

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Государственное образовательное учреждение
профессионального высшего образования
«Оренбургский государственный университет»

Ю.Ш. СТРЕЛЕЦ

СМЫСЛ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Рекомендовано Ученым советом государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Оренбургский государственный университет» в качестве учебного пособия для студентов, обучающихся по программам высшего профессионального образования по специальностям «Философия», «Культурология»

Оренбург 2003

ББК 87.3
С 84
УДК 130.3

Рецензент

доктор философских наук, профессор В.В. Кашин

С 84 **Стрелец Ю.Ш.**
Смысл жизни человека в философско-антропологическом
измерении: Учебное пособие. Оренбург: ГОУ ОГУ, 2003.- 139 с.

ISBN

Пособие содержит материалы по смысложизненной проблематике философской антропологии. Даны методологические основания соответствующего спецкурса, методико-практические способы его освоения, примерная тематика рефератов, курсовых и дипломных работ, контрольные вопросы для самопроверки.

Учебное пособие предназначено для студентов, обучающихся по программам высшего профессионального образования по специальностям: 020100-«Философия», 020600-«Культурология»

С _____

ББК 87.3

ISBN

© Стрелец Ю.Ш.,- 2003
© ГОУ ОГУ, 2003

Введение

В современной философской мысли, как и тысячи лет назад, начиная с древнеиндийской философии, конечной проблемой и главным предметом исследования был и остается человек. О том, сколь грандиозна эта задача, свидетельствуют не только века, но и сама сущность философского подхода к изучению человека в мире, а мира – в человеке. Такой подход требует не простого накопления знаний, а обращения к мудрости, в полном соответствии с этимологией слова «философия». Философия (от «филео»-любовь, люблю, «софия»- мудрость) не претендует на однозначное решение своей задачи: на первый план выдвигается не совокупность полученных результатов, или собственно мудрость, а любовно выверенный процесс движения к ней.

Таким образом, философия являет здесь необходимую скромность, постоянно возвращая нас к знаменитому высказыванию Сократа: «Я знаю только то, что ничего не знаю». Было ли это признанием собственного невежества со стороны великого древнегреческого мыслителя, которого жрецы храма Аполлона в Дельфах называли «самым мудрым из греков»? Очевидно, речь здесь шла о бесконечности познавательного процесса, особенно, если это касается человека, его природы и сущности. «Формула мудрости» Сократа, представляющая собой отношение того, что мы знаем, к тому, что мы могли бы, должны были бы знать, ясно показывает, что результат этой пропорции – неутешительный, т.е. стремится к нулю. Это и выразил Сократ.

Через много веков такой, кажущийся, на первый взгляд, парадоксальным вывод подтвердил английский мыслитель Г. Спенсер. Он нарисовал два круга, обозначающих комплекс наличествующих знаний у двух людей: маленький и большой. Второй, как будто, дает основания для гордости, однако его окружность граничит с гораздо большим количеством непознанных вопросов и проблем, чем первая – малая – окружность.

«Чем больше ты знаешь, тем больше ты не знаешь». Проблемы неудержимо множатся, вызывая в памяти слова библейского Экклезиаста: «кто умножает познания, тот умножает скорбь». И все же, пессимизм искупается здесь пониманием того, что круг знаний все же непрерывно растет, а рост мудрости обеспечивается постоянным соотношением познанного и непознанного. Философия не только или не столько дает нам ответы на вопросы, сколько позволяет разумно, грамотно и логично ставить эти вопросы – вечные по своей сути и фундаментальные для человека любого времени.

Объект философии принципиально неограничен, нелокализован, что дает право соотносить ее с таким же необъятным культурным феноменом как искусство. «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда» (А.А. Ахматова). Подобно искусству, философия не стремится к

однозначной интерпретации мира, к одной какой-то единственной модели бытия мира и человека. Эта особенность философии существенно отличает ее от естествознания, от науки, трактуемый именно в этом смысле. Знания, вырабатываемые философами, отражают не только эпоху, а также, популярные в определенные время проблемы, стоящие перед человечеством, что мы наблюдаем и в отношении науки. Философия предлагает субъективированное (не путать с «субъективным») знание, в отличие от объективированной научной информации (не тождественной «объективной»). Дело в том, что модели философии отражают внутренний мир исследователя, его мировоззрение, жизненные (социально-политические, экономические, эстетические, религиозные, этические и т.д.) позиции. Эти модели не скрывают «жизненной ангажированности» философа: с одной стороны, стремящегося к логической точности в использовании понятий и методов исследования (общность с наукой), а, с другой стороны, избегающего унификации своих представлений, потери оригинального лица и способа осмысления действительности. В этом плане, философия - не наука, но теория миро- и человекоустройства, которая прошла через призму интересов, потребностей человека, через его душу в целом. Здесь становится очевидным тот факт, что всякое, например, различие философии и психологии (как науки о душе) – искусственно. Проблематическая и методическая самостоятельность этих фундаментальных подходов к человеку не должна заслонять от нас общего корня, из которого они вырастают. Паритетность, т.е. культурно-методологическая равноправность данных отраслей культуры, обеспечивается, с одной стороны, историческим старшинством философии, а с другой стороны, концентрацией внимания психологии на человеке, по преимуществу. (Если, конечно, психология не ограничивает сама себя не столь существенными для ее понятия предметами изучения, типа «порогов ощущения» и тому подобными физиологическими аспектами человеческого существа и существования). Философия «подбирается» к человеку не напрямую: она выстраивает огромную иерархию проблем и методов их исследования.

Выделяют обычно, следующие блоки или разделы философских проблем.

Во-первых, это онтология, или учение о том, что́ есть мир, как таковой, что́ есть вещи мира, каково их происхождение, связи и отношения. Это, так сказать, весь фактический компендий, совокупность того, по отношению к чему человек хочет и должен определить самого себя. «А мир –не я» (Даниил Хармс).

Второй блок философских проблем относится к гносеологии-возможности и действительности человеческого познания себя и мира. Возможно ли такое познание или это только иллюзия? Мир-это «Майя», призрак, согласно основным, например, буддистским представлениям или

тезисам субъективного идеализма. «В моей руке - яблоко, но что я знаю о нем?»- говорит представитель такой модели мировидения. Вся информация об объекте «яблоко» проходит через мои ощущения – зрительные, обонятельные, осязательные и т.д. Кто мне даст гарантии, что мои органы чувств меня не обманывают? Я точно вижу, что ложечка в стакане с водой изломана самым невероятным образом»... Вывод, следующий отсюда, именно «очевиден»: таких гарантий нет, т.е. это именно я, моя физическая конституция свидетельствует о «яблоке». Возможно, вы видите это «яблоко» иначе, чем я, и только наша общая культурно-языковая принадлежность к какой-то традиции позволяет нам договориться о «яблоке»... или назвать различно отражаемый объект одинаковым образом».

Различно (принципиально различно) воспринимаемые объекты мы привыкли (приучены) называть одним понятием. Так обозначается «мостик» между онтологией и гносеологией, природа которого неизвестна до сих пор никому.

Существенно важна для человека, далее, аксиологическая проблематика философии. Ценностью мы называем все, что имеет к нам отношение, с чем мы, в принципе, способны установить значимые для нас связи: прямые и опосредованные. Деление ценностей на материальные и духовные можно считать теоретически преодоленным: не так важно происхождение ценностей, как их место в структуре нашего жизненного опыта. Каждая вещь - ценна, но – в различной степени, т.е. занимает свое собственное место в иерархии наших ценностей. Иначе говоря, всякая вещь должна знать свое место не только в бытовом плане, но и в бытийном: «Пользуйся вещами, но не люби их...- говорил Блаженный Августин. Люби Бога, но не пользуйся им».

Основным вектором философствования выступает, на наш взгляд, антропологическая проблематика: как цель всего проекта, рисуемого мировой философией. «Антропос» (человек с греческого)- последняя «фигура умолчания» даже тех философов, которые пытаются подойти к миру с квазинаучных позиций, как если бы этот мир исследовался не земным существом, а, допустим, инопланетянином. В антропологической проблематике философия возвращается к себе самой, выступая в роли знаменитого «блудного сына» (Рембрандт; последняя сцена к/ф А. Тарковского «Солярис»).

Философия, в этом смысле, не что иное как движение к сущности «человеческого», а также – попытка соотнести эту сущность с существованием (экзистенция). Дело в том, что сама философия предстает в двух обликах: как вид специализированной деятельности, за которую философ «получает деньги», и как всеобщий модус мышления (В.С. Библер), который присущ буквально каждому человеку, задумывающемся о себе и о своей роли в мире. Так вот в этом, втором значении, философия

тождественна любому человеку, перед которым стоит древняя задача: «Познай самого себя, и стань таким». Звучит это парадоксально: зачем мне становиться тем, кем я являюсь изначально? Парадокс разрешается просто, ты должен стать в своем существовании тем, кем являешься в своей сущности.

Сущность здесь - это совокупность (система) основных, кардинальных качеств, свойств человека, обеспечивающих его автономность, самодостаточность и уникальность. Иначе говоря, сущность, в отличие от существования, выражает именно тебя, твою уникальность и подлинность (аутентичность). Как часто мы уверены в том, что проживаем свою собственную жизнь, хотя она являет собой следствие приказа, просьбы, совета, моды, престижа и т.д., то есть, обусловлена извне, внешними факторами и обстоятельствами.

Существование – это конкретно-историческая развертка нашей сущности, ее реальная, земная проявленность, которая, к сожалению, никогда не совпадает с сущностью, выступает в качестве чего-то фрагментарного, частичного и мозаичного. Где, спрашивается, мы явлены целостно; в какой ситуации мы востребованы полностью: в семье, на работе, в магазине и т.д. и т.п.? Семейные, служебные, социальные и прочие обязанности не исчерпывают нас сполна. Разве что в дружбе, предполагал Г.В.Ф. Гегель, да и то... Между тем, сущность наша постоянно бросает нам кардинальный антропологический Вызов стать самими собой, наконец. На уровне существования мы являем, в большей степени то, что от нас требуют извне. Социализация подавляет индивидуализацию, которая в отличие от первой, означает процесс обретения себя целостного, или движения от биологического к социальному горизонту бытия, а затем от социального – к духовному. Иными словами, человек – трехсоставное существо, «располагающееся» на 3-х, как минимум, горизонтах своего бытия: биологическом (тело), социальном (личность) и духовном (душа), которая являет собой форпост, посольство Духа в теле, представительство Духа. Отсюда стансным, что нельзя, во-первых, отождествлять часть и целое, т.е. говорить о личности (нашем социальном лице) как обо всем человеке. Человек – вечный проект того, что он собой представлять хочет, может или должен. Человек как личность – наследие марксистско-ленинского взгляда на него, его требования осуществиться, прежде всего, на социальном уровне: «Человек – совокупность (ансамбль) общественных отношений» – таково марксистское определение человека, игнорирующего, с одной стороны, биологическое начало (как «неспецифическое»), а, с другой стороны, духовное – как квазинаучное, или относящееся, скорее, к художественной или религиозной «епархии».

Таким образом, осуществляется редукция (сведение сложного к более простому), против чего сама марксистско-ленинская философия

выступала не менее ожесточенным образом, чем, борясь с идеализмом объективного или субъективного вида. «Полный взгляд на вещи» (Н.В.Гоголь) оказывается столь исполинским, что заставляет относиться к человеку как звездному небу над нашими головами (И. Кант). В этом полном ракурсе наших теоретических и практических представлений антропологическая проблематика охватывает не только философию в целом, но и культуру, как таковую. Все наши привычные дистинкции (различения между материальным и духовным, древним и новым, естественным и искусственным) оказываются просто «детским лепетом на лужайке». К серьёзным попыткам прояснить человеческое в человеке можно отнести модельно условное представление о том, что мы называем человеком.

