму на характер и содержание чувств, если у человека абсолютно отсутствует потребность, соответствующая тем выводам, к которым приходит разум. Если в человеке воспитаны эгоистические потребности и отражаюие их эмоции, то было бы повторением просветительских иллюзий считать, что простое осознание их несоответствия нормам морали приведет к изменению человека. Скорее, эгоистические эмоции приведут и к эгоистическим мыслям. С другой стороны, как правильно отмечает Б.И. Доднов, "ребенок который с детства, говоря словами Л. Толстого, "полюбил любить", в более зрелом возрасте, не без влияния своей эмоциональной установки, может прийти к мысли, что цель жизни заключается в служении другим людям". Поэтому установка на рациональное гораздо более эффективна при наличие хотя бы в значительном виде потребности, соответствующей рациональным выводам. Если такая потребность, а значит и эмоция, есть, разум может успешно играть роль объективного арбитра в сложных жизненных ситуациях, вызывающих разногласия между ними и чувствами.

Стремление осмыслить ситуацию, проанализировать поступки возникает, если сложность ситуации, выражение недовольства или по меньшей мере сомнений со стороны окружающих и тому подобные факторы вызывают чувство неуверенности в правильности своих действий. Кроме того, у человека существует и чувство стремления к объективности, являющейся существенной нравственной ценностью. Это чувство, актуализируясь время от времени, заставляет человека над правомерностью своих и чужих поступков не только под влиянием указанных внешних факторов.

Психологии давно известно, что эмоциональное состояние личности оказывает существенное влияние на ее поведение. "Каков будет поведенческий акт личности в ответ на то или иное событие, в огромной мере зависит от ее эмоциональной реакции на это событие". Эмоции могут вызвать такие поступки, которые человек не совершил бы, находясь в более спокойном состоянии, в результате трезвого размышления. Влияние на содержание действий, которые оказывают аффекты, неоднозначно по нравственному характеру. Здесь велика зависимость от направленности разума, с одной стороны, и чувств, с другой стороны. Сильный эмоциональный импульс иногда может помочь личности освободиться от излишней осторожности, дажетрудности, эгоистичности, сущей ее разуму. С другой стороны аффект может оказаться аффектом страха и подавить положительные устремления разума. В случае, где разум и чувства имеют единую нравственную направленность, аффект чаще всего оказывает отрицательное воздействие на поведение, поскольку, при этом нарушется нормальная деятельность разума.

И чувства, и разум могут оценивать ту или иную ситуацию, даже если она актуально отсутствует, а лишь отсутствует. Однако если для разума такое непосредственное отключение от ситуации и от влияния людей, учавствующих в ней, представляет собой наиболее благоприятные условия для функционирования, то чувства наиболльшую силу приобретают при непосредственном восприятии ситуации.

Приведем забавный пример из области служебных взаимоотношений. "Хочешь получить отказ - позвони по телефону" - суждение отражает тот факт, что убедить человека легче, воздействуя на него не только логическими доводами, но и всем своим видом, выражением лица, мимикой, тоном голоса, т.е. воздействуя эмоционально. Способный устоять против логики человек не всегда оказывается способен выдержать эмоциональное воздействие на решение и поступки может оказать настроение, возникшее у личности совсем по другому поводу.

Контроль над своими чувствами, умение управлять ими - необходимое условие правильного нравственного поведения и показатель уровня нравственной культуры.

Власть разума над чувствами, разумеется не следует представлять как сплошное подавление и вытеснение чувств. Конечно, аморальные чувства необходимо подавлять, но само это подавление происходит путем сознательного формирования противоположного чувства. В случае нейтральных в нравственном отношении эмоций роль разума сводится к тому, чтобы, во-первых, сдерживать их у той границы, за которой они начинают мешать нормальной работе разума, во-вторых, определить их место в ценной иерархии личности и, активизируя в необходимых случаях более высокие чувства, не давать им проявляться в аморальных поступках. Наконец, последовательное и правильное проведение рациональной установки ведет к поступкам, вызывающие у личности специфически моральное чувство удовлетворения от их совершения. Следовательно реализация рациональной установки имеет результатом не вытеснение чувств разумом, а их гармоническое сочетание.

До сих пор речь шла об эмоциях и чувствах как единой сфере. Но чувства отличаются от эмоций большей устойчивостью, постоянством, глубиной, большей осознанностью и опосредованностью рациональной и мировоззренческой сферами сознания. Чувства в собственном смысле слова не в такой степени отличаются от рациональной сферы, как эмоции. И все же отмеченные ранее достоинства и недостатки, в целом эмоциональной сферы, по сравнению с рациональной, присущи и чувствам - в узком смысле слова. Ведь чувства также отражают потребности, пусть осознанные и, может быть, даже сознательно сформированные, но все же сложившийся на данный момент потребности. Оценка того или другого явления чувствами означает соотнесение этого явления с данными потребностями и последующую констатацию результатов соотнесения: нравится объект оценки или нет.

Подробности, отражаемые чувствами, - это преимущественно социальные потребности, в том числе и моральные. Последние, как известно, своим стержнем имеют момент долженствования, вследствие чего отражающие их моральный чувства (чувства долга, ответственности и т.д.) способны противостоять отдельным эмоциям, ротиворечащим этим чувствам. Кроме того моральные потребности включают потребность самоусовершенствования, в переделке себя, в формировании новых потребностей. Однако направление собственной переделки или самоусовершенствования нуждается в объективной рациональной проверке.

Конечно, в реальной быстротекущей действительности разум не всегда может учесть все имеющиеся обстоятельства. Необходимость быстрого принятия решения, мгновенной нравственной реакции заставляет человека действовать, не раздумывая, в соответствии с первым побуждением, далеко не всегда осмысленным и обоснованным.

Поскольку ситуаций, в которых надо принимать и реализовывать решения мгновенно, в морали много, то рациональная установка показывает свою практическую несостоятельность, если понимать под ней стремление не делать ни шага без предварительного анализа ситуации. Так, понимаемая установка, очевидно, обречена на провал. Жизнеспособной может стать только рациональня установка, которая означает стремление к рациональному анализу нравственных поступков. Будет ли этот анализ осуществлен до совершения поступка или после, зависит от объективного характера ситуаций. Но и в том, и в другом случаях рациональная установка окажет влияние на последующие поступки в схожих по нравственному смыслу ситуациях.

Таким образом, следование рациональной установке, конечно, не означает отказа от действия, если его необходимо совершить немедленно, а разум не успевает обосновывать или опровергать интуитивно кажущееся верным решение. Но рациональная установка требует проанализировать приятное решение, хотя бы уже постфактум, с тем, чтобы результаты этого анализа вошли в содержание нравственного опыта личности и в свернутом виде могли бы в случае необходимости проявиться в последующих интуитивных решениях.

Более существенное ограничение сферы применимости рациональной установки заключается в следующем обстоятельстве. Эта установка имеет безоговорочный приоритет лишь при условии примерно одинаковой степени развитости эмоциональной и рациональной сфер.

Однако нередко встречаются случаи диспропорций в развитии обеих сторон психики индивида. В частности, несмотря на то, что чувства во многом зависят от разума, они в развитии могут обогнать его. И тогда нередко человеку лучше послушаться чувства, чем ошибочных доводов разума. Но и в такого рода случаях человек не должен отказываться от попыток рационального обоснования своего поведения. Единственная оправка заключается в том, что он не должен торопиться реализовывать полученные рационально-логическим путем решения, если они не соответствуют его чувствам, а проверять их, советуясь с другими людьми. Действие рациональной установки здесь не элеменитируется, а лишь затормаживается практическая реализация ее результатов.

Кроме того, даже при отсутствии упомянутых диспропорций разум любого отдельного индивида не всемогущ, и при наличии достаточного времени для анализа ситуации он не всегда может найти верное решение. Но ошибки разума - вовсе не повод для отрицания разума как решающего средства морального выбора. Тем не менее указанные обстоятельства хотя и не лишают рациональную установки руководящей роли, но делают ее менее жестокой и категоричной.

В оценке ситуаций и принятии решения участвуют не только эмоции и разум, но многоие другие психические процессы, например, воображание, представление и т.д. Воображение, например, играет огдромную роль в функционировании важного в морали психического механизма уподобления себя другому, постановки себя на место другого, т.е. механизма, реализующего "золотое правило" нравственности. Сам психический механизм уподобления нельзя рассматривать как сугубо или преимущественно эмоциональный, поскольку значительную роль в нем играют воображение и логика.

Применение интеллекта в морали не следует связывать с узкоутилитарным расчетом. Многие нравственные действия, вызывающие одобрение и восхищение, на первый взгляд, трудно объяснить с точки зрения непосредственной практической пользы. Казалось бы, какой смысл в том, чтобы, рискуя своей и чужой жизнями, спасать в бою знамя. Тем не менее смысл есть, и вполне можно взять на себя смелость утверждать, что бесполезных, бессмысленных действий в морали быть не должно. Этот смысл не сразу открывается, поступок может совершаться под влиянием чувства или интуиции, но обнаружить и объяснить его при помощи разума не только возможно, но и необходимо.

**4 Место этики в учении Конфуция**

Самое важное открытие Конфуция — это открытие человека как особой реальности. Если формы бытия выстроить в иерархическую лестницу, считая землю низом, а небо верхом, то человек занимает срединное положение. С одной стороны, человек скован своими страстями, безнадежно самолюбив; "Я не видел, чтобы человек мог, заметив свои ошибки, осудить себя в душе" — говорит Конфуций. С другой стороны, он стремится к дао — воле неба, правильному пути, высшей гармонии, вечной правде, средоточию истины и справедливости, тому центру, который все стягивает к себе; "если утром познаешь правильный путь, вечером можно умереть" . Человек находится на пересечении двух детерминации — природной и этической.

Из срединного положения человека в мире Конфуций делает вывод: нельзя ответить на вопрос, что такое человек, не отвечая на вопрос, каким он должен быть. Познание человека совпадает с его нравственным самоопределением. Можно предположить, что, согласно Конфуцию, не существует заранее заданной устойчивой природы человека, а есть различные возможности его самоосуществления. Отсюда становится понятным загадочное высказывание Цзы-гуна, одного из самых талантливых учеников Конфуция, о том, что суждения Учителя о культуре услышать можно, а суждения о природе человека и воле неба — нет. Вне суждений о культуре, о способе действования в жизни суждения о природе человека лишены предмета и смысла. Возможность созидать самого себя является тем специфическим признаком, который делает человека человеком, — не наличие разума или какой-либо иной признак, а именно эта способность различать добро и зло. Этика в учении Конфуция предшествует и служит основой гносеологии и антропологии, если вообще правомерно применять к нему эти категории европейской философии.

Из такой по преимуществу этической версии человека вытекает особое отношение к знанию. Знание воспринидержании; оно говорит нам, что делать и чего избегать, Только этим оно и ценно. Столь популярная в европейской философии идея самодостаточности знания, его нравственно очищающего воздействия на человека чуждаКонфуцию. В его учении нет и следа того, что можно было бы назвать идеалом созерцательного блаженства. "Фань Чи спросил о знании. Учитель ответил: "Это значит знать людей". Фань Чи не понял. Учитель сказал: "Выдвигать людей прямых и отстранять людей лживых, и тогда лживые люди смогут стать прямыми" . Этически ориентированный прагматизм настолько довлел в мировоззрении Конфуция, что достоинство поведения, порочных мыслей является для нею показаотсутствие телем учености. Он не признавал абстрактную, нравствечно нейтральную, безличную истину. Для него истина совпадает с человеческой правдой. Истина есть то, за что можно умереть. Его подход к познанию является ответственным: ценность познания измеряется этическим возвышением жизни. В "Лунь юе" мы находим такое замечательное высказывание: "Цзы-лу, не сумев осуществить услышанное, опасался, что услышит что-то еще" . Беспокойство Цзы-лу, преданного ученика Конфуция, могло, по-видимому, быть вызвано тем, что речь шла о важной и бесспорной установке конфуцианского мировосприятия. Конфуций учил: "Древние говорили с осторожностью. так как опасались, что не смогут выполнить сказанное". В самом деле, для чего стремиться к новым знаниям, новым истинам, когда сколь бы ценными или красивыми они ни были, не осуществлены старые?! И разве самоцельная и зряшная погоня за знаниями не может быть выражением или стать источником нравственного порока, который в наши дни получил название расхождения слова и дела и про который Конфуций хорошо сказал: "Красивые речи вредят морали"?!

