**Воля и интеллект**

А.А. Гусейнов

Проблемы морали рассматриваются у святого Фомы в ряде крупных произведений - в "Сумме теологии", "Сумме против язычников", "Комментарии на "Никомахову этику", а также в "Вопросах о зле" и "Вопросах о добродетелях". Этическое учение Фомы сложилось на основе принципов библейской морали и моральной философии Аристотеля. Среди способностей души Фома выделяет интеллект и разумное стремление, или волю. Первую и основную цель для интеллекта составляет сущее как таковое, для разумной воли - желаемое, или Благо. Достижение его есть блаженство, поскольку Благо соответствует самой природе воли. Отдельные сущие становятся целями воления только в качестве частных благ, которые, в отличие от Высшего Блага, не составляют предмета ее необходимого влечения.

Интеллект и воля в их единстве составляют фундамент всей нравственной жизни, но, будучи двумя различными способностями души, направленными на один объект (Бога), выделяют в нем разные аспекты, и поэтому ни одно из этих начал само по себе не может охватить его целиком. Они должны дополнять друг друга в постижении Бога как единства сущего, истины и блага. Интеллект направляет волю, но и воля, в свою очередь, побуждает интеллект к действию. Они взаимно опосредуют друг друга: интеллект задает воле цели ее возможного действия (ведь воля, по определению, есть стремление разумное), но чтобы помыслить этот объект, сам интеллект должен быть подвигнут волей к мышлению. В свою очередь, воля, чтобы не быть слепой, должна иметь побудительной причиной некое решение, основанное на предшествующем размышлении и т.д.

Таким образом складывается круг взаимного определения воли и интеллекта, из которого можно выйти, только обратившись к началу, более высокому, чем они оба. Это - Бог. Он задает воле движение, но только в неопределенном виде, чтобы конкретные решения воли были непринудительными. Единственная необходимость, которая может побудить волю желать свой объект, есть блаженство: воля не может не желать блаженства. Но, во-первых, это блаженство может варьироваться в зависимости от обстоятельств, которые в каждом отдельном случае оцениваются умом как подходящие, или нет. Воля способна выбирать, а следовательно, и ошибаться. Во-вторых, воля может не желать думать о блаженстве и тем самым отказаться от него. Она сохраняет господство над своим актом: "свобода действия присуща воле в любом естественном состоянии и относительно любого объекта" (De malo, VT).

Вполне в традициях христианского натурализма Фома различает принуждение и естественную необходимость. Воля не может быть принуждена ни к чему в своем действии: добровольное деяние совершается по склонности воли к своему предмету, и потому принужденная воля по определению невозможна. Воля в своих действиях свободна от необходимости, иначе относительно человека мы не могли бы говорить об ответственности и заслугах, а это уничтожило бы моральную жизнь. Но когда речь идет о естественной склонности души (воли), то можно говорить о первичной необходимости человеческой природы - стремиться к Высшему Благу и ни к чему другому. Таким же стремлением обладают и все неразумные существа, но они определены в этом влечении только своей природой, человек же обладает, кроме природы, еще и волей, способной уклоняться от высшей цели. Праведники обладают необходимо благой волей естественным образом, т.е. по природе, приверженной Богу и не желающей ничего иного, потому что они созерцают самого Бога в Его истине. Для простого же человека в силу ограниченности его знания исключительное желание блаженства, не связанное с Богом и реализованное во многих иных вещах, оказывается источником заблуждений.

Высшее благо есть цель необходимого стремления воли, но все частные блага, не будучи необходимыми благами, не могут, соответственно, двигать волю необходимым образом, поэтому здесь появляется нужда в свободном выборе. Свободный выбор предполагает размышление, завершающееся советом (consilium). Ум оценивает несколько вариантов действия, на которые воля должна ответить согласием (consensus), самодеятельно выбрав то, что для нее предпочтительней, т.е. выбор в конечном счете представляет собой акт воли (но интересен и следующий аргумент уже в пользу превосходства разума над волей - интеллект не оскверняется своим объектом: познавая зло, он не становится от этого злым, в то время как воля, желая зла, уже превращается в злую).

Интеллектуалистский характер этики Фомы, подчеркиваемый историками морали, заключается в том, что в ней именно знание Бога в Его истине может служить достаточным мотивом необходимо благой воли, что присуще одним блаженным праведникам. Тем самым задается идеальная модель моральности, в которой, как мы знаем, стерты многие существенные черты собственно морального сознания, в частности, возможность выбора. Несомненно, в ней сказывается свойственная как античной, так и христианской этике убежденность в неотвратимой привлекательности истины и добра: видящий истину не может не признать ее (в этом выражается естественная необходимость, основанная на интеллектуальной очевидности), а потому истина становится для души объектом волевого устремления - начинает нравиться ей (как Благо).