В западноевропейской традиции это:

1) традиционный христианский взгляд на человека.

2) природный детерминизм.

3) социальный детерминизм.

4) утопически-гуманистический подход к человеку, его сущности и существованию.

Первая модель отражает сущность человека, выражаемую его творческой натурой. Человек – это тварь Божия, или нечто сотворенное, а, значит, несущее в себе заряд творчества; изначально - это креативное существо, могущее создавать нечто не бывшее до него. Принципиальным отличием человека, как создания Бога, от Творца является то, что он создает нечто из того, что ему предложено. Бог создал мир из ничего («...хотя материал все время чувствуется» - П. Валери).

Впервые, по настоящему острым образом, человеку здесь предложена проблема быть, захотеть быть свободным.

Нам известна марксистская трактовка «свободы», уходящая своими корнями в представления Демокрита, затем Спинозы: «Свобода есть осознанная (познанная) необходимость». (Представьте себе человека, сидящего в тюрьме: он осознает необходимость того, что здесь оказался... Свободен ли он онтологически? Может ли он покинуть стены своей темницы? Он способен только оценить степень адекватности наказания тому, что совершил). Таким образом, вышеприведенное определение относится не к свободе, а к благоразумию. В лучшем случае, – это гносеологическое определение свободы. Онтологическое измерение свободы имеет отношение к возможности, способности и праву Выбора. Отсутствие Выбора – не свобода, как бы ты к ней ни относился, а рабство разного вида совершенства.

Итак, традиционная христианская модель человека рассматривает его, во-первых, как тварное, и, потому, способное к творчеству существо; во-вторых, как трансцендентно (свыше) патронируемое существо, всегда

могущее рассчитывать на помощь со стороны Отца. В третьих, как существо, обладающее свободой и несущее ответственность за этот Выбор.

Природный детерминизм связан с представлением о человеке, как, в принципе «готовом» существе, предложенном самой Природой. (Интересно, что заглавная буква в обозначении природы призвана наделить её статусом субстанции – чего-то такого, что не порождено никем и ничем, что является причиной самой себя, или «causa sui», как говорили наши предшественники. С точки зрения материализма, Природа – синоним материи – субстанционализирована всем развитием науки. Спросите материалиста: кто создал материю? Ответ будет следующим: «сам вопрос некорректен – никто». Таким образом, в основе представления о Природе лежит положение, не требующее и запрещающее доискиваться до обоснования, доказательства. В рамках теоретического разума, признаем здесь правоту «Критики чистого разума» великого немецкого философа И. Канта, - это вопрос не решается. В основе и материализма и идеализма, если мы к ним желаем подойти как «ученые объективного плана», лежат аксиомы: материя (Природа) не создана никем и ничем. Идея, мировой разум не порожден также никем и ничем.... В научном отношении эти две кардинальные мировоззренческие позиции совершенно паритетны, т.е. равноправны с позиции научной проверяемости).

С точки зрения первой модели, человек не предназначен к добру или к злу изначально: он должен осмысленно выбрать один из этих путей. В противовес тому, что нам говорили, например, о средневековой философии, - это время светлое, связанное с ощущением отцовства, потери мировоззренческого одиночества. (Представьте себе ребенка, находящегося в интернате. Он был уверен в том, что никому не нужен и, вдруг, ему объявляют, что в субботу – воскресенье к нему приедут родители и привезут массу игрушек, а, главное, заберут к себе.... Такое ощущение найденного ребенка составляет самую суть мироощущения человека средневековья).

Повторим: человек не оставлен Миром, Творцом, однако должен сделать кардинальный выбор между «себя – и своеволием», между решимостью остаться в одиночестве (Ф. Ницше) и «мужеством быть» в совершенно ином качестве – человека - дитя, способного к творчеству и растущего в этом отношении. Не то, когда речь идет о практическом разуме: «Я не знаю, как выглядит Бог, или сколько талеров звенит в кармане его сюртука». Это ноумен, по Канту. Имя – нераскрываемо теоретически. Но могу ли я, были ли такие примеры в истории, когда, не зная сущности Субстанции (материальной или духовной), человек отдавал всего себя, поднимался на костер за веру или в отрицании ее? Были. История человечества полна такими примерами. Иначе говоря, то, что неподвластно теоретическому разуму, подвластно разуму практическому...

Возвращаемся к понятию природного детерминизма, или причинной обусловленности человека со стороны, преимущественно, его природной сущности. Здесь человек – продукт генетики («Яблоко от яблони»...). И мало что от него зависит, по существу. Все уже случилось, в том или ином генетическом ярусе его родства.

В рамках данной парадигмы существует и расизм, и национализм, и астрология, которая нас все время уверяет в собственных возможностях нечто изменить в пику звездного расположения. В пользу данного подхода говорят различные примеры: семейство «хуллигэн», имя которого стало нарицательным и произведшим на свет в Англии прошлого времени изрядное количество действительных нарушителей порядка разного уровня сложности и ответственности. Аргументами «в пользу» природного детерминизма выступают и положительные – не только социально-приемлемые, но и служащие предметом восхищения - иллюстрации, типа семейства Бахов.

Альтернативной моделью, к только что предложенной, является модель, которую можно обозначить как социальный детерминизм. В рамках данного подхода человек близок к – чистой доске, на которой пишет свои письма окружающая действительность или среда. Открыла данную страницу в персонологии эпоха Просвещения, продолжила марксистско-ленинская антропология. Человек, по преимуществу, определяется теми социальными обстоятельствами, факторами, в «плену» которых пребывает. Сущность человека – совокупность (ансамбль) общественных отношений. Свою уникальность необходимо либо постулировать, что невозможно, в рамках данной парадигмы, либо признать как данность, как аксиому материалистического вида. Человек здесь оказывается биосоциальным существом: биологическим как экземпляр рода «хомо сапиенс», и социальным – как представитель не только разумного, т.е. мыслящего, но и, главным образом, практического, производящего существа.

Не менее интересным оказывается другой подход к человеку: утопически – гуманистический.

Что такое утопизм для современного человека? Нечто не бывшее, более того, не способное осуществиться. «Утопия» - название вымышленного острова, в котором государство осуществилось как понятие, а жители нашли свою сущность (Т. Мор). Хотелось бы реабилитировать понятие утопизма, которое бесплодно как результат, но имеет свой собственный смысл как процесс постижения. Такова судьба всех на свете (и в науке также) предельных представлений: идеального государства Платона, идеального газа или абсолютно черного тела в физике. Подобно лишь визуальной воспринимаемой линии горизонта, они имеют не содержательно-конститутивный, а регулятивный характер. Их значение состоит в том, что человек как исследователь или практикующее

существо определяется в шкалах, масштабах бытия. Нельзя построить идеальное общество, также как и пользоваться повседневно образцами палат мер и весов (метр, кг и т.п.), но можно всегда иметь их в виду при любых практических измерениях или теоретических размышлениях. Если утопическое возводить в ранг практического, то «получается как всегда»; если же практическое поверять шкалой утопического, мы будем в состоянии более действенно практически смотреть на свою жизнь, свои категории и различия. Утопическое – один из синонимов абсолютного, которого в нашей жизни остро не достает. Все относительно, как будто, и наши представления, и ценности, и нормы, и цели. Что же «не отменяемо»? Папа, мама, Родина, любовь, труд... Для верующего человека этот ряд начинается и заканчивается Богом. Неверующий предпочитает осторожно боязливое «что-то там есть». Периоды возрастания духа, которому душно в теле (душа), у всех различны, но абсолютное есть у каждого, и именно оно составляет фундамент человеческого бытия. Таково краткое, а, значит, популярное введение в проблематику «Философии человеческого».

Однако, сам человек – вечно открытый миру объект, и для его понимания необходим и сам Большой мир, и специфический, очень сложный способ их соотнесения, т.е. собственно философия, специально занимающаяся Абсолютным вообще и абсолютным в нашей жизни. Необходимо обратить внимание на то, что антропологическая проблематика философии высвечивается «двумя прожекторами» познания: метафизическим и этическим, которые придают исследованию необходимую глубину и стереоскопичность.

Раздел 1 Проблема метафизического в философском исследовании человека

§ 1 Философская метафизика как способ человеческого бытия

Опыт постижения мира человеком крайне разнообразен по своим формам, содержанию и результатам. Он простирается от сенсорного «ощупывания» вещей до идеациального проникновения в чистые сущности, в интеллигибельный мир, от рассудочного до интуитивного, от имманентного до трансцендентного, от рационально осмысливаемого до иррационально постигаемого.

Специализированными сферами и аппаратами познания чувственного и сверхчувственного бытия выступают так называемая положительная наука, философия и теология. Их взаимоотношения неизбежно проблематичны, так как имеют не только историко-методологическое, но и принципиальное значение для осмысления всех сторон бытия мира и в нем - человека.

Практически все крупные философы касались вопроса о сущностных различиях /так же как и об общности/ философии и науки, философии и теологии.

Так, по мнению Р.Декарта, именно философия и есть собственно наука; И.Кант полагал, что философия «есть только идея возможной науки, которая нигде не дана «ин concreto», но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями» /Критика чистого разума. СПб.,1993, с. 464/; свою феноменологию Э. Гуссерль утверждал как «строгую науку».

По мнению же М.Хайдеггера «философия переживает постоянную необходимость оправдывать свое существование перед лицом наук».

Она воображает, что всего вернее достигнет цели, подняв саму себя до ранга науки. Этим усилием, однако, приносится в жертву существо мысли... Бытие как стихия мысли приносится в жертву технической интерпретации мышления». /Время и бытие. М., 1993, с.193/.

Столь же проблематичны взаимоотношения философии и теологии. С одной стороны, «философия по содержанию своему есть истинная религия» (Ильин И.А./, а с другой - «фундаментальное философическое сомнение только тогда философское и только тогда фундаментально, когда это - сомнение в истинах религии «/Библер В.С./.

Попытку выявить взаимоотношения философии, науки и теологии в одном определении делают неотомисты: философия - естественная/ в отличие от теологии /наука об основаниях мира и первопричинах всех вещей. Как бы то ни было, стремление философии к самоопределению продолжается, так же, как продолжают выдвигаться претензии на эту «ничью» землю со стороны двух мощных соседей - науки и теологии.

Философия пристально всматривается в собственную глубину, пытаясь различить свою сущность /философия-в-себе/ и существование /философия - в - другом/, свои внешний и глубинный уровни бытия. Плюрализм философии, многообразие ее подходов и концепций объясняется тем, что они располагаются на уровне существования, зависят от того или иного «аспекта предпочтения» - лично - или социально обусловленного. Основным вопросом философии предстал, в результате, то как вопрос о могуществе человека и его господстве над внешней и внутренней природой /Бэкон, Спиноза/, то как социально - нравственный вопрос /Сократ, Сенека, Гельвеций, Руссо/, то как вопрос об основах науки /Фихте/ или всякого знания вообще /Кант, Флоренский/, то как религиозно - духовный вопрос /Франк, Бердяев/.

Основным вопросом философии было названо и соотношение бытия и мышления (диалектический материализм), а сторонники неопозитивизма и аналитической философии вообще считали поиск такого - основного - вопроса псевдопроблемой.