Двойственность изначальной детерминации человека предопределяет возможность двух различных проектов eго жизнедеятельности: высокого (благородного) и низкого. Это определяется тем, какая из двух детерминации — небесная или земная — получает преобладание, "Учитель сказал: "Благородный муж движется вверх, низкий человек движется вниз" . Речь идет о векторе личностного развития, а не о статическом выборе. В мировоззрении Конфуция небесное и земное не противопоставляется по критерию добра и зла. Конфуций далек от идеи, будто нравственное совершенство достижимо за счет аскетического умерщвления страстей. Даосский отшельник — не его идеал. Более того, по его мнению, только в рамках правильного морального выбора можно полно удовлетворить естественные устремления человека. Природная детерминация вторична по отношению к этической. Конфуций говорит (в цитируемом ниже фрагменте понятие "дао" переведено как "правильные принципы"): "Люди желают богатства и знатности. Если не руководствоваться правильными принципами, их не получишь". Точно так же без дао нельзя избавиться от столь ненавистных людям бедности и презренности. Дао, правильные принципы, следовательно, нужны не для того, чтобы вырваться из "земных оков", а для того, чтобы благоустроить земную жизнь, добиться богатства и знатности, избежать бедности и презрения. Конфуцианское решение проблемы правильного выбора можно было бы образно выразить так: если не взирать на небо. нельзя обустроить землю; но если не обустраивать землю, нельзя увидеть небо.

**Жэнь: человеколюбие**

От чего зависит и в чем конкретно выражается выбор человеком того или иного пути развития? Ответ на этот двуединый вопрос дает концепция "жэнь". Термин "жэнь" встречается в "Лунь юе" 109 раз, является там ключевым. Его интерпретация — самостоятельная и сложная задача; русскими китаистами он переводится как "человеческое начало", "милосердие", "человеколюбие", "гуманность", "совесть". Что касается содержания, которое вкладывает Конфуций в понятие "жэнь", то оно многозначно, включает все положительные нравственные качества и нормы достойного поведения. "Жэнь" как явление крайне трудно идентифицировать. На вопросы, можно ли назвать обладающими "жэнь" тех или иных реальных лиц, в том числе лучших своих учеников, считавшихся достойными людьми, Конфуций отвечает, что он не знает; жэнь трудно практиковать и о нем трудно говорить. "Жэнь" — понятие и описательное и аксиологическое одновременно; оно обозначает и существенную характеристику человека, и программу его деятельности. Это — человеческое начало в человеке, которое одновременно является его долгом. У Конфуция есть высказывание, которое на первый взгляд противоречиво: "Только обладающий человеколюбием может любить людей и ненавидеть людей" . В первой части оно кажется тавтологией, во второй противоречием определения. Логические ошибки, однако, снимаются, если иметь в виду многозначность "жэнь". Тогда получается, что. человеческое начало в человеке есть то самое начало, в силу которого он может любить и ненавидеть людей. Точным представляется толкование термина "жэнь", которое дает современный китайский исследователь профессор Чжоу Гучэн: "Человек должен быть человеком". Наиболее адекватным русским термином для обозначения "жэнь" следует признать "человеколюбие", "гуманность". Конфуция много раз спрашивали о том, что такое "жэнь"; среди многих ответов есть и такое лаконичное утверждение: "Это значит любить людей". Любовь к людям (ай жэнь) во времена Конфуция понималась иначе, чем сегодня. "...Если *ай* и имеет в древних текстах значение "любовь", то только такое, которое оно имеет во фразе "цветы любят воду"', — пишет современный исследователь конфуцианства. Было бы неверно этизировать мысль Конфуция и приписывать ему идею самоценности личности. Речь скорее шла о том, что люди испытывают нужду, потребность друг в друге, и эта взаимная связанность является самой важной характеристикой их бытия.

Содержание "жэнь" (гуманизма, человеколюбия) как основополагающего принципа учения Конфуция включает Два положения. Первое: качественная определенность бытия индивидов, выбор того или иного вектора личностного развития зависит от отношений, которые устанавливаются между ними, и выражается в этих отношениях. Графически "жэнь" состоит из двух знаков, обозначающих соответственно человека и цифру два, то есть два человека. Собственное бытие человека, или человеческое начало в человеке, совпадает с отношениями между людьми. Не в природных потребностях тела и не в справедливости небесного пути следует искать тайну человека, а в его общественном статусе. В "Лунь юе" описывается эпизод, когда один из учеников Конфуция во время их скитаний спросил у отшельников о броде. Те ответили в том духе, что тщетно искать брод, когда вся Поднебесная охвачена потопом, и, вместо того чтобы держаться за Конфуция, который хочет уйти от определенных людей, не лучше ли следовать ученым мужам, вообще избегающим мирской суеты? Ученик передал Конфуцию ответ отшельников. Тот сказал: "Со зверями и птицами нельзя сбиться в одну стаю. Если мне не водиться с этими людьми, то с кем водиться?" (перевод А. М. Карапетьянца). У человека — свой удел, даже если он тяжкий; ему предназначено сбиваться в стаю с такими же, как он, жить в людской суете. И задача не в том, чтобы ставить несбыточные цели ухода от общества, сколь бы высокими они ни были, а в том, чтобы подумать над обустройством человеческой "стаи", социума, внести в сам этот социум гармоническое начало. "Не беспокойся о том, что люди тебя не знают, а беспокойся о том, что ты не знаешь людей", — учит Конфуций. Человеческое предназначение человека состоит в том, чтобы правильно отнестись к людям. Отсюда — второе положение: правильное отношение к людям состоит во взаимности, суть которой лучше всего передается правилом, которое в рамках европейской культурной традиции получило название золотого правила нравственности. "Цзы-гун спросил: "Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?" Учитель ответил: "Это слово — взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе". Это недвусмысленное высказывание Конфуция не является единственным, в котором золотое правило нравственности рассматривается в качестве критерия правильного выбора жизненной линии поведения, Учение Конфуция целостно. Оно не расчленено на отдельные автономные или даже относительно автономные части (этику, метафизику и т. д.). Если пользоваться европейским образом научности гуманитарной теории, которая строится по методу восхождения от абстрактного к конкретному, то здесь нет стадии абстрактного знания, когда та или иная сторона целостного объекта абстрагируется от него и изучается так, как если бы она сама была самостоятельным объектом. При желании непременно наложить эту познавательную схему на учение Конфуция следовало бы перевернуть ее логику и говорить о движении от конкретного к абстрактному, где роль абстрактной стадии играют практически-воспитательные усилия. Конфуций с самого начала имеет дело с истиной в ее конкретной многосторонности. Категории Конфуция — не отдельные узлы, которые потом должны сложиться в нечто единое, они с самого начала выступают в составе целого как некая отражающаяся друг в друге система зеркал. Одну категорию нельзя понять без ее соотнесенности со всеми другими. Это относится и к категории "жэнь".

Для понимания человеколюбия как конфуцианской категории существенно то, что оно в своем материальном содержании совпадает с ритуалом. Человеколюбие представляет собой общий принцип отношений между людьми, ритуал — его конкретное воплощение. Человеколюбие - душа социума, ритуал - его плоть. "Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: "Сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, — это и есть человеколюбие".

**Ли: ритуал**

Термин "ритуал" (китайский "ли") встречается в "Лунь юе" 74 или 75 раз; вопрос перевода "ли" есть также вопрос его толкования, исследователи наряду с термином "ритуал" используют также: "правила", "церемонии", "этикет", "обряд", В самом общем плане под ритуалом можно понимать конкретные образцы общественно достойного поведения, включая как внутренние моральные качества, так и внешние фиксированные схемы поведения. ''...Это своего рода социальная смазка, которая способствует существованию и стабилизации общества как единого, цельного организма, сохраняя таким образом связь времен"'. Ритуал можно также назвать разъединяюще-соединяющим пространством между индивидами — таким пространством, которое соединяет людей и одновременно держит их на расстоянии, необходимом для того, чтобы блокировать опасные для сотрудничества конфликты между ними, которое позволяет им действовать вместе, продуктивно общаться, оставаясь разными по природному и социальному статусу. Через ритуал выражается общественная соразмерность индивидов. Человеколюбие как нормативная программа выражается одним требованием — взаимность. Однако люди, между которыми эта взаимность должна утверждаться, являются разными. Ритуал представляет способ решения этой головоломки; как реализовать равенство в отношений между неравными людьми?

Гуманная основа ритуала реализуется в том, что он обеспечивает согласие в обществе, преодолевает конфликты, смуту. Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию . Через ритуал один человек принимает другого и демонстрирует ему свое человеческое отношение, именно поэтому ритуал не сводится к внешнему церемониалу, хотя, разумеется, и не может существовать без него. Он значим как практически воплощенное уважение к конкретному человеку, радость события с ним. "Цзы-ся спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: "Трудно постоянно выражать радость. Разве можно считать почтительностью к родителям только то, что дети работают за них и предлагают им первым отведать вино и пищу?". Как ни важны прагматическая (содержание родителей) и эстетически-обрядовая (внешние знаки уважения) стороны ритуала, они все-таки не гарантируют гармонию человеческих взаимоотношений. Ритуал есть нечто большее. С ним связано сознание достоинства человеческого существования. Без нравственного человеческого наполнения он не соответствует своему общественному предназначению. Этика ритуала есть этика конкретных человеческих взаимоотношений. Она исходит из убеждения, что человеческое согласие важнее абстрактных истин. Думать иначе — значит открыть дорогу нескончаемым конфликтам. "Люди с разными принципами не могут найти общего языка", — говорит Конфуций. Поэтому не может быть более высокого принципа, чем человечность, реализованная во всем многообразии эмпирических взаимоотношений людей. В "Лунь юе" есть такой замечательный эпизод: "Цзы-гун хотел положить конец обычаю принесения в жертву барана в первый день месяца. Учитель сказал: "Сы! Ты заботишься о баране, а я забочусь о ритуале". Ритуал, обеспечивающий согласное существование людей, символизирующий их взаимную человеческую связанность, сам есть нравственная мера поведения; разумеется, ритуал подвижен, изменчив, но на своей основе и по своим законам, он неуязвим для внешне абстрактной критики, даже если речь идет о такой высокой истине, как жалость к животным.

Содержательными основаниями ритуала в конфуцианском понимании являются сыновняя почтительность(сяо) и исправление имен (чжэн мин). Сыновняя почтительность обеспечивает преемственность поколений, иснравление имен — функционирование общества в условиях социальных рангово-иерархических различий.

Согласно учению Конфуция идеал человеческого существования заключен в древности. Древность задает норму и образец достойного поведения. Соответственно вектор нравственных усилий человека направлен назад, на то, чтобы подняться до уровня идеального прошлого. "Учитель сказал: "Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее. Такая установка реализуется в требовании почтительного отношения *к* родителям, предкам, уважения к старшим вообще. "Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям - это основа человеколюбия". Только на таком незыблемом фундаменте возможно избежать смут. достичь согласия в обществе. Сыновнюю почтительность нельзя понимать как некую норму, пусть даже и очень важную, вытекающую из морали; она сама и есть мораль в ее материальном воплощении. Отец является для сына абсолютной этической инстанцией. Переступить через отца невозможно ни при каких условиях. В "Лунь юе" есть принципиальный фрагмент: "Е-гун сказал Кун-цзы: "У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца". Кун-цзы сказал: "Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямота". Почтение сына к отцу - первичное, не разлагаемое нравственное отношение. Не существует ничего, никаких принципов, интересов, ценностей и т. п., что могло бы оправдать до носительство на отца. Нет такой нравственной инстанции, которая была бы для индивида выше его конкретного живого отца. Человеколюбие неотрывно от сыновней почтительности. В последующем эта конфуцианская установка получила отражение в юридической практике: были изданы законы, запрещавшие доносить на родителей; в указе от 66 года до н.э. императора Сюань-ди предписывалось, что сын укрывает отца и мать, жена укрывает мужа, внук укрывает деда и бабку, а в средне вековом своде законов доносительство на отца, мать, деда, бабку каралось смертной казнью. Сыновняя почтительность - краеугольный камень здания китайской цивилизации.