Следствием такого представления является взгляд на порок как на заблуждение. У Фомы, как мы видим, функция свободного выбора реализуется как раз в ситуации колебания, отсутствия достоверного знания, когнитивной неопределенности, определяемых греховным статусом человека ("гномическая" воля у св. Максима; у Августина - невежество ума и беспомощность воли). Но мы с таким же правом могли бы назвать интеллектуальной и этику протагониста Фомы Аквинского в моральной философии - Аристотеля, что существенно исказило бы ее смысл. Оба мыслителя согласны в том, что для обретения устойчивой благости эмпирической человеческой воле недостаточно одного знания-созерцания - ведь она в силу своих особых качеств может отказаться желать созерцания истины, что противоречило бы идее благой человеческой природы, но соответствовало бы реальному положению человека, движимого в своей моральной жизни не интеллектуальными интересами, а сложившимся эмпирическим складом (расположением) своей души (habitus), ставшим его "второй натурой" (habitus - латинская калька аристотелевского термина hexis).

Заблуждение - это только временное и подвижное состояние ума, и оно не может устойчиво определять превратную склонность души, т.е. стать пороком, так же как случайная правильность умственных действий еще не должна считаться добродетелью. В отличие от них "расположение" представляет собой как бы сгусток живого человеческого опыта, многократно повторявшегося и отложившегося в виде некоторой устойчивой духовной "сущности". Если следовать Аристотелю, что и делает Фома, и считать человеческую природу своеобразной материей, то расположение задает ей фиксированную, хотя и относительно подвижную, форму. Оно выражает определенное отношение субъекта к собственной природе. Расположение необходимо обретает ценностные качества: в соответствии с тем, насколько оно соответствует высшей цели человеческих стремлений, оно может считаться благим или злым. Высшее благо служит абсолютным критерием различения тех или иных расположений души. Расположения - это свойства, согласно которым субъект расположен хорошо или плохо (Sum. theol. ia II ае 49, 2). Субъектом расположения является ум как средоточие всех человеческих возможностей (возможностный ум обладает необходимой для этого потенциальностью душевных определений). Ум складывается в определенную структуру, детерминирующую весь характер дальнейших отношений души к ее объектам и, что важнее всего, особенности ее реакции на обстоятельства, т.е. поведение человека.

Но не только интеллектуальные способности должны сложиться в некоторое устойчивое целое - в него включается и способность желания подобающей цели. Добро не только признается умом, но и нравится субъекту. Именно такой подход позволяет преодолеть парадоксы онтологии зла ("зло как ущерб бытия") и создает предпосылки для укоренения добра и зла в объективно-духовных сущностях. Добро становится добродетелью, т.е. благим складом души, зло - пороком, дурным складом. Моральные абсолюты антропологизируются, в то же время добро и зло не задаются изначально как врожденные свойства, а складываются в результате опыта (в этом случае принципиальное значение приобретает воспитание, создающее доброе расположение души - душевный навык).

Следовательно, добродетель есть расположение души, устойчиво располагающее нас к совершению добрых поступков, в свою очередь порок как склад души создает привычку к злым поступкам. А поскольку нравственная ценность действия соизмеряется с его приближенностью или удаленностью относительно высшей цели естественного стремления человеческого существа (от Блага), то добродетель можно будет определить как расположение, соответствующее природе, порок же - как несоответствующее, или, другими словами, всякий согласный с разумом акт будет считаться хорошим, несогласный - плохим. Благость поступка определяется как целью, ради которой он совершается - высшую оценку получает поступок, относимый к первопричине всякого блага, к Богу, - так и надлежащими обстоятельствами. Большое внимание Фома уделяет интенции поступка, направленности его на цель, - она в первую очередь и определяет его нравственное качество. Злая интенция неизбежно порождает злое деяние, а добрая интенция для полноты исполнения благого поступка требует и правильного подбора средств, без которых она недейственна. Но в любом случае благое намерение должно цениться высоко, а иногда и выше самого акта. "Поскольку человеческие действия, как и природные вещи, подлежат божественному провидению, зло в человеческих поступках должно быть подчинено некоторому доброму завершению. Оно же самым подобающим образом достигается тем, что прегрешения караются. Так, справедливости, определяющейся равенством, подлежат превышения должной количественной меры. Человек же превышает свою количественную меру, когда предпочитает свою волю воле Божьей, удовлетворяя ее наперекор божественному порядку. Неравенство устраняется, когда человек считается претерпевающим нечто против своей воли, согласно порядку. Итак, человеческие прегрешения должны получать божественное наказание, а добрые деяния по той же причине должны получать награду" (Corn. Gent., III, 140).