При выходе же на метафизический уровень философии ее основным вопросом кажется следующий: что такое философия сама по себе (в отличие от философии - в - другом)? Иначе говоря, сущность и существование философии. Выход на сущность философии выявляет ее специфику и границы, принципиальные отличия от других языков Духа.

Понятие «метафизика», в переводе с греческого, означает: «то, что за физическим»; то, что постигается только после эмпирического познания природных вещей и явлений, но само по себе является первым, основой и сущностью всего остального.

По мнению Аристотеля метафизика интересна тем, что «...все другие науки более необходимы, чем она, но лучше нет ни одной».

Термин «метафизика» самим Аристотелем не употреблялся. Его выражения: «первая философия» или «теология» - «наука о реальности по - ту - сторону - физической». Эта реальность первых и высших причин связана и с субстанциальной проблематикой и с Богопознанием.

Метафизика не имеет отношения к практическим интересам людей и их удовлетворению, а, значит, самоценна и составляет душу философии как бескорыстной любви к мудрости. В этом качестве она удовлетворяет духовные запросы человека, пытающегося разумом целостно охватить бытие как таковое.

Аристотель разделяет 1) бытие в себе, 2) актуальное и потенциальное бытие, 3) бытие в акциденциальном виде и 4) бытие как истину.

Бытие в себе раскрывается через категории, главными из которых являются представители «декады»:

- 1) Субстанция, 2) Качество, 3) Количество, 4) Отношение,
- 5) Действие, 6) Страдание, 7) Место, 8) Время, 9) Иметь, 10) Покоиться.

Бытие как акт и потенция задает два важнейших модуса (две модальности), в разрезе которых проясняются многие вопросы, просто иначе не видимые, например, о соотношении материи и формы реально существующего, состоявшегося и возможного; прошлого, настоящего и будущего и др.

Бытие как акциденция проливает свет на соотношение необходимого (существенного) и случайного (несущественного).

Бытие как истина относится к человеческому интеллекту и фиксирует всю гносеологическую проблематику, развернутую позже как взаимоотношения субъекта и объекта познания, истины об объекте и действительного объекта.

Мы видим, что метафизика Аристотеля характеризуется концентрированием всей философской проблематики вокруг бытия, то есть первоначально не просто постулируются, но и активно работают систематизирующим образом. В основе метафизики Аристотеля лежит проблема субстанциальности: что есть субстанция? Какова она (или они, если их несколько)? В полном смысле слова субстанция - это эйдос, форма, внутренне присущая самой вещи, а не жительница «Гиперурагии» Платона.

Материя- субстрат формы и чистая потенциальность, нуждающаяся в актуализации со стороны формы. Все материальное потенциально, все нематериальное актуально; актуальность, по Аристотелю, или «энтелехия»- это и Бог, («чистая энтелехия»), и душа человека как форма, сущность тела.

Вечное превосходство акта над потенцией означает, что начала (или хаоса) у времени и мира нет. Мир всегда существовал и «притягивался» к «кауза финалис»- целевой причине, установленной неподвижным Вечным двигателем- Богом.

Жизнь, претендующая на совершенство, есть созерцательно-мыслящая активность- вечная для Бога и существующая моментами для нас.

Созерцательная активность Бога- акт обладания мыслимым, в котором сливается понимание и понимаемое. Отсюда вытекает аристотелевская критика теории идей Платона, их трансцендентности. Формы, актуализирующие материю, трактуются имманентным образом, как внутренне присущие чувственному миру, однако их сверхчувственная природа не отрицается.

До Платона говорить о метафизике, в полном смысле этого слова, вряд ли возможно. Рассуждения Парменида и других элеатов о бытии и небытии, пифагорейство с его фундаментализацией числа и др. древнегреческие мысли о сущем оставались в рамках онтологической проблематики.

Открытие сверхчувственного мира как реальности, блестящая интуиция универсального интеллигибельного начала на грани с этой реальностью сделали Платона первооткрывателем метафизики, хотя и не таким классически удостоверенным, как Аристотель. За физико-механическими причинами он увидел причины более высокие и первичные. Так была открыта «вторая навигация». (Древние моряки, когда ветер стихал, и паруса обвисали, переходили на весельное управление кораблем, что и называлось «второй навигацией».) К этому образу Платон прибегает, доказывая, что натуралистические усилия объяснить физическое физическим не приводят ни к каким результатам, и что необходимо обратиться к чисто рациональным, лишь мыслимым объектам вне этого мира. Таковы Идеи, имеющие не физическую, но метафизическую природу.

«Вторая навигация» развела два измерения бытия: видимого, феноменального и чисто интеллигибельного, реально, а не только понятийно населенного идеями или эйдосами. Идеи составляют сущность вещей, выступая в качестве их неуничтожимых матриц.

Используемые Платоном предикаты идей: «само по себе» (допустим, «прекрасное»), «в себе» и «для себя», очевидно, вдохновили позднее и Канта - «вещь-сама по себе».

Идеи абсолютны и безотносительны, стабильны, в отличие от чувственных вещей, которые крутятся в вихре становления и уничтожения. Единственно идеи обладают полным и подлинным бытием в «месте над небесами», которое Платон в «Федре» называет «Гиперуранией». Это иерархически выстроенная система, увенчанная идеей «Благо». «Благо» выше всего и даже предсубстанциально, выступая в качестве сущностной потенции всей иерархии. Роль всеобщего субстрата играет «Многое» («Благо», в функциональном смысле, синоним «Единого»). Предел и беспредельное, ограниченное и безграничное (диада Платона) определяют меру всякой целостности.

После первоначал идут так называемые «генеральные» идеи: Бытие, Покой, Движение, Тождественность, Различие и т.д. Надо отметить, что порядок следования не означает какой-либо временной развертки; он - вне времени.

Генезис и структура чувственного мира аналогичны чисто умопостигаемому миру, и это соответствие привнесено Демиургом, Богом - творцом. Материальный мир, как копия, создан по вечному образцу-миру идей. Вместе с миром рождено и время - «движущаяся вечность».

Гносеологическая проблематика у Платона также «завязана» на сверхчувственный мир, ибо познание есть, по сути, «воспоминание «души человеческой того, что в ней запечатлел этот мир, когда она была его гостьей, находилась вне тела. В феномене «воспоминания» нетрудно увидеть зачаток понятия «априори», ограничивающего роль опыта как

источника познания. Рационализм в его объективных формах существования, несомненно, выведен на философскую арену Платоном.

Дуалистичность антропологии Платона проявляется в оппозиции: душа (сверхчувственное) и тело (чувственное). Душа томится в теле, как в тюрьме или могиле. Отсюда: смерть тела означает рождение души. Освобождение души связано с бегством от тела и мира, чувственных вещей. Путь к этому один: очищение души, забота о душе через добродетель и познание. Добродетель рассматривается как проводник из этого мира в высший, а познание как свет на этой дороге.

Метафизику принято подразделять на 1) спекулятивную, или выводящую всеобщие связи, свойства и отношения действительности из некоего высшего принципа (бессознательное, воля, свобода, Бог) и 2) индуктивную, интегрирующую картину Универсума из охваченных целостным взглядом результатов всех частных наук и дисциплин.

Метафизика, таким образом, стремится к последней ясности, к последним истинам; это всегда вопрос о главном, о сущем - бытия /сущее и бытие различаются подобно тому, как различаются абсолютное и абсолют, движущееся и движение/.

Классическая метафизика древности указала на вытекающие из нее основные подходы к миру.

Первый связан с отождествлением сущего и природы (сущее природно), второй же настаивает на том, что, по крайней мере, нечто в природе может быть объяснено лишь посредством идеального. При этом именно идеальное обладает бытием подлинным, самим по себе («Бог есть то, что все другие лишь умеют»).

Действительно сущим, по Аристотелю, является «усия», лежащая в основании всех вещей и не сводимая к признакам, качествам и свойствам этих вещей (акциденциям). Эта «усия» (позднее, у схоластов – субстанция) - конкретное всеобщее, синтез всеобщего и конкретного, вне которого немислимо их отдельное существование. «Усия» придает динамику вещам, являясь их энтелехией, принципом, ведущим к заданной внутренней цели.

Средние века онтологизировали субстанциальный строй мира в теологическом духе и пришли к выводу о разных степенях, градусах бытийности. Так появляется иерархия сущностей и сопричастности высшему бытию Бога.

Если древние греки задавали вопрос о том, что такое метафизика, и какова природа метафизических сущностей, то в Новое время решалась проблема того, как она возможна. Метафизика здесь понимается не как миро познание, а как выявление возможностей человеческого мышления, в частности рационально- научного, его истоков, границ и специфики.

Эмпирическая линия философии, утверждающая чистую опытность наших знаний, отвергла понятие субстанции, а верхнюю границу познания установила на восприятии того, что проникло в сознание через опыт.

Рационалисты же пришли к выводу о необходимости выделить в метафизической проблематике различные пласты и, в частности, онтологический и натурально-теологический /учение о Боге на основаниях разума/.

Принципиально новое слово о метафизике было сказано Иммануилом Кантом. Его задачей было опровержение чистого рационализма; опровержение, исходящее из того, что сфера значения ограничена сферой опыта, и что попытка рационального строительства метафизической системы без предварительной критики разума обречена на провал. Опровергается ли сама метафизика как таковая? Уже в начале «Критики чистого разума» Кант заявляет: «Ведь и мнимые индифферентисты, сколько бы они ни старались изменить философию до неузнаваемости с помощью популярного тона и преобразования школьного языка, как только начинают действительно мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим утверждениям, к которым они на словах обнаруживают такое глубокое презрение» /с.12/.

Поскольку разум усматривает только то, что сам производит по собственному плану, надо идти не от вещей к понятиям, а, наоборот, от понятий к вещам. То, что нельзя познать, можно мыслить.

Эмпирической апперцепции Кант противопоставляет чистую апперцепцию - самосознание, производящее представление «я мыслю».

Конечная цель, на которую в результате направлена спекуляция разума, в трансцендентальном применении касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога. «Поэтому-то метафизика есть необходимое завершение всей культуры человеческого разума, необходимое даже и в том случае, если мы отвергаем ее влияние как науки на известные определенные цели» /Там же, с.470/.

Понятия «метафизика», «метафизический», несмотря на многовековую традицию использования, в последнее время применялись не часто, были вытеснены новыми понятиями, типа «мета философия», «мета философские проблемы» и т.п. /в работах А. Лефевра, М. Лейзервица, Дж. Гилла и др./.

Причиной этого явилась, во-первых, попытка уйти от истертого, вроде бы, понятия в таких словосочетаниях как «метафизика музыки», религиозная метафизика и тому подобное, а во-вторых, распространенное, особенно в философии советского периода, отношение к метафизике как к антиподу диалектики со всеми «сопутствующими» этому обстоятельству пороками /неучет «всех связей», «текучести» понятий и т.д./.

Представляется все же возможным вернуть традиционным понятиям «метафизика» и «метафизический» их первичную емкость, силу и блеск, так как понятие «мета философия» настраивает на его восприятие преимущественно в экстенсивном аспекте, а «метафизика» - в интенсивном. К тому же сейчас утрачивается острота противопоставления

«метафизики» и диалектики как основных философских принципов или методов. Их отношения из «горизонтальных» превращаются в «вертикальные»: внизу, в глубине - метафизика / «огромная энергия», духовно-смысловое напряжение, некий «абсолютный ноль»/, а наверху - разнообразные формы взаимодействия атрибутов, качеств и свойств, движение и разрядка напряжения...