Нравственная обращенность Конфуция к прошлому рассматривается иногда как свидетельство консерватизма его мышления. В действительности Конфуций не является принципиальным противником изменений в обществе обновления его форм. Он вообще решает другую проблему — как возможно согласие между людьми? Конфуций не рассматривает стремление к новому, жажду творчества как самоценность. Мир и покой в обществе важнее его обновления. Вопрос поэтому стоит так: как возможны изменения в обществе, не разрывающие связь времен, не приводящие к смутам и хаосу, как возможны перемены без глубоких исторических провалов? Для этого по мнению Конфуция, есть только один путь - жажда перемен не должна посягать на нравственный культ предков. Конфуций говорит: "Служи своим родителям, мягко увещевай их. Если видишь, что они проявляют несогласие, снова прояви почтительность и не иди против их воли. Устав не обижайся на них". Согласие родителей является условием и пределом новаторских устремлений детей. Одна из норм конфуцианского ритуала предписывает детям сохранять порядки, заведенные отцом в течение трех лет после его смерти.

Из старого выводить новое, а не руководствоваться абстрактным долженствованием, черпать идеалы в состоявшемся прошлом, а не проблематичном будущем, выбирать спокойствие консерватизма, а не раздоры прогрессизма — так можно было бы сформулировать этический пафос патриархальной аксиологии Конфуция. При ее оценке следует иметь в виду. что народ, руководствующийся этой опрокинутой в прошлое аксиологией, оказался самым плодовитым и многочисленным на земле.

Сыновняя почтительность устанавливает взаимность в отношениях между неравными людьми по оси времени (почести которые сын оказывает отцу, возвращаются к нему через его собственных детей). Ту же функцию выравнивания человеческих отношений в социальном пространстве выполняет концепция исправления имен, суть которой выражает следующая формула Конфуция: "Государь должен быть государем, сановник - сановником отец- отцом сын - сыном". "Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований, Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются над чежащим образом. Если наказания не применяются на лежащим образом, народ не знает, как себя вести. Потому благородный муж давая имена, должен произносить их правильно (Исправление имен — форма ответственного общественного поведения, являющегося условием благополучия государства. Люди различаются между собой по социальному статусу и месту, которое они занимают в системе общественного разделения труда. Этим в растущей мере определяется своеобразие их человеческого облика (по своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга"). Для того чтобы у человека, принадлежащего к определенному сословию и выполняющего определенную функцию, установились достойные отношении с другими людьми, си должен достойно отнестись к самому себе — быть на уровне собственного обшественного предназначения.. Вэаимность отношении в обществе реализуется в процессе обществе различными деятельностями. Богатство совместной жизни складывается из разнообразия индивидуальных позиций и деятельностей, каждый индивид поэтому должен быть прежде всего равен самому себе, своему особому общественному положению. Исправление имен можно считать конфуцианской версией того, что в традиции европейской этики выступает как требование честного выполнения семейного и профессионально-общественного долга.

Если люди выдают себя не за тех, кем они в действительности являются, если слова их лживы, а дела не соответствуют ожиданиям, которые сопряжены с выполняемыми ими функциями, то в отношениях между ними согласие сменяется смутой. Общественная жизнь оказывается недоступной для рационального понимания и упорядочения. Исправление имен - необходимое условие исправления отношений. Оно является мерой ответственного отношения к слову.

С точки зрения Конфуция, более высокое положение человеческом и социальной иерархии должно быть гарантировано более высоким уровнем нравственных обязанностей и культурного развития. Низы должны быть преданы, послушны верхам, верхи — великодушны по отношению к низам. Великодушие верхов (как впрочем, преданность низов) — это и моральный выбор, и вытекающая из их положения социальная обязанность. Достойное, образцовое поведение, соблюдение ритуала есть в норме те качества, в силу которых люди могут находиться наверху. Учитель сказал: "Если личное поведение тех [кто стоит наверху], правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех, [кто стоит наверху], неправильно, то, хотя приказывают, [народ] не повинуется".

Отсюда — огромная роль образования, культуры, воспитания. Эти понятия у Конфуция не были разведены, Все они входят в содержание важного термина "вэнь", первоначально (в надписях на иньских костях XIV—XII веков до н. э.) означавшего человека с разрисованным туловищем, татуировку, а у Конфуция имевшего смысл культуры, запечатленной в слове, книжности, учености, "Вэнь" характеризует неприродные основания человеческого бытия. Цивилизованность состоит прежде всего в том, что место спонтанных страстей занимает продуманное слово, Воспитанность ("вэнь"), выводящая человека из природного состояния, может противостоять природе, в этом случае результатом является особого рода деформация, которую Конфуций именует начетничеством. Но она же может преобразовать индивида и стать его новым естеством (тем, что, пользуясь категориями европейской культуры, можно было бы назвать "второй природой"), и тогда человек достигает вершины личностного развития — становится благородным мужем. "Учитель сказал: "Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем" . В этом фрагменте выражена суть всего его учения, рассмотренного в морально-педагогическом аспекте.

**5 Золотая середина Будды**

Согласно Будде, существует четыре рода вопросов, которые различаются между собой характером ответов на них. На одни вопросы даются однозначные ответы, на другие — с оговорками, на третьи отвечают встречным вопросом, на четвертые — отклонением вопроса. Однозначных ответов требуют вопросы типа: "Образное бренно?", "Ощущение бренно?", "Распознавание бренно?", "Слагаемые бренны?", "Сознание бренно?" (здесь речь идет о гносеологических формах пяти привязанностей к миру, которые в поведенческом аспекте оборачиваются пятью пороками — скупостью, ненавистью, гордыней, глупостью, ложными взглядами). С оговоркой отвечают на вопросы типа: "Бренное — это образное?", "Бренное — это ощущение?" Встречным вопросом от­вечают на вопрос типа: "Зрением [ли существо] все распознает?" Вопросы, на которые отвечают их отклонением, следующие: "Мир вечен или нет?", "Мир бесконечен или нет?".. "Одно ли и то же душа и тело?" "Существует ли татхатата после смерти"? Первую группу вопросов можно обозначить как смыспожизненную. В них фактически расшифровывается лишь один более общий вопрос о том, какой смысл заключен в мирском существовании. Вторая и третья группы вопросов охватываю! знания о мире. Четвертую группу составляют метафизические вопросы. Вопрос о смысле или цели человеческого существования требует одчозначного ответа, ибо без этого невозможно существовать. Если человек живет, то он всегда живет зачем-то и для чего-то. Надо только выяснить, какая цель является правильной. Будда умеет -по делать. Потому он и считается просветленным (Буддой). Знания о мире всегда являются неполными и неточными, они требуют постоянною пополиения и конкретизации. Они существенно зависят от практического отношения человека к миру, то есть от ответа на первый вопрос. Метафизические вопросы всегда остаются вопросами. На них не может быть определенного ответа. "Нет ни причины, ни основы, чтобы отвечать на них, потому их и отклоняют" . Их можно отклонить тем более легко, что они прямо не связаны с первым вопросом о смысле жизни.

Итак, смысложизненное знание абсолютно. Знание о мире относительно и условно. Метафизические вопросы обозначают границы рационального познания и, по сути дела, отсылают к первой группе вопросов. Вопросы вечности и бессмертия являются практическими вопросами, и ответы на них лежат в сфере морали. Практическая этика была преимущественным, если не единственным предметом интереса Будды, все учение которого есть поиск неуничтожаемого смысла жизни, пути спасения, Исходным пунктом жизнеучения Будды является констатация того, что ни наслаждений жизнью, ни умерщвление страстей не ведут к блаженству. Вывод" этот был выстрадан Буддой. Первые двадцать девять лет жизни он неограниченно и изысканно наслаждался, что закончилось ею беютвом из специально подготовленного для его удовольствий райского утолка. Последующие шесть-семь лет он прошел через суровый аскетический опыт, кого рый также закончился отрицательным итогом; в аскезе опасность умереть предшествует возможности спастись Будда не выявлял логические прогиворечия в "их полярных образах жизни, ом испытыва-; их практически. И испытал в таких предельных формах, с такими перегрузками, которые придают его "эксперименту" несомненную доказательную силу. Про Будду нельзя сказать, что он недостаточно наслаждался или не так наслаждался, точно так же нельзя сказать, что он недостаточно иди не так истязал себя. И если бы гедонизм как культивирование плоти, искусство наслаждения, с одной стороны, к аскеза как умерщвление плоти, своего рода искусство страдания — с другой, вообще были способны привести к искомому состоянию блаженства, то Будда непременно достиг бы ею, ибо он прошел оба пути до конца.

Под блаженством в самом общем смысле понимается трудноопределимое состояние человеческой завершенности, когда индивид преодолевает свою внутреннюю смуту и достигает тождества с самим собой. Когда он полностью доволен и не хочет ничего другого, когда он, образно говоря, может просто остановить часы, ибо он - вне времени и ничего лучше того, что он уже имеет, не бывает. Для Будды, который вырос на индийской, духовной почве, понятие блаженства соотнесено с представлением о мирском бытии как цепи переходов из одного существования в другое в широком диапазоне, от богов (боги находятся внутри мира) до обитателей ада. При этом каждое существование сопряжено со страданиями, хотя разница по этому критерию между различными сферами существования огромна. Такой образ мира обозначается термином сансара, что буквально означает "круговорот", "переход через различные состояния". Вот как это общеиндийское представление о череде рождений и смертей описывает индийский философ Нового времени Вивекананда: "Каждая из форм жизни, от червяка до человека, похожа на кабинку на гигантском ярмарочном колесе, которое все время вращается, но пассажиры в кабинках меняются. Человек забирается в кабинку, движется вместе с колесом, потом выходит, а колесо продолжает вращаться. Душа входит в какую-то форму, через некоторое время оставляет ее, переходя в другую, затем в третью и так далее. Круговорот будет продолжаться до тех пор, пока душа не оставит колесо и не освободится. Блаженство и состоит в том. чтобы вырваться из круговорота рождений и смертей. На лодке удовольствий и лодке самоистязаний невозможно переплыть океан сан сары. Убедившись в этом, Будда стал искать и нашел третий путь, с прокламации которого начинается ''Сутра запуска колеса проповеди":

"Есть, о монахи, две крайности,

которым пусть не следует подвижник.

Какие две?

Одна это склонность ко всяким похотям,

как гуманно пошлая,

низкая, мужицкая, простонародная,

неарийская, бессмыслння.

Другая - это склонность себя изнурять,

тяжкая, неарийская, бессмысленная.

Но ни к той, ни к другой крайности не клонятся

верная срединная дорога,

и до конца постигнуоая татхагатой;

видение дарующая, знание дарующая,

к умиротворению, к постижению, к пробужедению,

к успокоению ведет."

Третий путь не является комбинацией первых двух. Это — не равнодействующая гедонизма и аскетизма "Верную срединную дорогу" Будды нельзя уподоблять известному нам из греческой античности принципу меры. Будда говорит не об умерении страстей. Страстям угодить невозможно. И как бы ни относиться к ним, ублажать ли их льстиво, подавлять ли беспощадно, или сочетать лесть с суровостью в разных пропорциях, они не изменят своей темной иррациональной природы. Будда, как он считает, переводит деятельность на новую основу, когда лишается смысла то или иное отношение к страстям, когда страсти вообще исчезают в качестве предмета, через отношение к которым человек определяет свою нравственную идентичность. Он поднялся выше страстен, вырвался из тех пределов, где страсти что-то решают. А так как страсти в качестве наслаждений и страданий являются субъективным выражением жизни в ее позитивном и негативном проявлениях, то подняться над ними означает вырваться из цепи рождений и смер тей. Верная срединная дорога Будды уводит из страны страстей. Если от сухопутного образа перейти к морскому, то можно сказать, что это — своего рода волшебныи корабль, на котором можно переплыть через океан сансары.