Вот как оценивает гегелевскую диалектику Г.С. Гудожник: «Согласно его пониманию, никакой борьбы противоположностей нет. Сама противоположность противоположностей - это лишь внешняя характеристика, видимость и кажимость. В действительности они едины. И едины не в том смысле, что они одна без другой существовать не могут /это само по себе правильно, хотя и является поверхностной оценкой/, а в том, что противоположности, /которые в качестве противоположностей выступают лишь внешне и в форме «тезиса» и «антитезиса»/ по мере взаимного познания выявляют свое сущностное единство и на высшем уровне приходят к синтезу, выясняют, что они суть одно и то же.

Следовательно «там в глубинах» никаких противоположностей нет» /К вопросу о судьбе диалектики.// Истины и ценности на рубеже XX-XXI веков. М., 1992., с.86/.

Итак, выход на метафизический уровень, на предельную глубину произрастания мысли позволяет проникнуть в допонятийное пространство, где, вероятно, все не так, как «наверху», где противоположное едино, а противопоставление «рацио» и чувств, теоретического и исторического, естественного и гуманитарного неправомерно и даже псевдопроблемно.

Уже первичный историко-философский обзор размышлений философов позволяет выявить некоторые признаки и критерии выделения метафизической философии:

1) метафилософия-это способ, подход, видение, имеющие основанием ее саму /самодостаточность/;

2) специфическим способом постижения самой себя «изнутри» является философская само рефлексия;

3) самосознание происходит в структуре трансцендентно-медитативного опыта /форме существования процессов, идущих из самых глубин бытия и духа и обращенных к самому сокровенному в нас/;

4) метафизическое существует в форме всеобщего / актуальный аспект / и универсального /потенциальный аспект/;

5) субъектом самосознания выступает дух /уровень, снятой противоположности рационального и чувственного/, который не отражает, не копирует реальность, но является ею самой;

6) на метафизическом уровне пребывают сущности /сущность/ вообще, первопричина и основание всего /вакуум-хаос, в синергетическом смысле, из которого возникает порядок/;

7) метафизические сущности задают всеобщие начала познания, обладающие умозрительным или, как раньше говорили, спекулятивным характером, много мерностью и нелинейностью, огромной напряженностью и активностью философствования;

8) метафизические сущности обладают абсолютностью или априорно врожденным характером;

9) метафизический уровень бытия и духа /бытия духа?/ в лучшем случае частично или даже полностью не эксплицируем, не представим адекватно.

10) метафизические сущности целостны, обладают «полным» бытием / «сверхрассудочный синтез»/;

11) частичная экспликация метафизического уровня, возможно, осуществляется в виде вечных, «длящихся» проблем-идей.

Просто передать эти последние проблемы-идеи, очевидно, невозможно. Они должны быть получены самим субъектом и в особом режиме мысли, который далек не только от сенсорного отражения-бессистемно-мозаичного отражения органами чувств эмпирических объектов на уровне явления, но и от сенсуального уровня познания (вид, форма, способ чувственного отображения действительности на уровне явления, а также некоторых существенных сторон и аспектов.)

Интеллектуальный режим осмысления метафизического базируется, по - видимому, на символе - «обобщенной смысловой мощи предмета, которая, разлагаясь в бесконечный ряд, осмысливает собою и всю бесконечность частных примеров, смыслом которых она является» /А.Ф.Лосев/.

Такое сверхусилие-мыслить бытие и быть в мысли-обозначается в философии понятием «трансцендирование». Благодаря трансцендированию человек способен постигать непостижимое.

Многие ошибки в философии и особенно в историко- философских исследованиях проистекают из взгляда на философию как на совокупность ее результатов. При таком подходе эксплицируется знание, но не сама мысль, приводящая или. Не приводящая к знанию.

Именно та мысль, которая не отлилась в понятийную форму, не может быть зафиксирована и передана, пропадает для нас, хотя она Была. В тени остается непосредственное движение трансцендирующего субъекта «из пункта А» (экзистенция) «в пункт Б» (эссенция) и обратно с одновременным внутренним слежением за этим движением.

Таким образом, философский опыт является не столько способом познания, сколько способом существования субъекта; гносеологическая проблематика сливается с онтологической, то есть далеко не в полной мере она может быть эксплицирована и понята и самим трансцендирующим.

Различать процесс и результат оказывается принципиально важным в технике философской интерпретации и понимания. Возможно, что заслуга

античной философии состоит не только в том, что она явила широкий диапазон концепций, понятий и гипотез, «ставших зародышами позднейших мировоззрений», но и в том, что она последовательно отделяла «бытие» от «становления», «везде всегда» от «здесь и сейчас», «что» от «как». «И если содержательное «что» можно освоить (то есть буквально сделать своим) самостоятельно, читая книги хороших философов, то для того, чтобы освоить «как» необходимо личное общение с хорошими философами» /Никулин Д.В. Философия вслух/ о замысле философской видеоэнциклопедии (//Вопросы философии, 1994, №6, с. 148).

Таким образом, главным становится «присутствие при мысли» и, особенно той, что не привела к понятийно зафиксированному результату. Напомним: что нельзя познать, можно помыслить - либо самостоятельно /без возможности передачи этого уникального опыта/, либо совместно с философствующим, находясь в поле интеллектуального усилия его трансцендирования,

Различение философского познания и «обмысливания» позволяет глубже взглянуть на важную проблему современного отношения к диалектике. Серьезную критику ей дал несколько десятилетий назад

К. Поппер, статья же вышла у нас только в 1995 году: «Что такое диалектика?». //Вопр. философии, 1995, №1.

Поппер здесь трактует диалектику как частный случай метода исследования развития теории посредством проб и ошибок, называет ее «глубокоумной двусмысленностью», находящейся не в ладах с основными формально - логическими законами мышления, и признает за ней значение разве что эмпирической описательной теории: «...охарактеризовав развитие как диалектическое, мы сообщим только то, что развитие проходит определенные ступени, то есть очень немного» /там же. - С.127/.

Отвергая гегелевскую диалектику как по-настоящему спекулятивную теорию познания, К.Поппер призывает на помощь Канта, «главной задачей которого было опровержение чистого рационализма» / там же. - С.128/. С этой задачей он справился, показав, что попытка построить метафизическую систему, исходя из чистого разума, не имеет никакого оправдания. И все же продолжает Поппер «немецкие философы пришли в себя и отнюдь не убежденные кантовским отвержением метафизики, принялись строить новые метафизические системы, основанные на интеллектуальной интуиции» / там же. - С.128/. Кульминацией этого стала, система Гегеля.

К.Поппер дает убедительную критику различных сторон системы Гегеля, стоя, при этом, на позициях эмпиризма. Указывая на антиномии Канта, он видит в них воплощенное противоречие: «Пытаясь построить теоретическую систему на основании чистого разума, - например, доказывая, что наш мир бесконечен /идея, явно выходящая за пределы возможного опыта/, мы можем достичь своей цели. Однако мы

обнаруживаем, к своему ужасу, что с помощью равноценных аргументов всегда можно доказать и прямо обратное. Вот почему, говорил Кант, разум обречен, спорить сам с собою и сам себе противоречить, если он выходит за пределы возможного опыта». /там же.-С.129- 130/.

Все это верно, если критерием достоверности избрать именно научное, рациональное доказательство в его объясняющей функции. Если же подойти к сверхопытной сфере Универсума с позиции философского осмысления, то никакой трагедии в посрамлении «чистого разума» не наблюдается. Посрамляется здесь научно ориентированный разум, по критериям научности же и оцениваемый.

Метафизический план исследования возможен /в том числе, и средствами интеллектуальной интуиции/, но при этом нечто сверхопытное не объясняется или доказывается, а мыслится, что и составляет главную особенность философского опыта. Метафизический план исследования вовсе не требует выбора одной из альтернатив, аргументы в пользу которых имеют равную силу и убедительность /что вытекает из формально-логического закона противоречия/. Философия мыслит эти альтернативы, выявляя их потенции в их рядоположенности, подобно двум мазкам на художественном полотне. Философский анализ метафизического лежит глубже, ниже его развилки на чувственную и рациональную, опытную и сверхопытную ступени познания.

Таким образом, справедливо отвергая претензии диалектики на рациональное исследование метафизического, Поппер закрывает мышлению вход в это сверхопытное и как попытке «обмыслить» метафизический план бытия. Недостаточность диалектики не в том, что она претендует на исследование метафизического, а в том, что она выдает свой метод за а)единственный и б)в сфере рационально познаваемых вещей. Здесь она, действительно, противоречит элементарной логике и не может считаться ее усовершенствованным - высшим - типом. Диалектика, напротив, вполне сохраняет свое значение в качестве либо попытки мыслить сверхопытное /а это не запрещается никакой методе/, либо в качестве эмпирической, описательной теории, с чем соглашается и К.Поппер.

Тайна философского опыта, обращенного к метафизическому, кроме всего прочего состоит в том, что он сам субстанциален и, значит, свободен. Мера строгости и точности в философии принципиально иная, чем в науке, где «ограничители» - это естественные, в том числе рассудочные, закономерности, или в теологии, где мысль лимитируют религиозные догматы и авторитеты.

Многие философы разных времен и стран настаивали на такой особенности философского опыта, в его глубокой, развитой форме, как без - образность и даже беспонятийность философского мышления, творящего свою собственную реальность.

Н.О. Лосский, например, относит к ней конкретно- идеальные начала - сверхвременные и сверхпространственные сами по себе, но активно обнаруживающие свое самостоятельное бытие в низших сферах жизни. Такова монада Лейбница, «абсолютная идея» Гегеля, «бессознательное» Э. Гартмана, Сущее Вл. Соловьева, Абсолютное Франка, наконец, душа и Дух. Их конкретно - идеальное «схватывание» отличается от чувственной или интеллектуальной интуиции. Это «мистическая интуиция», «знающее незнание» С. Франк.

Франк доказывает, что мы твердо имеем непостижимое, поэтому любое познание свидетельствует о нем и смысл свой обретает лишь в отношении к нему. На это указывает и сама сущность Вопросы. Таким образом, природа философствования заключается в вопросе к бытию. Понятийное познание-это уже попытка дать тот или ответ в сформулированном виде. Если понятийное познание свидетельствует о бытии в образе предмета, события или в форме идеи «низкого рода», то живое сознание, вспыхивающее в процессе осмысливания, свидетельствует о самообнаружении бытия. Беспонятийное мышление означает задачу не сопоставить вещь и ее имя, не найти связь между именами, а быть при рождении вещей и их наречений.

По словам М. Хайдеггера, «где не хватает слова, там нет вещи Лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием «/Время и бытие. М., 1993, с.303/.

Несколько иначе подходит к этой проблеме А. Бергсон, заявляя, что «...одна из главных преград свободе духа - идеи, в готовом виде доставляемые нам посредством языка, которые мы как бы впитываем из окружающей среды... Поэтому в классическом образовании я вижу, прежде всего, попытку разбивать лед слов и обнаруживать под ним свободное течение мысли... и это заставит вас мыслить, независимо от слов, сами идеи» /Здравый смысл и классическое образование // Вопр. философии, 1990, №1/.

При всех ипостасных различениях внутри философского опыта постижения метафизического необходимо помнить о его принципиальной целостности. Трансцендирование - это всегда событие /со - бытие/, происходящее с конкретным человеком «здесь и сейчас». Как же он оказывается в состоянии иметь этот целостный опыт? На уровне существования в повседневности - это действительно невозможно. Но в момент бытийного спрашивания мыслитель трансцендирует в первоначальные пласты реальности, лишённые пространственно - временного измерения, когда «дольше века длится день», когда можно «объехать весь Рай и вернуться, а из упавшего кувшина не успеет вылиться ни капли...» /Коран/.

Пределный и мгновенный охват Универсума внутренним взором-реальный медитативный опыт, демонстрировавшийся Платоном,

Аристотелем, Декартом, Кантом, Гегелем, Соловьевым.... К сожалению, это достаточно редкое событие, подчеркивающее, однако, его возможность, выявляющее сущностную природу философии и бытия человека.

Здесь встает вопрос: какая душа способна на это?

Уже в древности выявляются основания и свойства философствующей души: божественный огонь доступен только душе, обладающей «сухим блеском» /Гераклит/, умеющей обуздать воображение мыслью /Парменид/, умершей для земной жизни /Платон/, обладающей высшей дианоэтической добродетелью /Аристотель/.

Много внимания уделил этому вопросу русский философ И. Ильин, понимавший нравственную философию как «внутреннее делание», требующее особой душевно - духовной культуры. «Дух- это то, что объективно значительно в душе, и философствующий живет именно в сфере этих объективно значительных состояний»/Ильин И.А. Философия как духовное делание //Русская философия. – Конец XIX - нач. XX века. СПб., 1993, с.457/. Философ должен жить тем , что познает; так, чтобы его личная жизнь стала жизнью предмета в нем. Философствующая душа «пребывает в непроницаемой для чужого сознания замкнутости, с глазу на глаз с непосредственно добытым, интуитивно исследуемым и мысленно раскрываемым содержанием» /Там же, с.460/.

Таким образом, философствование не может быть имперсональным, даже если, как у Гегеля, философствует, в сущности, «абсолютный дух», но в человеческой форме выражения этого абсолютного самосознания.

Насколько специализирована философская деятельность и каковы здесь ограничения для субъекта «с улицы»? Философия представляет целостный, системно- универсальный, политически неангажированный и индивидуально ориентированный тип мироотношения. На уровне социального существования она действительно обнаруживает себя как профессионально специализированный вид деятельности соответствующе подготовленных для этого людей /философов- исследователей и преподавателей/. Однако, второй- более широкий план существования философии в социуме - это философия как всеобщий- модус мышления. В этом своем качестве философия не является принадлежностью, формой, видом занятия определенной группы людей, а образует одну из важнейших духовных координат мироотношения всех людей и каждого индивида в отдельности. Как нет специфически философского материала мысли, и она может вырасти из «любого сора, не ведая стыда», так, очевидно, нет для философствования исключительных профессиональных рамок. Необходимы лишь онтологическая «захваченность» и присутствие в основании собственного бытия, «спрашивание о целом». /М. Хайдеггер/. Философская посвященность не связана с родовым занятием; философствование- техника бытия, но не техника быта.

Становится понятным, что антропологическим ядром нашей проблемы выступает вопрос о взаимоотношении и координации человеческой сущности /эссенции/ и человеческого существования /экзистенции/.

Сущность - ипостасное отношение центральных качеств, аспектов, выделяющих вещь среди других, определяющих его самодостаточность, или по Канту, это первый внутренний принцип того, что относится к возможности вещи.

Существование - развертка сущности в бытии вещи, неадекватная реализация сущности.

Внутренняя метафизическая напряженность во взаимоотношениях сущности и существования прекрасно показана Кантом: «Человеческий разум осаждают вопросы, от которых он не может отделаться, так как они задаются ему собственной его природой, но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят его силы» /Критика чистого разума, С.11/.

Контрольные вопросы по §1

1. Каковы взаимоотношения между естествознанием, философией и теологией, и как это влияет на решение проблемы определения сущности философии (ее предмета)?

2. Что такое философский плюрализм?

3. Чем отличается предмет философии от ее основного вопроса?

4. Что означает понятие «метафизика»?

5. Чем различаются трактовки философской метафизики в работах Аристотеля, Платона и Канта?

6. Каковы общие признаки и критерии выделения метафизического плана философской антропологии?

§ 2 Дух и Буква: возможности экспликации метафизических сущностей

Универсум в его разнокачественности и многоизмеримости может быть проинтерпретирован в различных полюсных аспектах: материального и идеального, религиозного и научного, художественного и технического, интуитивного и дискурсивного, эмпирического и мистического, естественнонаучного и гуманитарного и т.д. и т.п.

Подобно тому, как распиленный магнит на концах своих фрагментов вновь обнаруживает разность потенциалов - положительного и отрицательного, каждый из названных полюсов, взятый отдельно, так же норовит противопоставить себя самому себе. Дело, возможно, не в пресловутой и многократно изображенной противоречивости мира, а в том, что все в Универсуме лежит в двух принципиально несовпадающих, хотя и связанных, плоскостях: сущности и существования, или трансценденции и ее экспликации.

Вопрос о трансцендентном - первостепенно важен, так как поиск общей точки обозрения Универсума - задача всей культуры человечества - предполагает выявление трансцендентальной основы мира. Материя такой основой послужить не может, так как ее конкретные модусы - вещи, состояния и события - не эксплицируют материю, а просто ею же и являются, будучи неотделимыми, от нее вещами. «Материя есть субстанция феноменов. То, что внутренне ей присуще, ищется во всех частях пространства, занимаемого ею и во всех производимых ею действиях, которые могут быть лишь явлениями внешних чувств. Следовательно, мы не находим ничего безусловно внутреннего, а только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь из внешних отношений» /Кант/.

Метафизическая экспликация, а значит, выход в поле напряжения сущности, а не существования, происходит лишь в том случае, когда трансцендентальной основой мира полагается Дух. Все же конкретное и частное мира есть не что иное, как Буква, эксплицирующая Дух.

Можно смело утверждать, что любая проблема, рассматриваемая в метафизическом плане /добавим, что под метафизикой понимается здесь не метод философского познания, противоположный диалектическому, а - в его исконном смысле - само трансцендентное как объект постижения / интерпретируется через соотношение Духа и Буквы.

Так, теологические исследования родились из необходимости, с одной стороны, различить, а с другой - отождествить Дух религии и Букву Священного Писания, дав исток мощному и адекватному опыту наук о Духе - герменевтике: сначала религиозной и художественной, затем исторической и философской.

Так, политико - правовое развитие человеческой цивилизации постоянно возвращается к вопросу о духе и букве закона, политического акта или программы.

Так, моральное сознание человечества бьется в напряженном поле нормы и поступка, скрытого и явного мотива, замысла /благого помысла или злого умысла/ и реального действия, духовной причины и внешней рационализации следствия из нее.

Так, художественное сознание человека ищет нужный алфавит /Букву!/ для того, чтобы выразить невыразимое, духовное наполнение жизни, и редко кому это удается.

Так, наконец, философский опыт заключается в поиске нужной Буквы для экспликации тончайших, неизмеримых, виртуальных духовных состояний человека и мира.

Какова необходимость введения понятия «Буква» в философию духа? Недостаточно ли уже существующих понятий, обозначающих результат экспликации идеального в реальном, а именно понятий «знак», «символ», «идеал»?

Начнем с того, что «Буква» образует словарь культуры не только на уровне понятий, как таковых. Буквы духовной культуры включают в себя и чувства, и переживания, и телесно -душевно -духовные состояния в целом, оттенки и нюансы, краски, звуки и запахи мира. Знак - это только тело Буквы, а именно чувственно воспринимаемый предмет /явление, действие/, который выступает как представитель - репрезентант другого предмета, свойства или отношения. Если выстроить «лестницу» знаков от наиболее простого - знака - сигнала до знака- символа, то можно обнаружить линию внутреннего познавательного движения от примитивного сенсорного, бессистемно-мозаичного отражения органами чувств эмпирических объектов на уровне явления до идеациального уровня- познания чистых сущностей, не деформированных, с одной стороны, субъективными, а с другой стороны, прагматическими или идеологическими напластованиями. В результате этого движения происходит последовательный переход от знака /семиотика/ к его значению /семантика/ и перевод последнего в смысл /герменевтика/, то есть постепенный «отрыв» знака - основной единицы информации, замещающей и выражающей предмет мысли /денотат/ - от самого этого денотата.

В основе данного механизма, возможно, и лежит процесс экспликации Духа Буквой, которая, в отличие от знака, имеет выход и в допонятийное пространство, где, как полагал еще Анри Бергсон, лежат «мыслительные сущности» и где можно оказаться, лишь «разбив лед слов» и созерцая текущие смыслы.

Если знак - это своеобразное «смертное» тело Буквы, то сама она, в свою очередь, является «телом» символа - «обобщенной смысловой мощи предмета, которая, разлагаясь в бесконечный ряд, осмысливает собою и

всю бесконечность частных примеров, смыслом которых она является» /А.Ф.Лосев/.

Таким образом, Буква являет собой мост, соединяющий смысловую мощь вещей и знак; мир интеллигибельных сущностей и мир чувственно воспринимаемый.

Интеллигибельный мир-область только мыслимых, сверхопытных, трансцендентных сущностей - ноуменов, к которой не может относиться никакое наше чувственное созерцание. Доходя до границ рассудок, дает знания не об интеллигибельном мире, а об основаниях в нем всякого возможного опыта. Понятие интеллигибельного мира позволяет разуму мыслить себя практическим, так как, несмотря на то, что в отношении этого мира у нас есть идеи, но нет знания, и моральный мир, в понятии которого мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности, есть только идея, она все же имеет явный практический статус, то есть действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее.

Буква - то полупрозрачное «слюдяное окошко», которое позволяет хоть как-то заглянуть в трансцендентный мир и разглядеть, если не сами чистые сущности, то их «контуры» и доминирующие «цвета».

Наиболее для нас важные буквы духовного алфавита мы называем идеалами, а вся человеческая культура может интерпретироваться как идеалообразующая сторона жизни людей /Д.В.Пивоваров/, как способ сближения Духа и Буквы, «наведения» Буквы на Дух. Культура - это Буквальное воспроизведение Духа. И если идеалы подразделяются на светские и сакральные, то Буква, осуществляющая связь между этим миром и иным, выражает их взаимную проявленность друг в друге, сакральность в светском и светскость в сакральном.

Буква - основа прошлого, нынешнего, но также и будущего языка культуры, новой духовной речи человечества, к которой оно изо всех своих сил пытается приблизиться, разрешая антиномию культуры и цивилизации. Буква, правда, в какой - то мере омертвляет Дух, но при неизбежном (это доказал в «Закате Европы» Освальд Шпенглер) переходе от культуры к цивилизации, Буква берет на себя роль Духа: трансцендентальный, сакральный уровень экспликации перетекает сначала в имманентный, светский (священные смыслы становятся классическими), а затем и рефлексивный, порождая все планы культуры индивидуальной.

Важно отметить, что практически все исследования культуры светского типа разворачиваются, в основном, на этом третьем уровне. Дело в том, что рефлексивный вид экспликации Духа позволяет использовать различные приемы сравнения, структурирования, классификации, измерения культурных процессов и их параметров, способы сопоставления культурных уровней - личностного и группового, то есть, дает необходимую конкретику научному исследованию.

Трансцендентный тип экспликации Духа-традиционная сфера теологии-такую конкретику обеспечить не может; здесь нет более высокого или низкого уровней индивидуальной культуры или каких-то органичных трансцендентному критериев их сопоставления. Трансцендентное - темно и уравнивает всех, как равны в полном мраке шансы зрячих и слепых. В этом смысле можно понимать и библейское: младенец узрит царствие небесное.

Понятие Буквы поможет, очевидно, прояснить уже упомянутый сложный вопрос о соотношении культуры и цивилизации, который Н.Бердяев в статье «Воля к жизни и воля к культуре (см.: На переломе. Философские дискуссии 20-х гг. М., 1990, С.73-84) назвал наиболее острым и для познания и для жизни.