**Четыре благородные истины**

В основе жизнеучения Будды лежат четыре благородные истины, открывшиеся ему в знаменитую ночь просветвления под смоковницей. Вот они: есть страдание; есть причина страдания; есть прекращение страдания - нирвана; есть путь, ведущий к прекращению страдания, - правильная срединная дорога. Это именно благо родные истины. Они говорят о том, что надо делать, чтобы стать благородным, нравственно чистым. Они содержат закон нравственной жизни, ведут к тому состоянию блаженства, которое составляет желание всех желаний.

*Первая благородная мысль* — о страдании (тяготе).Рождение, болезнь, смерть, разлука с милым, не иметь, чего хочется, словом, сама жизнь в ее многообразных проявлениях и опосредованиях (пятикратная привязанностью к земному) есть страдание. Будда снимает привычное различие между наслаждением и страданием. Все есть страдание, в том числе и то, что считается наслаждением. Он говорит: "Дерьма хоть мало, монахи, все едино смердит. Вот и существование я не стану хвалить, монахи, пусть даже малое, на миг, чтобы только щелкнуть пальцами". Он отвергает существование не в каких-то особых формах и на каких-то особых стадиях, а во всех формах и всегда. Все те вещи, которые считаются особо ценными среди людей и мотивируют их активность, — мать, отец, жена, дети, родственники, друзья, богатство, успех, власть, утехи пяти чувств - все они являются на самом деле сковывающими нас цепями. Следовательно, страдание есть единственная всеобъемлющая реальность, с которой имеет дело духовно притязательный, нравственно совершенствующийся индивид.

*Вторая благородная мысль* — об источнике страданий. Источником является само желание жизни.

"Это жажда, себя поддерживающая,

прелесгь, сопряженная со страстью,

то тем, то этим готовая прельститься,

а именно:

жажда быть, жажда избыть".

Источником страданий является не качество желаний, а само их наличие. Желание быть, существовать, как и вытекающие отсюда ложные взгляды, будто существование может быть благим, — вот где кроется причина всех зол. "Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как перепуганный заяц, связанный путами, они снова и снова в течение долгого времени возвращаются к страданию".

*Третья благородная мысль —* о пресечении страданий, их отсутствии.

"А вот, монахи, каково пресечение тяготы:

без остатка всей этой жажды

бесстрастное пресечение, уход, покидание, свобода, безуютность

Состояние отсутствия, преодоленности страданий обозначается как нирвана (от санскритскою nirvana или палийского nibbana, что буквально означает "затухание". "остывание"). Будда избегал ответов на вопрос о сущности нирваны. Это было очень мудро. Если не брать формальных определений нирваны, которые являются простой тавтологией, то ее содержание можно описать только негативно как отсутствие желаний, страстей, уход от мира, то есть как полную бессодержателыюсть "

Нирвану можно охаракгеризовать еще как покой в непривязанности. Покой в том смысле, что нирвана абсолютно непроницаема для желаний, страстей: душевной боли. За этими пределами ничего о ней сказать нельзя, можно только предположить, что она не является пустым понятием. Последователи Будды пьпались наполнить эго понятие содержанием и создать целую философскую теорию нирваны.

Вот как охарактеризовывает нирвапу монах Нагасена: "Да, rocударь-сложенча шшвана, ничем не создана. О нирване, государь, нельзя сказать, что она ставшая, или певавшая, или породи.ма, или прошлая, или будущая, или нынешняя, или воспринимаема зрением, и ей воспринимаема обонянием, или воспринимаема вкусом, или воспринимаема осязанием... Умом воспринимаема нирвана. Чистым, возвышенным, прямым, не корыстным, свободным от помех умом истинно-делающий арийский слушатель видит нирвану". Последнее утверждение в этой характеристике особенно примечательно:нирвану в ее собственном содержании постигает только тот, кто достиг нирваны. Следовательно, для всех остальных она остается делом веры и надежды. В этом смысле люди стремятся к нирване, не зная, что это такое. О блаженстве знает только блаженный. В нашем случае — только Будда, ибо он один и есть истинно блаженный. Остальные могут принимать нирвану как осуществленное блаженство на основе его свидетельств. Человек знает, что отсечение рук — очень тяжко, хотя ему лично их и не отсекали, он знает это по рассказам тех, кому это делали. Точно так же "тот, кто не обретает покой, знает о том, что покой — это счастье" от Будды. Тем самым вера в Будду становится необходимым мотивом нравственного поведения.

Логический парадокс — чтобы достичь нирваны, надо знать, что она такое, но чтобы знать, что такое нирвана, надо достичь ее - создает в нравственной мотивации трещину, которую приходится залатывать верой. Можно предположить, что сама позитивная концепция нирваны, которая неизбежно деградирует в парадокс, создаваться для обоснования культа Будды, поклонения ему. Во всяком случае, практической необходимости в такой концепции не существует. Ведь когда человек стремится к нирване, он не просто стремится к чему-то определенно хорошему. Он прежде всего уходит от того плохого, что он имеет. Он убегает от страданий, пронизывающих все его бытие. Страдания сами по себе содержат достаточные основания для человеческой активности, направленной на их преодоление. Поэтому позиция Будды, ограничивавшегося негативной характеристикой нирваны, была логически более последовательной и этически более продуктивной, чем позиция последователей, пытавшихся создать позшивную концепцию нирваны.

*Четвертая Благородная истина — о* пути, который ведет к ниване. О верной срединной дороге,

"А вот. монахи, какова верная дорог а,

что приводит к пресечению тягот,

Это — арийская' восьмизвенная стезя,

А именно:

истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь,

истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие,

истинное памятование, истинное сосредоточение,

И -это арийская истина" .

Здесь изложена методически продуманная, психологически обоснованная нормативная программа, охватывающая восемь ступеней духовного возвышения. Обозначим кратко содержание каждой ступени. Истинное воззрение (или, в другом переводе, праведная вера); усвоение четырех кардинальных истин Будды. Истинное намерение: принятие этих истин как личной жизненной программы и отрешение от привязанности к миру. Истинная речь: воздержание от лжи, блокирование слов, вербальных ориентиров, не относящихся к обозначенной выше нравственной цели, которая состоит в отрешении от мира. Истинные поступки: ненасилие (ahiipsa), ненанесение вреда живому. Истинный образ жизни: развертывание истинных поступков в линию поведения. Истинное усилие: постоянное бодрствование и бдительность, так как дурные мысли имеют свойство возвращаться, Истинное памятование (праведная мысль): постоянно помнить о том, что все преходяще. Истинное сосредоточение: духовное самопогружение отрешившегося от мира человека; оно, в свою очередь, проходит четыретрудно поддающиеся описанию стадии: экстаз (чистаярадость), вызванный уединением и ограничением оношения к миру чисто созерцательным, исследовательским отношением к нему; радость внутреннего спокойствия, вызванная освобождением от созерцательного интереса; освобождение от радости (экстаза), связанное осознанием освобождения от всех ощущений телесости и душевных волнений; совершенная невозмутимость, состоящая в безразличии и к освобождению, к его осознанию, Восемь ступеней верной срединной дороги Будды могут быть осмыслены как универсальная схема действий нравственно совершенствующейся личности. Исходным пунктом является определенное понимание смысла жизни. Затем это понимание становится внутренне значимым мотивом. Далее мотив переходит в определенное решение. Это решение реализуется в поступках. Поступки образуют единую цепь, определяя сознательно заданцувд линию поведения. Далее, осуществляется вторичная рефлексия осуществленных посгунков под углом зрения того, насколько они соответствуют собственным решениям и свободны от дурных мыслей. Наконец, нравственное поведение включается в контекст исходного смыела жизни. Последнее звено — выход за границы самой морали как свидетельство осуществленности смысла жизни.

На первый взгляд кажется, что последнее сверхэтическое звено, понятное в рамках учения Будды, не может быть элементом универсальной схемы. В действительности это не так. Если понимать мораль как путь, который ведет человека от несовершенства к совершенству, то достижение совершенства не может не быть выходом за границы морали, неким возвышением над моралью. Другой вопрос — можно ли достичь такого состояния или нет. Но если помыслить себе такое состояние достижимым, а идеал осуществленным, то необходимо признать, что это как раз означает преодоленность морали.

**6 Законодательство Моисея,**

**его смысл и основные принципы**

Взаимоотношения Моисея и израильтян не укладываются в схему взаимоотношений просвещенного, мудрого вождя и косной, своевольной массы. Моисей не прост, **л**учше других выражает волю и интересы народа, он в известном смысле создает сам народ. Для того чтобы племена переплавились в народ, из дикого этно-природного состояния перешли в историческое, они должны осознать себя в качестве духовной общности. Связь порождению и обстоятельствам жизни должна перерасти в связь, опосредованную общей верой, идеалами праведности и справедливости. В жизни людей должно появиться что-то более значимое, чем кровь или чем египетские котлы с мясом и хлеб досыта, которыми в одну из трудных минут скитаний по пустыне израильтяне укоряли Моисея с Аароном. Моисей привносит идею единого бога, общих нравственных принципов, задавая тем самым духовное пространство, в рамках которого различные, хотя и родственные, племена конституируютсяв единый народ, поднимаются до осознания своего особого назначения в мире. Деятельность Моисея предоставляет нам редкую возможность на конкретном примере наблюдать, как племена трансформируются в народ (нацию), входят в историю и культуру. Замечательно, чтопри этом с наивной простотой показана противоречивость этого процесса, в ходе которого консолидация одного народа (в рассматриваемом случае еврейского) происходит за счет его противостояния другим народам, доходящим в отдельных случаях до войны и истребления.

В этническом смысле евреи — дети Израиля. Но их духовным отцом, отцом нации является Моисей. Он заложил религиозные, нравственные и законодательные основы их исторического существования. Провозглашений им религиозность покоится на единобожии, нравственность — на любви к своему народу, законодательство — на принципе равного возмездия. Бог, народ, справедливость — так кратко можно было бы обозначить суть учения Моисея. При этом все три понятия образуют единый нерасчленимый комплекс.

За пределами еврейско-иудаистской культуры имя Моисея прежде всего сопрягается с десятью заповедями. Когда говорят "кодекс Моисея", то обычно имеют в виду именно десять заповедей, хотя на самом деле нормотворческая деятельность Моисея ими не исчерпывается. Десять заповедей являются общей основой, своего рода введением к детализированному своду законов, охватывающему все общественно значимые аспекты поведения . человека и включающему сотни разнообразных норм от правил гигиены до форм благочестия. Это общие религиозно-нравственно-юридические принципы, своего рода философия Моисеева законотворчества. Особое место Десяти заповедей в законодательной части Пятикнижия подчеркнуто тем, что Яхве возвестил их израильтянам сам, в отличие от других законов, которые он предписал через Моисея.

Обычно принято подразделять заповеди Десятисловня на две группы: первые четыре, относящиеся к сфере сакрального права, и последующие шесть, относящиеся к сфере мирского права. Соответственно первые считаются религиозными предписаниями, последующие — моральными. Такое членение очевидно. Но оно недостаточно и может создать ложное впечатление, будто Десятиеяовие является механическим соединением разнородных норм. В действительности это внутренне цельная система, в которой нормы взаимоотношений между людьми прямо вытекают и зависят от норм взаимоотношений 'людей с богом. Чтобы раскрыть нормативное единство Десятисловия, структурируем ею заповеди следующим образом: первые три, четвертая, пятая, последние пять.