Известно отношение к цивилизации как к року всякой культуры, как к ее смерти. Об этом писал О. Шпенглер, это было предметом пристального внимания русской философии, в частности славянофилов, враждебно настроенных не к европейской культуре, а к ее цивилизации.

Бердяев также пишет о цивилизации как смерти Духа культуры.

Культура сама несет в себе семена этой смерти, и они, рано или поздно, дают ужасные всходы». Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли»/ «Воля к жизни и воля к культуре», С. 74/.

Слишком напряженная воля к жизни и губит культуру, которая перестает быть самоценной и не рождает более гениев. Символизм переходит в реализм; акт познания «угасает» в книге; художественный акт в произведении, религиозный акт - в культе, догматах и церковном строе. Одним словом, живая судьба народа «мумифицируется», «кристаллизуется». «Вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами, переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация - музейна, в этом единственная ее связь с прошлым» (Там же.- С.79).

Таким образом, по Бердяеву, культура органична, природна, процессуальна, духовна, осмысленна и при этом - «великая неудачница жизни» /там же.-С.79/. Цивилизация, напротив, искусственно-технична, социальна, фактуальна, бездуховна, рационально - абсурдна, футуристична (в отличие от культуры, чье второе имя – вечность). При этом, культура неизбежно, как живая магма, застывает, рождая лишь уродливые и, в лучшем случае, причудливые обломки, из которых строится цивилизация.

Неужели этот путь безальтернативен? Бердяев дает отрицательный ответ: «Есть еще путь религиозного преображения жизни, путь постижения подлинного бытия. В исторической судьбе человечества можно установить

четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение» /там же.-С.82/.

Такая духовно раскованная периодизация, несомненно, интересна, но не позволяет наметить связи, мостки, между этими эпохами, а ведь чистых типов общественного и индивидуального состояния нет. Культура и цивилизация реально присутствуют в современном мире и душе каждого человека, взаимоопредмечивая - и распредмечивая – друг друга. Буква, по-видимому, и есть результат такого взаимодействия, некая восковая отливка Духа, способная «размягчиться», обратиться в процесс духовной жизни, ее переживания и осмысления при попадании в горячие руки человека живущего и захваченного своим собственным бытием.

В период неустойчивого равновесия культуры и цивилизации, (интересной была бы попытка его синергетической трактовки, но эта задача выходит за рамки работы) Буква берет на себя функции онтологически слабеющей культуры, репрезентирует Дух, адаптируясь, как может, к суровому для него /Духа/ климату современной цивилизации. Можно сказать, что Буква-мера, мерило духовного в реальном, культуры в цивилизации.

Итак, экспликация Духа в Букве проходит три стадии, выступает на трех уровнях: трансцендентном, имманентном и рефлексивном.

Трансцендентная экспликация - это первое явление Духа в мире, творение мира, что некогда произошло и неустанно происходит во всем Универсуме. Так рождается, условно говоря, Буква А.

Имманентная экспликация - осуществление Божьего замысла о мире в Культуре человечества /Буква В/.

Рефлексивная экспликация - осознание человеком своих бытийных задач, предназначения своего собственного и культуры в мире, выход на трансцендентные планы Духа и замыкание на нем своей сущности /Буква С/.

Эта третья Буква компенсирует утраты вечной или «живой» культуры тем, что переводит трансцендентное в классическое, свет - в свидетельство о свете. Процесс этот совершается не без потерь: органическое приобретает налет искусственного, человек дистанцируется от первой и второй Буквы, то есть от себя самого, и возникает напряжение от несовпадения сущности и существования человека.

Подлинная душевность-духовность может обернуться в этих условиях мнимодушевностью.

Попытку вскрыть данный феномен произвел И.Б.Мардов. Он пишет о мнимой душе как особой сфере жизни, сотворенной самими людьми: «Человеку нужно передать другим свои мысли, чувства, переживания, свое отношение к жизни и свою память. Каким бы путем и как бы хорошо он ни сделал это, всегда его чувства, мысли, переживания будут восприняты другими по-разному и по-своему. Все мы понимаем и чувствуем, друг

друга «как бы»: понимаем, что не понимаем и чувствуем, что не чувствуем» /Мардов И.Б. Мнимодушевность. //Вопр. философии. -1994.-№ 4, С.171/. Отталкиваясь в своем анализе от «Крейцеровой сонаты» Льва Толстого, он воспроизводит внутренний спор ее героя: «Говорят, что музыка возвышает душу. Вздор, неправда! - парирует герой Толстого. - Она действует, страшно действует, я говорю про себя, но вовсе не возвышающим душу образом. Как вам сказать? Музыка заставляет меня забывать себя, мое истинное положение, она переносит меня в какое-то другое, не свое положение: мне под влиянием музыки кажется, что я чувствую то, чего я собственно, не чувствую, что я понимаю то, чего не понимаю, что могу то, чего не могу».

Эти потери на уровне Буквы С не следует и преувеличивать. Мы знаем, чем становится человек, увлеченный исключительно техникой быта и не имеющий возможности, способности, желания выйти на технику Бытия. Буква С, держащая на своих плечах классику, традицию, Предание, все же связывает людей в социуме, придает некоторую логику и осмысленность нашему существованию, хотя бы знакомя нас с внутренним имманентным содержанием собственной души и с реально происходившим (происходящим) у некоторых из людей опытом прорыва в трансцендентное измерение Духа. Таков, очевидно сложный путь самоопределения человека и человечества: он означает осознание на рефлексивном уровне неразрывной связи и, в то же время, глубинной отчужденности трансцендентного и имманентного планов человеческого бытия, укорененности человека в сакральном и развертки его существования в этом мире.

С одной стороны, как говорит Ф.Ницше, «наша современная культура именно потому и имеет характер чего-то неживого, что ее совершенно нельзя понять вне этого противоречия, или, говоря иначе, она, в сущности, и не может вовсе считаться настоящей культурой; она не идет дальше некоторого знания о культуре, это мысль о культуре, чувство культуры, она не претворяется в культуру решимости», а с другой стороны, рефлексивная Буква является пусть и несовершенным, но изображением совершенного, которое иногда позволяет человеку взойти к нему. Буква более милостива к людям, чем идеал... Идеал интересен тем, что наше внимание, так или иначе, фокусируется на нем самом; Буква же, как некий «знак символа» указывает на то, что выше и дальше нее.

Плодотворной представляется также интерпретация соотношения Идеала и Буквы при взгляде на человека, его природу и предназначенье.

На рефлексивном уровне это соотношение эксплицируется как взаимодействие, и даже противоборство двух основных парадигм быта: долга и счастья.

В процессе своей жизни человек либо восходит к своей сущности, либо ограничивается собственно существованием; ориентируясь на должное или сулящее счастье.

С первой парадигмой коррелируют так называемые идеалистические школы моральной философии, со второй - материалистические. Говоря о большевистском подходе к человеку, мы тут же вспоминаем: «Человек создан для счастья, как птица для полета». Известно крайне отрицательное отношение к понятию долга главного вождя большевизма - Ленина. Он, бывало, обрывал разговоры о долге, рационализируя это тем, что долг есть нечто внешнее, не органичное будто бы природе человека, а для него - де лично революционная деятельность - естественное и внутреннее проявление индивидуальности.

Этика большевизма выросла из просветительских канонов и принципов с идеалом «разумного человека» как существа естественного и чувственно - практически устремленного. При таком подходе существование человека, пекущегося о счастье - достаточная гарантия разумности.

Полный анализ и теоретическое преодоление этого подхода давно осуществил Иммануил Кант, оставшийся большевизмом практически незамеченным по той причине, что для него понятие свободы было не пустым и тесно связанным с понятием долга. Кант - резкий противник

понимания разумности как соответствия человеческой деятельности природной необходимости. Удовлетворение чувственно-природных потребностей человека, стремящегося к «счастью» требует, по его мнению, скорее инстинкта, нежели разума: «Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было сохранение его, его преуспевание - одним словом, его счастье, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на, его разум выполнение этого своего намерения. В самом деле, все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума. (Собр.соч.в 8 тт., М.1994. Т4. С.163./.

Долг-понятие, вытекающее из существования чистых нравственных законов, которые совершенно априорно, то есть, не принимая во внимание эмпирические мотивы, определяют все наше поведение как применение свободы разумного существа вообще. Нравственное достоинство поступка состоит в том, что он совершается не по склонности, а из чувства долга и имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может посредством него быть достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить. Долг - цель сама по себе, и хотя в понятии долга мы мыслим свою подчиненность нравственному закону, мы, в то же время, представляем себе этим нечто возвышающее - достоинство личности,

выполняющей свой долг. Личность сама устанавливает этот закон и только потому ему подчиняется. Источник долга-то, что возвышает человека над самим собой как частью чувственно воспринимаемого мира и что связывает его с интеллигибельным миром.

Высшая цель человеческого развития, свободная от внешней обусловленности и потому разумная - это моральное существование индивида. При этом, в отличие от Ж.-Ж. Руссо, возлагавшего ответственность за падение нравов на плохих «воспитателей» - политиков, художников, ученых и т.д. Кант понял, что человек во всем своем бытии, развитии и совершенствовании должен полагаться лишь на самого себя. Любая попытка внешне воздействовать на человека, куда-то направить его с помощью кнута или пряника - обречена на провал. Он все с собой должен сделать сам.

Откуда же возникает разрыв между должным и счастливым? Состояние покоя, благополучия, удовлетворенности, то есть то, что, мы называем обычно счастьем - это реализация отдельности, единичности человека. Напротив, стремление к должному, к сущностному совершенствованию реализует начало родовое, многопоколенное. Парадигма счастья стыкуется с ощущением времени и даже мига времени, парадигма долга рассчитана на вечность и согласие человека с его родом в бесконечно длительной перспективе.

Долг - не осознание тех или иных внешне обусловленных задач, программ и планов. «Нравственный закон внутри меня» заключается в том, чтобы «исполнять свой долг, и притом из чувства долга». Иначе говоря, этот закон - не только необходимое и всеобщее правило, но и мотив деятельности, а долг - не что иное, как высшее предназначенье человека, которому противостоит инстинктивная жажда благополучия, животное желание «счастья». Если то, что должно прийти в конце, как награда, - счастье, имеется в виду - задается в виде бытийной парадигмы в самом начале, человек уходит со своего собственного сущностного пути и начинает жить чужой жизнью: «чувствовать то, чего, собственно не чувствует и понимать то чего не понимает».

Подлинная связка долга и счастья эксплицируется Кантом так: «Делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым».

Таким образом, право на счастье Кант вовсе не отрицает. Однако в условия достижения этого счастья входит и разумение данных условий, соответствие им, а это повеление морального долга. Не надо учить, стало быть, людей, как им стать счастливыми, надо им помочь стать достойными своего счастья. Человеку, ориентирующемуся на парадигму долга, гораздо понятнее условия достижения этого бытийного равновесия с самим собой и с миром. Одним словом, пора отказаться от привычного поклонения Букве счастья, которая только эксплицирует свой подлинно сущностный базис- Дух долга как нашего вечного предназначенья и судьбы.

Интересно взглянуть на нашу проблему исторически и отметить наполненность разных эпох Буквами соответствующего уровня и характера.

Так, Буква А доминирует в метафизическую эпоху и эксплицирует благоговение перед Универсумом, спокойствие, широту и уверенность с преобладанием чувств и созерцательности; Буква В характеризует собой классическую эпоху, связанную с ростом бытийной неуверенности, с обращением к спасительному рацио, с попыткой отделить возможное от невозможного; Буква С оглавляет рефлексивную эпоху, полную неуверенности, релятивизма, конвенциализма, то есть всех и всяческих договоренностей, субъективизма и волюнтаризма. Здесь доминирует воля, «прагма». Итак, основные ступени пройдены, и человек вновь тянется к первой Букве. Его уже не удовлетворяет не только восприятие свидетельств о свете, но и само свидетельствование; ему нужен «просто» свет.

В названных исторических масштабах ступени экспликации Духа-трансцендентная, имманентная и рефлексивная - интерпретируются, соответственно, как Речь / «В начале было Слово...»/, Письмо и Чтение. Буквы сначала изрекаются, затем записываются в человеческой культуре и читаются человечеством на протяжении всей его культурной истории.

Современный духовный кризис имеет своей причиной явное преобладание третьей Буквы-чтения. Эпоха чтения затмила эпохи речи и письма, что проявилось в неорганичности современной культуры, в отсутствии у нее своего собственного содержания, в антикварности, призванной не столько породить, сколько сохранять созданное. Еще Эдмунд Бёрк заметил: «слишком много читаем и, поскольку эти наши занятия далеки от жизненных дел, их впоследствии нельзя достаточно легко совместить. Остается пожелать, чтобы события текущей жизни составляли более значительную часть времяпровождения даже самых значительных людей. Разговор ближе к действию и лучше сочетается с ним, чем простое чтение...» /Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979. С.210./.

От чтения Букв культуры, следовательно, надо переходить к Речи - прямому воспроизведению трансцендентного. Речь более критична и свободна, чем Чтение Письма. Она более достоверна, ибо совершается здесь и сейчас, между тем как Письмо культуры (художественное произведение, обычай, верование и т. д.) отделены от нас иногда огромной исторической дистанцией, и требуется приложить немало герменевтических усилий, чтобы слить, хотя бы относительно, Букву с Духом.

Акцентация чтения и отход от прямой речи свидетельствуют о бытийном обеднении. Известны слова Гейзенберга о том, что западная цивилизация погибнет от недостатка слов. Как воздух, поэтому, необходим

поиск нового языка и даже реформа Буквы. При этом имеется в виду язык не только понятийный, но и язык непосредственного чувства жизни, «язык птиц и зверей». Необходимо способствовать движению Буквы к сущности (обратное невозможно, так как сущность недвижима), расширить алфавит до бескрайних просторов бытия.

Стоит задача уточнения понятия и самого процесса интерпретации, которая, по-видимому, является теоретическим способом сопоставления Буквы и Духа, анализом того, насколько адекватно Дух воплотился в Букве, выявлением связей между ними и набрасыванием на эти связи индивидуальных смыслов. Ведь используя такие понятия как «истинный дух» или «неистинный дух», мы судим по Букве и по тому, как Дух может быть эксплицирован Буквой; адекватно или неадекватно (адекватность, в данном случае - это не полное совпадение, что невозможно, а экспликация основного, главного, сущностного).

С введением понятия Буквы проблем не становится меньше, но они могут быть оригинальным образом структурированы и осмыслены, выведены из единого принципа, что единственно и обеспечивает их системное исследование.

Способность мышления априорно, то есть до опыта, связывать и подводить многообразное содержание наших представлений под единство апперцепции Кант называет самосознанием. И как эмпирически определенное сознание собственного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне нас, так метафизически определенное, воспитанное сознание обращено «не на бесплодную спекуляцию, а на плодотворное практическое применение, которое, хотя и направлено всегда только на предметы опыта, тем не менее, заимствует свои принципы из более высокого источника и определяет наше поведение так, как если бы наше назначение выходило бесконечно далеко за пределы опыта, стало быть, за пределы земной жизни» /Кант Л. Собр. соч., № 3, С.316/.

Тезисно подведем итоги.

Метафизический план исследования, в отличие от внешнего - диалектического, позволяет проникнуть в глубины бытия, в соотношение эссенции/сущности/ и экзистенции /существования/, конкретно обозначенных как Дух и Буква. Буква занимает некое «промежуточное» положение между знаком и символом, а именно, в отличие от идеала она, во-первых, олицетворяет не только наиболее важные для человека модусы и состояния Духа, но и любые его экспликативные экземпляры; во-вторых, осуществляет связь между светским и сакральным проявлением идеала, их взаимную проявленность.

Буква - связующая нить между культурно - цивилизационными эпохами, результат взаимодействия культуры и цивилизации, мера культурности цивилизации.

Экспликация Духа в Букве проходит три стадии:

Трансцендентную /Буква А/, имманентную /Буква В/ и рефлексивную /Буква С/, которым на Земле соответствуют эпохи: метафизическая, классическая и современная рефлексивная, и в которых доминируют: Речь, Письмо и Чтение.

Процесс самоопределения человека и человечества разворачивается сейчас на рефлексивном уровне, но его подлинное осуществление связано с обнаружением в себе и в мире отчужденности и неразрывности трансцендентного и имманентного измерений бытия. Сущностная взаимопроявленность этих измерений на уровне существования развертывается в виде основных бытийно-человеческих парадигм: долга и счастья.

Первая парадигма есть ее сущностный базис - Дух, а вторая - вечная и несовершенная экспликация - Буква.

Контрольные вопросы по §2

1. Что означает понятие «экпликация», применительно к проблеме метафизической философии?
2. Каково соотношение имманентного и трансцендентного в экспликации уровней человеческого бытия?
3. В чем состоит проблема взаимосвязи «Буквы» и «Духа» как метафизических понятий?
4. Каковы стадии экспликации Духа в Букве в индивидуальном и общеисторическом плане человеческого бытия?
5. Какова метафизическая трактовка соотношения культуры и цивилизации?

§ 3 Метафизические аспекты проблемы смысла жизни человека

Прежде чем приступить к анализу метафизических аспектов проблемы смысла жизни, необходимо обозначить общие методологические посылки исследования, его теоретическое поле с точки зрения соотношения:

- 1) философии, науки и религии;
- 2) онтологии, гносеологии и антропологии;
- 3) трансцендентного (трансцендентального) и имманентного.

Философия издавна определяет свое место и назначение по отношению к религии и науке. Вторгаясь в запредельные, трансинтеллигибельные сферы бытия, она часто принимала вид теологии или даже сливалась с ней. Религиозная жизнь, вера познающего эти сферы философа не могла не сказываться в его умозрительных построениях и не пронизывать целостность его души. В основании религиозной гносеологии лежит идея откровения; специфика философии состоит в том, что она интерпретирует ее не в аспекте внешней авторитарности Абсолюта, а как внутренний имманентный опыт бытия и познания, исследует обнаружение (сущность, формы и результаты) трансцендентного в имманентном.

В новое время философия оказалась в зависимости от позитивной науки, которая некогда вышла из философского лона и стала теперь диктовать свои условия и критерии истинности. Догматико-метафизическая онтологичность философии, полученная ею на службе у теологии и в противоборстве с ней, сменилась ярко выраженной гносеологичностью. Философия начинает видеть свое будущее на пути собственного «онаучивания»; она стремится если не к такой же точности, на которую претендует естествознание, то к такой же строгости, объективности и проверяемости.

Весь ход исторического развития философии показывает нам тенденцию поиска ею своей специфики и независимости от «соседей»: религии и науки. Специфика эта, очевидно, заключается не в уходе в трансцендентное и не в замыкании в имманентном, а в нахождении сущностно - глубинных связей этих уровней бытия и в их непосредственной проявленности в жизни человека. Взаимное содержательное «снятие» онтологии и гносеологии выдвигает на первый план антропологию. Органическое родство выделенных блоков философии и образует специфику философии как познания бытия из человека (онтология), через человека (гносеология) и для человека (аксиология).

Для религии бытие есть Бог, для позитивной науки - природа. Философия ищет бытийные основания на стыке и во взаимопереходе духа, души и тела. Дух и тело ее интересуют не сами по себе, в их самодостаточности и автономности, а как нечто душеобразующее. Душа - дух, которому «душно» в теле, но он пребывает до времени именно здесь. Он оказывает сильнейшее воздействие на тело и сам, в свою очередь,

испытывает влияние телесности. Состояние души, самочувствие духа в теле и является средоточием философской проблематики в ее наиболее специфическом и органическом виде.

«Трансцендентальный человек есть предпосылка философии, и преодоление человека в философии или ничего не значит или значит упразднение самого философского познания». (Н.А.Бердяев. О назначении человека. М., 1993, С.25).

Проявленность трансцендентного в имманентном нужно понимать не как пассивное ожидание человеком начала и конца этого процесса. «Смысл вещей открывается не вхождением их в человека», а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы ... Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере, в духовном мире, духовной жизни, где все активность и духовная динамика. Если познание происходит с бытием, то в нем активно обнаруживается смысл, т.е. просветление тьмы бытия» (там же.- С.26).

Совпадение онтологии и гносеологии в антропологии требует особого подхода - метафизического, который стремится к последней ясности и последним истинам (последним, с точки зрения гносеологии, но первым в онтологическом смысле). Разрыв между трансцендентальным познанием и бытием делает невозможным само познание, принимающее, в этом случае, квазинаучные, а не философские формы. Практическая плодотворность философии заключается во внутреннем признании духа и его реальности. Здесь теоретический и практический разум сливаются, раздвигая традиционно устанавливаемые рамки этического. Метафизика нравственности означает ее онтологизацию, выход за сферы чувства или сознания. Это анализ самого бытия человека, его активности и трансценденции к «иному», творчества и свободы. Нормативно-репрессивной этике противопоставляется этика как опыт осмысления человеческого бытия в понятиях жизненной цели и ценностей. Переход от должного к сущему логично заканчивается вновь должным, но «умным» должным, познавшим сущее.

Центральным понятием метафизики нравственности, сопрягающим теоретическую и практическую сферы; должное и сущее; бытие, сознание и ценность выступает «смысл жизни». Метафизическое прояснение смысла жизни требует, во-первых, проникновения в чистые сущности его составляющих, а, во-вторых, исследования непосредственного бытия этих сущностей в человеке. Бытие смысла жизни в самом человеке феноменально раскрывается в Совесть.

Если представить всю историю философии как ряд критик (в духе Канта), то ее органическим звеном, укорененным в бытии человека как трансцендентального существа, можно считать «критику чистой совести». Эту задачу поставил в свое время Н.Бердяев. Решением этой задачи на

уровне своего существования всегда будет занят человек, углубляясь при этом в сущность с помощью метафизического исследования.

Проблема смысла или, в противоположной постановке, абсурдности человеческого бытия поистине является метафизической, так как касается буквально всех мироставляющих в их фундаментальном ракурсе видения. Не обойти при этом ни оснований, ни цели жизни, ни свободы человека, ни бессмертия души, ни Бога. Кто мы? Откуда пришли и куда идем? - вечные вопросы человечества. Устранение проблемы смысла жизни ничего не дает, так как она оборачивается, в этом случае, проблемой смысла смерти, не менее важной, значимой для человека. Недаром смерть фигурирует в качестве критерия подлинности бытия, его жизненного содержания. Полнота бытия или его пустота смертью высвечивается и взвешивается. Так, по мнению И.А.Ильина, жить стоит только тем, за что стоит умереть. А А.Камю заявлял: «Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить должно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент». (Миф о Сизифе. Эссе об абсурде.) (Бунтующий человек. М., 1990, С.25).