Первые три заповеди предписывают почитать одного лишь бога Яхве, запрещают создавать других богов, предостерегают от необязательного отношения к указаНиям бога ("не произноси имени Яхве, твоего Бога напрасно" — Исх. 20:7). Почему единый бог? Почему Яхве? Потому что, будучи единым богом, и в качестве единого бога, он является также богом справедливым и ревнивым. Он воплощает в себе правду и силу одновременно. Там где молятся многим богам, там нет единой правды. Иное дело Яхве, он — один, он помнит всех. "Он Бог богов и Господь господов, Бог великий, могучий

и страшный, который не вбираетна лицо в не берет взятку, творящий право судие сироте и вдове и любящий жильца, чтобы дать ему хлеб и одежду". Предостерегая от практикуемого другими народами многобожия. Моиссй подчеркиваег что они приносят в жерт**ву** богам своих сыновей и дочерей, нанося себе порезы, едя всякую мерзость, что они колдуют, ворожат, вызывают духов, вопрошают мертвых. Именно против этого варварства восстаетЯхве**,** как бы визитной карючкой когорою является то, что он вывел евреев из египеюкого рабстви. Высвобождение из дома рабства — свидетельство и справедливости бога. и его силы. Оба эти, качества бога теснейшим образом снизаны между собой. Moгучество Яхве, ето гнев и беспощадность — гарантия его справедливоеги, залог того, что он устоит против чтобы соблазнов, способен судить, невзирая на лица, никого не боясь, и что он покарает любое отступление и отступление любого человека от предписанной нормы. Без справедливоси кара становится слепой силой. А без кары справедливое деградирует в корысть. Только в соогнесенности друг с другом они становятся тем, что они, - справедливость справедливостью, а кара карой.

Что же является содержанием и критерием справедливости, отступленне от которой карается железной и безжалостной рукой Яхве? Воля самого Яхве, его предписанин. Суммируя перед смертью законы для заключиния второю договора Израиля с Яхве. Моисей говорил: "Смотри, я даю вам нынче благословение и проклише, благословение за то, что вы иосдущаеге ведения Яхие, вашего бога, которые я повелеваю вам нынче, и прокднтие, если не послушаете ведения Яхве". И далее: "Храни и слушай вес чти речения, которые я повелеваю тебе... ибо ты сделаешь доброе и праведное в глазах Яхве, твоею Бога". Еще более резко эта мысль выражена в тридцатой главе "Второзакония"; "Смотри, я кладу перед тобой сегодня жизнь и добро, и смерть и зло". Жизнь и добро в том случае, если слушать речения Яхве, идти его путями, смерть и зло в том случае, если поклоняться другим богам.

Рассуждения Моисея о Яхве на первый взгляд выглядят как простая тавтология: необходимость следования божественным завеюм обосновываеюя их справедливостью, а сама справедливость усмагриваечся в следовании божественным заветам. Но эта тавтология приобретает вполне конкретный содержагельный смысл, если учесть,что Яхве — бог Израиля, определенного народа. И обращается он не к отдельным индивидам, а ко всему народу, как если бы сам народ был одним человеком. Он . имеет дело с пародом как с целым. заботится о его благе. Говоря по-другому, Израиль становится Израилем, единым народом, через единого 6oга, и чтим. наличием единого бога, он отличается от других народов. Тем самым требования справедливости и требования послушання богу приобретают вполне конкретный смысл, который и состоит в благе Израиля, возвышении святого народа. Единсгво народа, братство всех индивидов в его пределах, а также мысль о том, что единство народа обеспечиваетя едиными законами — вот что составляет содержание ветхозаветной справедливости, которую так ревниво оберегаег Яхве.

Четвертая заповедь: "Помни день отдохновения" является исключительно важной как раз с точки зрения связи 6oга и народа. В ней отношение к богу и отношение к ближним оказываегся одним и тем же отношением. Суббота — время духовного сосредоточения, размышлений о боге, очень важных для того, чтобы за повседневной суетой, за всякими частыми делами не потерян, из виду общих целен. Это день, который отдается богу. И вто же время это день, в который перед лицом, бога уравниваются все в пределах Израиля, независимо от их социального статуса. Отдохновение (подчеркнем еще раз: отдохновение ради Яхве) предписано и рабам, и чужеплемеяникам, находящимся в доме. и даже домашнему скот. В субботнем отдохнонении духовное единство Израиля перед богом находит свое предметное воплощение. С этои точки зрения многозначительный характер приобретает различие в формулировке, если быть еще более точным, в обосновании этой заповеди, которое мы находим в "Исходе" и "Второзаконии". В "Исходе" святость субботнего очдыха аргументируется тем, что бог шесть дней создавал мир, а в седьмой отдыхал; в более позднем "Второзаконии" основание заповеди иное — прямое повеление Яхве в знак освобождения из египетского рабства. Если в первом случае бог выступает в его всеобщем качестве создателя мира, то во втором - в особом качестве покровителя Израиля. Во "Второзаконии" сильнее подчеркнут тот момент, что суббота, "будучи символом связи с богом и свободы, является в то же время символом национального сплочения.

Пятая заповедь предписывает почитание отца и матери. Ее необходимость ооъясняется не только фактам, преступного попрания детьми воли родителей (так в Пятикнижии мы находим норму, предусматривающую смертную казнь детям, побившим или проклявшим отца и мать). В контексте Десятисловия эта заповедь приобретает особый смысл - она призвана подчеркнуть, что новый религиозно-национальный горизонт общественного поведения не отменяет вековечный закон почитания родителей.

Последующие заповеди (с шестой но десятую) можно охарактеризовать как нормы отношения человека к ближним, понимая под ближними всех представителей свис го народа и только их. Не мсти и не злобствуй на сына своего народа, и люби своего ближнего, как себя , - говорит Моисеи. Без этого отождествлена ближнего с сыном своего народа нельзя понять своеобразие этики Моисея. Мы уже подчеркивали что единство народа и его сплочение вокруг единого бога, помимо прямого поклонения богу в установленных и для всех обязательных формах, обеспечивается едиными законами. Справедливость - таков основной предмет, по поводу которого разворачиваются противоречивые отноше ния народа и бога. Отсюда - и основные их характеристики. Народ предстает в Пятикнижии Моисея необузданным; "народ с твердым затылком — не единожды характеризует его Яхве. Богу же своис. венны прежде всего гнев и жестокость. Их отношена упорядочиваются на основе законов, призванных сдержать необузданные страсти и гарантированных оеспо щадным всесилием бога.

Пять заповедей, образующих вторую часть Декалога — не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; не пожелай ничего, что принадлежит твоему ближнему, — как раз задают основную меру справедливости. Именно их признание в качестве основы общественной жизни является главным признаком богоугодности народа, а их соолюдение - критерием нравственого достойного поведения. "И кто <тот> великий народ, у которого законы и приговоры праведны так как все это Учение, которое я даю вам нынче?, — говорит Моисей. Именно Учение, праведные законы возвьшают народ, делают его великим. Следует отметить, что богоизбранность еврейского народа обосновывается не его добродетельностью, а отрицательными качествами враждебных ему народов, не поднявшихся до правды единобожия: "Не за твою праведность и не за добродетельность твоего сердца ты войдешь овтадеть их Страной, но за злодейство этих народов Яхве, твой Бог, прогоняет их от тебя, чтобы исполнить слово, которым поклялся Яхве твоим отцам, Аврааму, Исааку и Иакову". Еще одно замечание но этому исключительно острому вопросу. Хотя израильтяне считаются избранным, Девятым народом, тем не менее в Пятикнижии они предстают не в самом лучшем виде. Их история — это скорее Дрстория неразумных действий и страданий. Самоизображение народа, которое дают Моисей и другие возможные авторы Торы, больше напоминает саморазоблачения. Во всяком случае оно слишком далеко от самолюбования. И Моисей вполне последователен, когда, оставляя Израилю перед смертью свою "Книгу Учения", предлагает поставить ее сбоку от Ковчега Договора с Яхве и добавляет: "Пусть она будет там против тебя свидетельством". Его любовь к народу - недовольство тем. что народ не соответствует идеалу справедливости. При таком понимании (а оно, разумеется, не единственное) избранность народа скорее напоминает нравственный императив, чем эгоизм круговой поруки.

В содержательном плане справедливость, задаваемая принципами Десятисловия, является равным возмездием. Речь идет об уходящем корнями в родоплеменные отношения принципе талиона или воздаяния равным за равное. Это хорошо видно на примере принципа "не убивай". Заметим, что по духу и букве Пятикнижия сфера действия требования "не убивай" ограничена Израилем. Во взаимоотношениях с другими народами законы Моисея предписывают или их подчинение, или, когда речь идет о населяющих обетованную землю, полное уничтожение: "...только из городов этих народов, котоых Яхве, твой Бог, дает тебе в наследие, не оставляй в живых ни души". Что касается наказаний за отступление от требования "не убивай", то они заключаются в том, чтобы отвечать убийством на убийство (если нет очевидных доказательств того, что оно было совершено непредумышленно), увечьем на увечье по принципу: жизнь за жизнь, око за око. Такой же принципы действует и в других случаях. По отношению к лжесвидетелю, например, Моисей предписывает- "Сделайте ему так, как он злоумышлял сделать своему брату. И истреби зло из своей среды. И остальные услышат и испугаются, и не сшнут больше делать подобное этому злодейству среди тебя. И пусть не пощадит твой глаз: душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, рука за руку, ногу за ногу".

**Десятисловие как нравственный кодекс**

Сушествует прочная традиция рассматривать Десять заповедей Моисея как первый по времени и один их важнейших по сути нравсшенных кодексов. Можно назвать, по крайней мере, три признака, в силу которых заповеди Десящсзония можно интерпретировать в качестве нравственных трсбов.жнй.

Во-первых, их безуслонность, изначальность. Они вводятся как прямые и первые указаиия бога — создателя мира и воплощения его высшей правды, Одна из таинственных особенностей нравственного сознания состоит в том. что оно не выводимо и не сводимо к эмпирически фиксироваиным фактам (интересам, отношениям, предметам, целям и т, д.). Более того, мораль конституируется через противопоставленние, отрицание корысти и целесообразности мира. Она не только не ставит себе задачи вписаться в причинно-следственные связи мирской жизни, но в своей безмерной гордыне, полагает что мирская жизнь обязана оправдаться перед ней. Mopаль уходит корнями в неносгнжнмые глубины бесконечного. Она абсолютна, до такой степени абсолютна, что сама эта абсолютность становится ее специфическим признаком. Эта особенность морали на языке ветхозаветного человека получила выражение в том, что ее требования выступают как заповеди 6oга. Только бог и призванный им пророк в сосюянии знать ту высшую правду, которая совпадает с нравственностью, которая и есть нравственность.

Во-вторых, их категоричность. Они подлежат исполнению без каких-либо оговорок и ограничений. Моисей связывает выполнение заповедей с благодеяниями. Однако не благодеяния придают им истинность, а, напротив, из их истинности вытекают благоденнин. Благодеяния— не условие, а следствие, Моисей не говорит: если вы хотите жить. соблюдайте заповеди. Его мысль иная: только соблюдая заповеди, вы сможете жить. В противном случае вы "погибнете, как народы, которых Яхве истребляет от вас, так вы погибнете, потому что не послушали голоса Яхве, вашего Бога". Конечно, знание того, что за соблюдением или несоблюдением заповедей следуют соответственно блага или страдания, награды или наказания, могло бы считаться и действительно быть неким условием, снижающим их категоричность, безусловную долженсчвовательность. Этого не происходит, так как сама связь "послушание — награда, благодеяние" или "непослушание — наказание, страдание" является жесткой. По ветхозаветной логике отступление от заповедей не остается без наказания. Так как для человека уже по определению награды и благодеяния (и только они) являются предметом желаний, позитиной ценностью, а наказании и страдания есть нечто прямо противоположное, то утилитарные аргументы в проповедях Моисея не релятивируют заповеди; напротив, они подчеркивают - что заповеди, категоричные и силу божествснного происхождения и статуса, являюгся столь же категоричными и по человеческим меркам.

В-третьих, их всеобщность. Этот признак приментельно к Декалогу является спорным. Нельзя рассматривать в качестве всеобщих первую и четвертую заповеди, в которых Яхве выступает как национально ориентированный 6oг. Да и остальные мoгут считагься таковыми, только если вырвать их из контекста Декалога, а сам Декалог — из контекста всей программы Пятикнижия. Тем не менее так оно и случилось, Декалот вошел в христианско-европейскую культуру как самостояюльный и самоценный нормативный кодекс. Его установления — прежде всего "не убивай", "не прелюбодействун", "не укради", "не лжесвидетельствуй" воспринимадись как всеобщие требования. без первоначальных, исторически обусловленных национальных ограничений. Они стали рассматривагься в общечеловеческой перспективе. Такое переистолкование содержания и смысла Декалота было тем легче сделат,. что сам Декалаот своим особым местом в Пятикнижии и абстракчной формулировкой заповедей давал для этого хорошую возможносгь.

Десятисловие вполне может считаться нравственным кодексом по ряду признаков. Но не по всем. Некоторые особенности Декалога ставят наш вывод под сомнение. Какие это особенности? а) Декалог концентрирует внимание на внешних действиях человека, оставаясь равнодушным к тому, что можно обозначигь как моральный образ мыслей, его принципы выступают как принудиюльные законы, у законодателя нет стремления закрепить их в совести человека. б) В нем награды и наказания оторваны от личных деяний и распространяются на далекое потомство, что противоречит идее индивидуальной нравственной ответственности. в) Наконец, Десятисловие не знает идеи загробного воздаяния или иной перспективы, призванной установить соответствие между добродегельностью человека и его счастьем.

Эти особенности получают разумное объяснение, если предположить, что Десятисловие является также юриднческим документом они сами, в свою очередь, свидетельствуют об этом. Мы уже отмечали, что Яхве и Моисей обращаются не к отдельным индивидам, они ведут диалог с Израилем как целым. Их задача - воспитание, наставление, возвышение народа. Конкретизируя эту мысль, следует добавить: центром всех усилий Яхве - Моисея является государственное устройство Израиля, создание политического пространства для становления и развития народа. Моисей учил не как философ, а как законодатель. Он делал ставку не на свободу духа, а на принудительную силу закона. Поэтому он интересовался по преимуществу поступками, а не состоянием души и распространял ответственность за деяния на потомков, что с государственно-политической точки зрения было благоразумно и эффективно. Он оставался равнодушным к посмертной cудьбе человека. Только в свете основной задачи, которую решал Моисей (переход из естественного состояния в государственно-правовое, от разрозненных племен к единому народу, идентифицирующему себя в качестве народа через собственного бога и установленные им законы). Можно понять своеобразие Десятисловия.

Выше мы установили: способность жить по богоданным законам справедливости - таков решающий признак богоизбранности израильского народа. Было подчеркнуто, что эта формула в значительной мере деэтнизирует понятие избранного народа, позволяет саму избранность истолковать в качестве синонима цивилизованности. Но в ней есть еще другая сторона, налагающая ограничение на законы справедливости, которые, как оказывается, предназначены для внутреннего употребления, обязательны только в отношении между "своими", ближними. Духовно-нравственное преодоление этнической замкнутости оборачивается этническим ограничением духовно-нравственного горизонта. Законы Моисея - законы Израиля. Отношения к другим народам далеки от канонов Десятисловия. Они остаются враждебными. В одном случае, как это уже подчеркивалось, эта враждебность является беспредельной, а именно тогда, когда речь идет о семи народах, населяющих Палестину. Как оценитъ двойной стандарт поведения ветхозаветного человека и можно ли считать моральным столь избирательный кодекс поведения.

Разделение людей на своих и чужих не было изобретением Моисея. Оно существовало задолго до него. Каннибальская этика была элементом наличной социальной реальности, подооно тому как змеи или песьи мухи были элементом наличной физической реальности и в этом качестве она получила отражение в Пятикнижии. Моисеи просто считается с реальностью, считается с изначальной враждой племен. Его собственные усилия направлены на то, чтобы ограничить, умерить эту вражду. В этих целях он крайне суживает число народов, которые находятся вне какого-либо запрета, не подлежат никакой пощаде. Что касается всех других народов, то враждебное отношение к ним подчиняется Ужe определенным правилам (если враждебный город сдавался добровольно, то он не подлежал разграблению, если он брался штурмом, то месть не распространялась на женщин и детей и т. д.). Моисеи не только локализует беспощадную жестокость, считая, что она оправданна только по отношению к семи непосредсгвенным конкурентам Израиля в его праве на Палестину. Он одновременно подводит под эту жестокость другую (неэтническую) аргументацию, оправдывая ее тем что речь идет о народах, практикующих человеческие жертвоприношения и другие варварские обычаи. Важно отметить что такая беспощадная жестокость предписывается Моисеем и по отношению к израильским общинам, ставшим на путь вероотступничества: все живое в них - и люди, и скот, и даже имущество, и словом все подлежит полному уничтожению. Эти уточжнения не отменяют, разумеется, факта ограниченности этики Моисея, но они позволяют понять, что речь идет об ограниченности исторической, которую можно интерпретировать как один из этапов на пути всечеловеческого расширения морального горизонта.

Ветхозаветная мораль выглядит ограниченной с высоа ты новозаветной морали, что само по себе неудивительно. Удивление вызывает другое: ветхозаветная мораль допускает переход к новозаветной морали. "Религия и нравственность Ветхого Завета постоянно открыты, и устремлены к дальнейшему совершенствованию, предел которого находится вне самою Beтxoro Завета."

**7 Мухаммед: нет бога кроме Аллаха** Мусульманская община в Медине получила от Мухаммеда писаный устав, согласно которому все ее старые и новые члены, именовавшиеся соответственно переселенцами (мухаджиры) и союзниками (ансары), составляют один народ. Племенные различия преодолеваются в новом взгляде на мир, для которого существенное значение имело только противостояние правоверных и неверных. Отменялась кровная месть как способ улаживания споров между родами. Все верующие обязаны были поддерживать и защищать друг друга перед лицом вновь открывающегося внешнего окружения. Высшей инстанцией, обеспечивающей справедливость отношений между мусульманами, признавались Аллах и Мухаммед. Организационно оформившись, став самостоятельной политической силой, община Мухаммеда удивительно быстро распространила свое влияние на Медину, а затем и на всю Аравию. Энергия, с которой руководимые Мухаммедом арабы ворвались в историю, наложив свою печать на весь ее дальнейший ход, — явление удивительное. Одно из объяснений этого чуда заключается в том, что в истории арабов счастливым образом совпали между собой два новых синтеза — социальный и духовный, два перехода от варварства к цивилизации и от язычества к монотеизму. Они совпали в значительной степени благодаря богосторонности дарований Мухаммеда, в котором духовная глубина сочеталась с практической мудростью, религиозный гений дополнялся гением политическим. Если до хиджры деятельность Мухаммеда была направлена проповедь новой религии, то после хиджры — на борьбу за ее практическое торжество. Трудно сказать, на этом этапе она была более успешной. Но несомненно, что успехи мединского десятилетия, начавшегося с переселения Мухаммеда в Медину в 622 году и закончившегося, eгo смертью в 632 году, являются более зримыми и внушительными. В этот период Мухаммед окончательно сформулировал мысль об исключительности своей миссии и стал мативировать Коран как последнюю и высшую религию истину. Мухаммед завершает (запечатывает) через пророков, а Коран — ряд откровений. Эта смена последовала после того, как провалились усилия Мухаммеда повести за собой ясрибских евреев и он, чтобы утвердить свое господство в городе, вынужден был изгнать их оттуда силой. Новую веху отношений к людям докоранических писаний, согласно которой истинность прежних писаний подтверждается Кораном. Мухаммед обозначил чем, что он переменил киблу (кибла - "то. что находится напротив") - тот пункт, к которому мусульмане должны обращать лицо при молитве. До этого киблою мусульман являлся Иерусалим, что, как, потом объясняет Мухаммед, было сделано для того чтобы "узнать, кто следует за посланником среди обращающихся вспять". Говоря иначе, признанием святости Иерусалима людям Писания (евреям и христианам) давался шанс добровольно признать миссию Мухаммеда. Так как они не воспользовались такой возможностью, то Мухаммед изъявляет решимость утвердить свою веру вопреки их сопротивлению и в качестве киблы избирает Мекку, точнее, мекканское святилище Каабу. Для Медины, расположенной между Меккой и Иерусалимом, это была переориентация на 180 градусов собственное святилище для религии так же важно наличие собственной книги и собственного пророка. Переменой киблы Мухаммед окончательно подчеркну, что новую веру нельзя понимать как реформированный иудаизм или христианство. Этим актом одновременно он возложил на арабов особую ответственность гарантами новой веры. В Медине Мухаммед формулирует идею священной войны. Исчерпав возможности проповеди в деле распространения новой веры, Мухаммед оказался перед задачей: как воздействовать на тех, для кого слово, очевидная истинность божественного откровения не обладает достаточной убедительностью. Он понимал, что там, где бессильно слово, решающим может оказаться сила. Мхаммеду предстоял тяжелый выбор. Он приходи к выводу, что война оправданна как война за веру и постольку поскольку она навязывается обстоятельствами -. правоверных во враждебном окружении: "И cpажайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте — поистине, Аллах не любит преступающих!.. И сражайтесь с ними, пока не будет 6oльше искушения, а (вся) религия будет принадлежать Аллаху". Война ставит целью не обратись в веру (поскольку речь идет о людях Писания — это добровольное), а привести к покорности. Война для него не является религиозным принципом, а лишь средстро-распространения веры — обращения язычников в ислам. Однако, допуская войну, Мухаммед освящает ее. находя дня этого сильные аргументы, основными из которых являются следующие два: добродетель веры выше порока убийства ("ведь соблазн — хуже, чем убиение!");смерть за веру прекрасна не тем, что она прерывает земную жизнь, которая и без того является бренной, а тем, что она открывает ворота вечности ("И сказали они: "Господи наш! Почему предписал Ты нам сражение? Если бы Ты отложил нам до близкого срока?" Скажи: Пользование здешней жизнью - недолго, а последняя жизнь — лучше для того, кто боялся, и не будете вы обижены ни на финикову плеву"). Идея священной войны, даже если бы она была верна сама по себе, что, конечно, не так, уязвима с практической точки зрения, ибо войну невозможно удержать на высоте служения вере, полностью очистив от других мотивов. Даже в войнах, которые вел Мухаммед, немаловажную роль играла добыча; сам он, но крайней мере в одном случае, был инициатором убийства из-за чувства личной мести (после битвы при Бадре). Обосновав высокое религиозное предназначение своего народа и идею священной войны, Мухаммед упорно сплачивал арабов в духе исламского образа жизни, обнаружив выдающиеся дипломатические способности и полководческий талант. Он предпочитал добиваться целей мирно, путем компромиссов, но гам, где они оказывались недостаточными, решительно брался за оружие (Мухаммед совершил 19 военных походов, а после смерти в его крайне скромном личном имуществе осталось восемь мечей.). Наиболее трудной, долгой, разнообразной по методам и блистательной по результатам была борьба Мухаммеда за покорение Мекки и обращение курайшитов в ислам. Мухаммед сплотил разрозненные и враждовавшие между собой арабские племена, объединял их в единое государство и привел к единой вере. Арабы были оружием ислама, но никак не его ограничением. Мусульмане исходили из глубокого убеждения, что все люди равны перед богом к все они должны подчиняться закона Корана. Они понимали свою миссию как всемирную и были готовы приобщить к истине ислама все народы. Мухаммед не вышел за пределы Аравии, хотя и собрал к концу жизни большое войско для похода против Византии. Это сделали его преемники. Мухаммед умер шестидесяти трех лет в Медине в 632 году. Смерть его была естественной, хотя здоровье его было подорвано тем, что за несколько лет до этого одна женщина пыталась отравить его, прислав в дар зажаренного барана, смазанного ядом. Она сделала это в отместку за то, что мусульмане уничтожили всех ее родственников. Мухаммед взял в рот кусок отравленного мяса, но быстро, ощутив неладное, выплюнул его (один из трапезников, который был не столь ловок, умер). Мухаммед предчувствовал свою смерть, об этом свидетельствует и то, что он придал последнему посещению Мекки прощальный характер, и то, что он отпустил на волю своих рабов. Он умер в зените славы, на пике успехов с сознанием выполненного долга. Его последними словами были: "нет... великие... товарищи... в раю". Похоронен в Медине, его могила является второй после Каабы святыней мусульман.Божественное предопределение и человеческая свобода. Идея единства бога получила продолжение в идее предопределения, согласно которой бог управляет миром не в общем или конечном смысле, а самым полным, непосредственным образом. "У Него — ключи тайного; знает их только Он, Знает, Он, что на суше и на море; лист падет только с Его ведома, и нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной". Столь же исчерпывающе и непосредственно участвует бог в человеческих делах: "И Он - тот, который успокаивает вас ночью и знает, что вы добываете днем, потом Он оживляет вас в нем, чтобы завершился назначенный срок. Потом — к Нему ваше возвращение, потом Он сообщит вам, что вы делали". Если все предопределено богом, то это, разумеется, относится и к злой воле человека. Но если допустить предопределение ко злу, то надо отказаться от понятия единого справедливого бога (какая уж там справедливость, когда одни безо всяких на то оснований обрекают на гибель, а другие столь же произвольно избираются вечной жизни). Поэтому Мухаммед, как считал Владимир Соловьев, не мог придерживаться столь абсурдного взгляда, хотя и давал повод к нему своим неумением расчленять и точно формулировать отвлеченные идеи. Соловьев предлагает различать две мысли: а) люди упорствуют во зле и неверии, потому что они осуждены богом; б) они осуждены богом из-за того, что избрали и неверие. По мнению Соловьева, первая мысль была чужда Мухаммеду. Говоря о божественном предопределении применительно к человеческой судьбе, он мог иметь в виду только второе. Предопределение при таком понимании вытекает из всеведения бога: бог видит и ведает все, в том числе то, что будет. Он умеет читать в сердцах и он осуждает на гибель тех, кто уже до этого в глубине души предпочел зло добру. Богу, для того чтобы вынести свой вердикт, не надо ждать, когда зло будет замыслено или совершено, ибо он заранее знает, и когда замыслит и когда совершит его. "Такова Мухаммедова мысль о предопределении, основанном не на произволе Божием, а на Его всеведении и вседейственности. Эта интерпретация, при всей философской изощеренности, является уязвимой. Она исходит из того, что бог все знает и все судит, но не все создает. Предполагается: бог абсолютен в познании и оценке, но он не абсолютен в бытии. Не все нити причинности доходят до него, некоторые из них обрываются в человеке. Тем самым ставится под сомнение всемогущество 6oгa новая и излюбленная мысль Мухаммеда. И врядли Мухаммед согласился с таким пониманием. Вся его душевная и интеллектуальная страсть была направлен признание абсолютности бога. В этом вопросе Мухаммед не допускал никаких колебаний, даже если они мотивируются соображениями этики или логики. Когда он говорит, что "к Аллаху вам возврат, и Он над каждой вещю мощен", что "все — в книге ясной" , то это надо понимать прямо и буквально. Бог абсолютен и всмысле бытия, и в смысле познания, и в смысле суда. Он абсолютно абсолютен. Отсюда следует, что и человеческое , упорство в неверии, и поразительная слепота людей перед ясной истиной также предопределены богом. (Это упорство и эта слепота, кстати заметить, были для Мухаммеда одним из аргументов в пользу идеи предопределения.) Бог есть причина всего сущего, того, что было, есть и будет; человеческое поведение не составляет исключения. Но существует эта причина не в единственном числе и действует не сама по себе, а через посредство и соответственно природе тех предметов, которых она касается. "...И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил", — читаем мы в Коране. Эти слова поддаются такой философской интерпретации, когда их можно считать своеобразной формулой предопределения. Первое утверждение: не ты бросил (камень или стрелу, в соответствуюшем аяте речь идет о боевых действиях). Второе утверждение: ты бросил. Решение этой антиомии состоит в том, что бросил человек, но не сам по себе, а как причастный Аллаху или, что одно и то же, Аллах бросил через него. Здесь выделяются два уровня детерминации: зараженная, божественная, и непосредственная, эмпирическая. Они замечательным образом совпадают между собой, в результате чего одно и то же действие протекает и по божественным и по земным критериям одновременно. Предопределение определяет вещи и поступки каждого из них же самих, соответственно их особой природе. Неверно думать, будто только тe, кого судят, зависят от того кто судит. Судья также зависит от тех, кого он судит. Идея двойной детерминации — божественного определения и причинности в собственном (эмпирическом) смысле слова — была замечательной интуицией Мухаммеда. Существует мнение, будто сознание божественной предопределенности всего происходящего парализирует человеческую активность. Оно исходит из предположения, согласно которому человек активен тогда, когда он отстаивает свое. Даже согласившись с этим далеко не очевидным тезисом, следует сказать: идея божественного предопределения вовсе не исключает того, что человек преследует свое благо. Оно только добавляет, что, борясь за собственное благо человек сверх того выполняет еще волю бога. Активность индивидов в достижении практических целей зависит не столько от сознания того, что он борется за свои идеи, сколько от убежденности в том, что это — истинные цели. Апелляция к воле бога есть знание высшей степени истинности. Рассматриваемое суждение, неверное теоретически, опровергается также практическим опытом, в частности опытом первых мусульман, великое религиозное вдохновение и беспримерная историческая энергия которых питались убежденные в том, что они выполняли волю Аллаха. Идея предопределения не только не сковывает активность индивидов, она стимулирует ее. Божественное провидение действует через посредство вещей и событий земного (эмпирического, опытного) мира. Отсюда можно сделать вывод — для того чтобы угодить богу, надо действовать соответственно объективной мере вещей, наилудшим образом делать свое дело. Бог предопределяет, но не определяет. Конечно, Аллах есть Аллах. Он может всё, может даже мир сотворить заново. Аллах абсолютен, но именно поэтому в мире все относительно, причинно обусловлено. Моисей, как считается, мог творить чудеса. Иисус тоже. Муxaммeд не может творить чудеса. Он и не хочет этого, полагая, что нет большего чуда, чем Коран. Сведение чуда к исчезающему минимуму, отсутствие со стороны Аллаха произвольных действий, нарушающих объективный ход событий, на манер приостановления заката солнца или манны небесной, — характерная черта, особенность мусульманской религии. Бог — везде и всегда, но везде и всегда он остается по ту сторону, за кадром. Его воля параллельна причинности мира и реализуется через нее. Или, говоря по-другому, сама причинность мира предстает как выражение (отражение, следствие) божественного предопределения. "Не возлагает Аллах на душу ничего кроме возможного для нее". Зато о возможном будет спрошено в полной мере. Если понимать под свободой свободное (нестесненное, нескованное внешними препятствиями) обнаружение природы какого-либо явления, процесса, существа (свободное течение реки, свободный бег лошади), то предопределение вполне совместимо с такой свободой. Оно предполагает ее. Учитывая что под предопределением имеется в виду предопределения бога (абсолютной личности, абсолютной в своем совершенстве и могуществе), концепцию предопределения, следует признать чрезвычайно продуктивной с точки зрения обоснования мироустроительной деятельности человека. Она, с одной стороны, позволяет поднять эту деятельность до высоты этической миссии, а с другой стороны предельно расковывает ее, нацеливая ее на ее собственные, каждый раз вполне конкретные критерии. Трудность согласования предопределения со свободой человека связана с проблемой ответственности. Если все действия человека предопределены свыше, то как он может и почему должен держать ответ за них? Не означает ли это, что бог фактически наказывает и награждает сам себя? Чтобы ответить на эти труднейшие вопросы, как их понимал Мухаммед, следует иметь в виду, что в одном пункте человек отличается от всех прочих творений. Вот соответствующее место из Корана: "Мы предложили залог (в другом переводе "истинную веру". — А. Г.) небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек, — ведь он был обидчиком, неведающим, — чтобы Аллах мог наказать лицемеров и лицемерок, многобожников и многобожниц и обратиться к верующим (мужчинам) и верующим s женщинам). Аллах — прощают, милосерд!". Бог посвятил отчасти человека в свои замыслы, открыл ему свои тайны, заключив с ним завет об истинной вере и поставив свою благосклонность к человеку в зависимость от его веры и неверия. Небеса, земля, горы отказались, они не согласились взвалить на себя это невыносимое бремя. Человек не отказался. Решение это надо предполагать, он принимал свободно. Принимать это решение или не принимать — означало причаститься к богу или нет, подняться над своей тварьностью или нет. Ничто не говорит о том, что богом было предопределено, чтобы небеса, земля, горы уклонились от его предложения, а человек согласился. Хотя, правда, и ничто не говориг об обратном. Но как бы то ни было, человек согласился. Он дерзнул! Поскольку решение о завете с богом принималось человеком свободно, то это является основанием вменения ему соответствующих поступков, касающихся истинной веры, прямых писаний бога. Свобода при таком понимании оказывается границей между двумя мирами — земным и божественным, миром твой причинности и царством справедливости. Выбор между ними она и кончается, ибо по своей строгости, недовательности, неотвратимости последствий божественная справедливость ничем не отличается от природы необходимости. При более внимательном рассмотрении коранической концепции ответственности и санкций мы сталкиваемся с двумя взаимоисключающими утверждениями. С одной стороны отношение людей к вере (понимаемой, как мы как мы увидим ниже, широко, в единстве с делами) есть тот критерий, исходя из которого бог определяет свое отношение к ним. Верующие будут щедро награждены, неверующие — жестоко наказаны. "Те, которые уверовали были благочестивы, — для них — радостная весть...". А те, которые измышляют на Аллаха ложь, будут счастливы!". Эта мысль повторяется многократно и составляет один из основных мотивов всего Корана. Мухаммед при этом подчеркивает справедливость столь разного отношения к людям, утверждая, что они получают по заслугам. "Разве вам воздается не за то, что вы сами приобрели?" — говорится в Коране, имея в виду грядущее наказание грешников. С другой стороны, Мухаммед отчетливо, хотя и не столь настойчиво высказывает мысль, что само неверие неверных, их упорство в заблуждениях были заранее предопрелены богом. "Поистине, те, над которыми оправдалось слово твоего Господа, не уверуют, даже если бы пришли ним все знамения, пока не увидят мучительное наказани". И далее: "Если Аллах коснется тебя злом, то нет избавителя от этого, кроме Него". "А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы , кто на земле, целиком". Следовательно, он не желал этого и он, бог, несет ответственность за то или иное отношение человека к вере. Возникает вопрос: как совместить эти взаимоисключающие суждения? Мы не будем рассматривать ответы, которые полагают, что они относятся к разным периодам поведнической деятельности Мухаммеда или перековывают их таким образом, что противоречие объявляется простой видимостью. Нас интересует другое: совместимы ли эти суждения именно в их взаимоотрицающем содержании? Выражаясь еще точнее, совмещаются ли они в логике самого Корана или перед собой простой разрыв в мировоззрении Мухаммеда. Есть, по крайней мере, одно объяснение, которое позволяет истолковать рассматриваемые суждения как , элементы единой, внутренне цельной духовной системы. Оно состоит в предположении, согласно которому суть завета, договора бога с человеком состояла в том, что человек получает возможность прозреть свою судьбу. Посвящение в замыслы бога означало, что перед человеком поднимается тайная завеса над его будущим. Он приобщается к знанию о том, что ему уготовано богом, каков его вес на весах божественной справедливости, понятно, насколько мудры были небеса, земля и горы отказавшиеся от столь обременительного знания. При таком допущении оба тезиса — и то, что вера и неверие людей предопределены богом, и то, что бог cудит за веру и неверие, как если бы это было их coбственное дело, — вполне укладываются в один логический ряд. Данное объяснение, рассеивающее логические сомнения, не избавляет, однако, от сомнений этических. В самом деле, если бы замысел бога состоял в том только, чтобы показать неверным их печальное будущее, не оставив им никакой надежды повлиять на свою судьбу, выправить ее, то его с трудом можно было бы считать справедливым и совершенно нельзя было бы назвать милосердным. В действительности завет бога с человеком вписан в его космосозидающую деятельность, где после первого творения и наряду с ним планируется второе творение. "К Нему ваше возвращение всех по обетованию Алляха истинному. Вот Он начинает творение, потом повторяет его, чтобы воздать тем которые уверовали и творили благое, по справедливости. А те которые не веровали, для них - питье из кипятка и наказание мучительное за то, что они не веровали". Между первым и вторым творением — день последнего страшного суда.**Своеобразие этики Корана**

 Человека, который захотел бы познакомится с этикой Корана в компактном изложении, ждет разочарование. Мухаммед не оставил ни своего Декалога, ни Нагорной проповеди. Он не создал моральной доктрины. Этика как бы растворилась в его мировоззрении: в теоретической части она совпадает с верой, в нормативной — с правом. Однако отсутствие этики в привычно европейском смысле данного понятия (как особой сферы знания и культуры) не означает отсутствия в Коране этики вообще. Все те нормы, которые входят в Декалог и Нагорную проповедь и составляют содержание того, что именуется естественной нравственностью, представлены также и в Коране. Коран в этом смысле продолжает традиции иудаизма и христианства. Рассмотрим для примера отношение к насилию. Коран признает справедливость норм равного воздаяния прямо ссылаясь на Моисеев закон. В данном случае Мухаммед не столько предписывает возмездие за убийство, сколько принимает его как правовую реальность. Не Мухаммед вводит талион, он существовал раньше. Мухаммед санкционирует талион, но не потому, что в нем речь идет о насилии, а потому, что он сужает насилие, вводит в контролируемые рамки. С его точки зрения, талион оправдан как ограничение насилия между людьми: "Кто убил душу не за душу или не за порчу на земле, тот как будто бы убил людей всех. А кто оживил тот как будто бы оживил людей всех". Далее, Мухаммед решительно осуждает практику насилия, выходящую за рамки закона равного возмездия, в частности, бытовавший среди арабов обычай убийства детей из-за недостатка еды: "И не убивайте ваших детей из боязни обеднения: Мы пропитаем их и вас; поистине, убивать их — великий грех!". Духовные усилия Мухаммеда направлены на то, чтобы вырваться за узкий горизонт законного насилия, очерченный рамками талиона. Он поощряет замену справедливою возмездия материальным вознаграждением, считая, что такая замена угодна богу. Но самое главное заключается в том, что новая человеческая общность, общность единой и истинной вере, предполагает также новую нравственную основу, делающую ненужным всякое насилие: "О вы, которые уверовали!.. Не убивайте самих себя. Поистине, Аллах к вам милосерд!". Мухаммед — не Христос, у него нет заповеди любви к врагам. Тем не менее и он, как Христос, предлагает такую перспективу, перспективу братства к вере, которая преодолевает вражду племен и народов. Коран имеет, разумеется, свой колорит, обусловлен временем и обычаями народа, среди которого он возник, что отразилось на конкретном материале и формулировках нравственных норм, но не изменило их общей, в целом гуманистической, человекоутверждающей, направленности. Когда Мухаммед наставляет: "Поистине, Аллах приказывает справедливость, благодеяние и дары близким; и Он удерживает от мерзости, гнусного и преступления. Он увещает вас: может быть, вы опомнитесь!", то это такие сентенции, которые мы можем встретить у любого моралиста. Этическое своеобразие Корана заключается не в том, что там представлены уникальные нравственные и нормы которых нет в других памятниках культуры (если еe нормы и есть в Коране, то их очень мало и они имеют второстепенное значение), а в том, что эти нормы даны в их нерасчлененной слитности с другими формами регуляции межчеловеческих отношений, религиозным ритуалом, обычным правом, юридическим законодательством. Нравственность в Коране не систематезирована в виде определенного кодекса, не сведена к обозримой совокупности общих принципов. Этическая абстракция в нем как бы застыла на среднем уровне. Здесь, есть единичные предписания (типа запрета на употребление свинины или вина), есть нормы, регулирующие оглашения в определенных сферах (в браке, в вопросах наследования и т. д.), есть понятия, обобщающие конкретные нравственные отношения и добродетели (справедливость, милосердие, совесть, щедрость и др.), но нет понятия и термина, соответствующего понятию этики (или морали). Если смотреть на это европейскими глазами, можно сделать вывод, что в Коране отразилась та ранняя стадия общественного развития, когда мораль еще вплетена в язык практической жизни, не эмансипировалась от действительности, не возвысилась над ней в качестве ее масштаба и критерия. Такой взгляд исходит из убеждения, что обособление и эмансипация морали от действительности является шагом неизбежным и благотворным. Это убеждение, однако, само может быть поставлено под сомнение. Нельзя считать доказанным, что европейская моральная традиция обладает той универсальностью, на которую она претендует. Не менее обоснованным является допущение, согласно которому этика Корана представляет собой не особую стадию, а особую линию развития морали. Рассмотрим своеобразие мусульманской этики путем ее сопоставления с христианско-европейской. Христианско-европейская этика есть этика абстрактных принципов, основоположений; она не говорит, что и как делать, не предписывает поступков, а ограничивается указанием пути. Она рефлексивна, в теоретической области ее усилия сосредоточены на более адекватной формулировке моральных законов, в практической — на чистоте мотивов. В качестве специфической области знания этика прежде всего и главным образом интересуется вопросом обоснования морали, о том, как она вообще возможна. В отличие от нее мусульманская этика есть этика конкретных норм. Она сугубо практична, интересуется не общими основаниями поведения, а ею предметным содержанием. Ее основная проблема — как и что надо делать, не вообще, а вполне конкретно, в каждой сфере жизни, каждый день. Христианско-европейская этика в целом ригористична, ее требования претендуют на то, чтобы стать безусловными мотивами человеческой воли. Она не признает извинительных обстоятельств, предполагая, что у человека всегда остается возможность поставить на кон собственную жизнь. Этика Корана вполне считается с человеческими возможностями и обстоятельствами. Мусульманину запрещается есть свинину, но если случаев так, что нечего есть, кроме свинины, то допускается отступление от данного запрета. Существует обязанность поста, но она не распространяется на беременных женщин или тех, кто находится в неволе. Нормы мусульманской этики знают и допускают исключения, меру их императивности нельзя считать категорической за одним, разумеется, исключением, которое касается ямой мусульманской веры. За веру можно и надо умереть. Все остальное не стоит человеческой жизни. Христианско-европейская этика и этика Корана отвечают как бы на разные вопросы. Первая — на вопрос о том, зачем надо быть моральным: она словно ищет аргументы против искушения обойтись без морали. Вторая — на вопрос о том, как стать моральным, что для этого надо делать. В мусульманской этике желание быть моральным как бы подразумевается: она занимается поиском оптимальных путей его осуществления. Коран - книга для тех, кто верует, "руководство для богобоязненных", она не наставляет на путь веры, а учит лишь тому, как правильно воплотить веру. Вопрос, перед которым останавливается Христианско-европейская этика зачем быть моральным, — в мусульманской этике снимается включением морали в веру. Моральный образ жизни гарантирует блаженство вечной жизни, в то время как порочный образ жизни неминуемо ведет к страшным мукам вечной смерти. Справедливости и милосердия ищет тот, кто ищет своей выгоды. Столь же простое ранение получает вопрос о том, почему отдается предпочтение тем или иным нормам (типа запрета иметь более четырех жен, требования делать обязательные и добровольные пожертвования нуждающимся и т.д.), - по той причине, что они предписаны богом. Hаряду со словом "Коран" для обозначения своих проповедей Мухаммед употреблял еще термин "аль-фуркан", что означает "различение". Коран как раз обозначает различие, границу между истинным и ложным, добрым и злым. Таким образом, моральный мотив в исламе совпадает как с мотивом благоразумия, так и с мотивом благочестия. Христианско-европейская этика предполагает человека раздвоенною, вечно недовольного самим собой, который постоянно стремится к совершенству без уверенности когда-нибудь достичь его. Она таит в себе он опасность морального релятивизма и даже нигилизма. Мусульманская этика, напротив, исходит из более приземленного, но зато более реальною образа человека, который вполне понимает и — самое главное — принимает ограниченность своих человеческих возможностей. Она отказывает человеку в богоподобии и более peaлистически хотя и менее возвышенно, очерчивает пространство его нравственно ответственного поведения. Она чревата опастностью, стагнации, догматизма. Коран дает детализированную программу жизни индивидов. Программа эта считается непререкаемой, она служит не только pyководством к действию, но и догмой. Точнее сказать, она является руководством к действию именно в качестве догмы. Перспектива, задаваемая мусульманской этикой, принципиальной неисторичностью. Во всяком случае, это - иная историчность, чем та, которая заключена в христианско-европейской этике абстрактных принципов. Конечно, следование Корану тоже нелегко. Правоверный мусульманин всегда будет иметь достаточно поводов для угрызений совести. Тем не менее зазор между моралью и реальностью, долженствованием и бытием в исламе качественно иным, чем в случае христианско-европейской этики. И Мухаммед вряд ли мог бы повторить слова Иисуса о том, что его царство мира сего. Этика Корана сопостовляется нами с xpистианско-европейской этикой для того, чтобы выявить ее своеобразие, но отнюдь не для того, чтобы подчеркнуть ее превосходство или ограниченность. Этика, ставшая духовн основой огромной цивилизации, которая существует более тысячи лет, заслуживает того, чтобы ее оценивали по ее собственным критериям. Если моральный быт человечества складывается из различных традиций, которые взаимно дополняют друг друга, подобно тому как разные цветы, соединяясь вместе, могут составить один прекрасный букет, то этика Корана, вне всякого сомнения, является одним из них. Она имеет вполне самоценное значение.

**Заключение**

Мораль дает человеку сознание своего достоинства. Она формулирует основания, по которым люди могут ценить себя и друг-друга. По этим основаниям мужественный человек выше, чем трус, щедрый человек выше, чем скупой, самоотверженный человек выше, чем себялюбец. Что касается социальных систем, то каждая из них имеет свои критерии, определяющие ценность индивидов. В науке - это одни критерии, они связаны с научными открытиями и получают отражение в разного рода званиях и премиях, в экономике - другие , связанные с успехом в конкурентной борьбе и выражающиеся в величине банковских счетов, в политике - третьи, состоящие в искусстве соразмерять разные интересы, умении добиваться успехов на выборах и т.д. В каждой из этих социальных систем мораль действует не сама по себе, не прямо, не через собственно моральные мотивы, а посредственно , косвенно, через дисциплину и жесткие формы деятельности, которые специфичны именно для данной системы. В полне естественно , что человек, который хочет быть полезным и заслужить уважение в науке, должен практиковать совершенно иные качества и умения , чем человек , который хочет быть полезным и заслужить уважение в бизнесе. Столь же естественно, что эти разные, быть может даже противоположные, качества и умения нельзя оценивать сами по себе, на основе абстрактных моральных принципов. Они ценны и оправданы своей функциональностью.

Словом, многие из предписаний великих моралистов в современном обществе оказываются излишними. Но не потому, что они ложны или надуманны. А совершенно по иной причине: заключенное в них моральное содержание обеспечивается иным, к тому же более надежным способом. Так сын, став взрослым, не нуждается в более прямой опеке отца. Необходимость опеки он снимает зрелостью своего поведения. И общество, обретая инстуциональную зрелость, объективно оказался ближе к великим моралистам, чем тогда, когда оно находясь под их прямой оценкой.

Список литературы

1. Гусейнов А.А. Великие моралисты.- М.: Республика, 1995.
2. Дубко Е.Л. Идеал, справедливость, счастье. - М.: 1999.
3. Кисель М.А. Историческое сознание и нравственность. - М.: 1990
4. Малахов В.А. Смысл жизни и нравсвенное отношение к миру. - М.: 1986
5. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. - М.: 1981.
6. Титаренко А.И. Рациональное и эмоциональное в морали. - М.: 1983.