Принципиальное отсутствие у людей опыта смерти, в сравнении с опытом жизни, не уничтожает паритет их проблемности, так как смысл жизни не сводится лишь к его развертке в индивидуальном бытии, а принимает объективно-истинностные, лишь потенциально достижимые формы. Опыту смерти противостоит не жизненный опыт, а опыт жизни.

Уже первобытному человеку, хоть и в примитивном виде, были известны смысло-жизненные вопросы. Похороны древних людей в соответствии с определенным ритуалом могут интерпретироваться, как попытка осмыслить онтологическую цепочку: жизнь - смерть - жизнь. Сначала, по-видимому, людей больше волновали точки кардинальной трансформации бытия, а затем и сама жизнь как некий путь со своим основанием, содержанием и целью.

Знаменитые кантовские вопросы : что я могу знать?, что я должен делать?, на что я могу надеяться? и, наконец, интегральный - что есть человек? и лежат в основе, и являются модусами великой проблемы смысла человеческого бытия. В этом свете сама жизнь приобретает многомерность и многозначность, не сводится к ее физическому, химическому, биологическому, психологическому и социальному измерениям - по отдельности или совокупно. Она становится не только интегральным образованием и интегратором всего в мире, но и сама структурируется по ведомым и неведомым пока уровням: внутреннего и внешнего, подлинного и мнимого, истинного и иллюзорного. А это, несомненно, «вотчина» метафизики, концентрирующей свое внимание не столько на горизонтальных, (в том числе и глубинных) пластах бытия, где

царит схватка противоположного, сколько на вертикальных осях мироустройства.

По мнению крупного исследователя данной проблемы А.И.Введенского, «смыслом жизни называется ее истинное назначение, то есть действительная, но не кажущаяся, пригодность служить средством для той цели, для достижения которой назначена эта вещь». (Условие позволительности веры в смысл жизни. Смысл жизни в русской философии. СПб., 1995, С.41).

Такая постановка проблемы во многом отлична от принятого в советской философской литературе понимания смысла жизни как регулятивного понятия, оправдывающего и толкующего морально-практические ценности определенной системы мировоззрения. Регулярность здесь противопоставлялась «внеисторическому признанию некой неизменной человеческой природы». На первый план выдвигалась социальная сторона человеческой жизни, ее активно - преобразующая в этой сфере сила, и отвергалась, как пессимистическая и реакционная, всякая «тайна бытия». Социологизаторство привело к тому, что смысл жизни превратился в меру соотношения личного и общественного, в качественный показатель социальной актуализации личности посредством созидательного труда, движущего общество к разумному состоянию. Социально-политическая ангажированность и конвенциальный характер естественно вытекают из такого - чисто регулятивного - понимания смысла жизни.

Метафизическое измерение этой проблемы представляется гораздо более сложным и акцентирующим духовные стороны бытия. К ним сейчас приковано повышенное внимание исследователей.

Основой и целью метафизических исследований является стремление к последней ясности, к последним истинам. Это - всегда вопрос о целом и главном. Сама же метафизика «проявляет» это главное в человеке и его существовании, как сыр являет собой сущность молока (С. Дали). Глубокое отличие метафизики не только от науки, но и от других концептуальных блоков и уровней философии состоит в том, что она «не нужна», но призвана, и не для объяснения, а для осмысления как космоонтологической способности человека, его бытия, в том числе и как познающего существа. Метафизика не только и не столько система знаний, сколько образ бытия, посредством которого проявляется его смысловое наполнение.

Функции метафизики в этом значении двойки: она и обнаруживает, и придает смысл всем нашим понятиям, ставя их на философско-аксиоматический фундамент.

Не раз уже говорилось о глубоком родстве философии и математики. И та, и другая имеют нелокализованный объект исследования, то есть весь Универсум. Только математика интересуется больше его количественно-

пространственными аспектами, а философия - качественно временными (такое разделение, конечно, условно). Так же как и в математике к основным вопросам философии относится вопрос о соотношении (совпадении-несовпадении) специфических интерпретационных моделей Универсума и самого мира.

Соответственно, вся история математики и философии представляет собой выдвижение, развитие и совершенствование их чувственно-идеальных объектов (концептов, конструкторов), стремящихся ко все более полному совпадению с отображаемыми связями и отношениями духовно-материального Универсума.

Родство метафизики и математики проявляется и в том, что они базируются на системах некоторых аксиом. Аксиомы, как известно, это утверждения, которые не требуют доказательства истинности. Так, в математике развитие аксиоматического метода шло по пути формализации от аксиоматики а) содержательной («Начала» Евклида) к б) формальной и в) формализованной.

До формул в философии дело доходило не часто; их роль, как правило, играли схемы, системы категорий и т.п. Однако аксиоматический уровень философского знания признавался многими. А по Канту, философское рассмотрение только тогда и метафизично, когда оно содержит то, что изображает понятие, данное априори - до опыта. Последнее никогда не может быть определено, за ним уже ничто не стоит. В этом смысле последнее является строго неизменным и существующим вечно. Оно трансцендентно и есть идентичное во всем многообразии сущего.

Априорное знание, его осмысление и интерпретация могут рассматриваться как метафизическая аксиоматика со всеми ее родовыми принципами и признаками, такими как: а) взаимная непротиворечивость аксиом, когда необходимо показать хотя бы одну область объектов, структура отношений, между которыми описывается заданной системой аксиом.

Если такая область существует, то определяемая системой аксиом теория правильна;

б) взаимная независимость аксиом, когда какую-то аксиому нельзя доказать при помощи других аксиом данной системы. Следовательно, доказать независимость аксиомы - значит обосновать новую концепцию; в) равносильность систем аксиом (для философии это означает принципиальную неоспоримость любой метафизической конструкции); г) полнота системы аксиом, когда все ее интерпретации необходимым образом изоморфны.

Таким образом, аксиоматика - метод отыскания новых взаимосвязей и отношений, как в Универсуме, так и между различными, ранее обособленными теориями.

Философия в лице метафизики давно включила в свой арсенал аксиоматический подход, имеющий духовно-универсальное значение и вовсе не размывающий специфику философии, не сциентистский. Таковы у Декарта: «когито»; абсолютно простая и чистая идея Бога; метафизическое «апостериори»: «Мир определился именно этим, а не иным образом. А то, что потом это выступает по отношению ко всему остальному в качестве априорной структуры, - уже другой вопрос» (М.Мамардашвили. Картезианские размышления. М., 1993, С.76-77).

Декартовская очевидность, разумеется, отлична от математической. Здесь - специфика философии. Очевидность любого рода еще должна быть испытана самим человеком, на себе лично. Когитальное «узнавание»-«я есмь» - это выход в трансценденцию и, одновременно, вход последней в экзистенцию. Эта редкостная встреча и порождает философский опыт во всей его полноте и целостности.

Такая распластанность человеческого существа между трансцендентным и имманентным планами бытия, между чувственно воспринимаемым миром и миром интеллигибельных (трансинтеллигибельных) сущностей создает огромную метафизическую напряженность, которая не снимается, а усугубляется исследованием метафизического - рационального, по своей сути, но иррационального по объекту приложения, лежащего между выразимым и невыразимым. Отсюда, кстати, можно сделать вывод о том, что обучение философии - не передача знания, а помощь во «втором рождении», в глубокой онтологической перестройке всего человека как метафизической материи. И каждый, в принципе, мог бы спросить себя о том метафизическом уровне, на котором он находится. Сделать это довольно трудно, так как букв (аксиом) метафизики меньше, чем в алфавите «внешнего» языка, но их глубина, исходящая из вселенского духовного наполнения, неизмеримо большая. Это-то и рождает знаменитое декартово «сомнение» как необходимое начало включения в мысль. У Аристотеля же таким «включателем» было «удивление».

Метафизическая материя Универсума включает в себя и светлые, прозрачные и темные, непроницаемые элементы, необходимые, очевидно, так же, как деталь в кинопроекторе, называемая «обтюратор». Она, вращаясь, периодически перекрывает световой поток, обеспечивая человеческому глазу возможность видеть не смазанные полосы, а различные, дискретные цвета и фигуры.

Метафизика, пытаясь проникнуть в эти темные элементы, не претендует на остановку их движения - «не нами запущено, не нам и останавливать». Она, возможно, только подготавливает человека (человечество?) к новому зрению, к принципиально иной картине мира.

Метафизика и раздвигает пределы нашего видения Универсума, и обозначает их, обращаясь к собственной аксиоматике: «Итак, во-первых,

если нам встречается суждение, которое мыслится с необходимостью, то это суждение априорное; если к тому же оно не выведено ни из каких других суждений, кроме тех, которые и сами в свою очередь имеют необходимое значение, то оно есть безусловное априорное суждение. Во-вторых, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только предполагаемую и сравнительную всеобщность...» (И.Кант. Критика чистого разума. СПб., 1993. С.33-34).

Таким образом, признаками априорного знания, неразрывно связанными друг с другом, выступают необходимость и всеобщность (пример: «Всякое изменение имеет свою причину»). Априорное познание - это познание на основе только одной его возможности, а априорные основоположения - принципы возможности опыта вообще.

Модальность возможности - чрезвычайно характерная черта метафизики, стоящей на краю рационального философского опыта и чувствующей опасность перехода трансцендентной линии, утраты «научно-философской» специфики.

Необходимость размежевания с теологическим исследовательским полем вынуждает, например, Канта использовать принцип «как если бы». «Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли, - я действительно говорю только следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль к строителю, правление - к властителю, так чувственно воспринимаемый мир ... относится к неизвестному, которое я хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю». (И.Кант. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. 1783.) (Собр. соч. в 8 тт., т.4, С.122).

Модальность возможности, на первый взгляд, придает рассуждениям осторожную корректность и научную строгость, снимая априоризм в его основных признаках - необходимости и всеобщности - «познаю таким, каково оно для меня». Однако вырастает пропасть между возможным и действительным, интеллигибельным и чувственно воспринимаемым. Метафизика останавливается перед иррациональным, не зная, как за него взяться. Более решительным оказывается экзистенциализм, перенесший весь Универсум в недра уникального человеческого существования и здесь натолкнувшийся на проблему его смысла и (или) абсурда. Связь человека и Универсума оказалась вновь потерянной.

Фатальны ли эти неудачи движения основных ипостасей философского разумения: метафизического и экзистенциального?

История русской философско-религиозной мысли отвергает такой вывод. Глубокие, но надолго у нас забытые философы России конца XIX - начала XX вв. осуществили мощный прорыв за рамки антиномии: метафизическое - экзистенциальное. Вместо черты, разделяющей

чувственно воспринимаемый и интеллигибельный миры, появилась призрачная линия горизонта.

Реально земная осуществляемость трансцендентальных сущностей, обозначенная «Критикой практического разума» Канта, наполнилась панморализмом, которому удается сопрячь разные метафизические планы бытия: случайность и высший смысл, вечность и время, Бога и человека. Метафизическая аксиоматика в русской религиозной философии смело шагнула в теологические сферы и если, по словам Н.Я. Грота, Кант только формально констатировал факт безусловности идеи долга, то русские мыслители высшим и последним гарантом морали, главной аксиомой метафизики нравственности объявили Христа. Достоевский, которого Н.Бердяев назвал величайшим русским метафизиком, написал в это время». Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна - Христос» (Смысл жизни в русской философии, С.11).

Контрольные вопросы по §3

1. Какие общие особенности имеет метафизический подход к проблеме смысла жизни человека?
2. Как связана проблема смысла жизни с теоретической и практической плодотворностью философии?
3. Что такое метафизическая аксиоматика?
4. Каково соотношение рационального и иррационального в проблеме смысла жизни человека?
5. Что означает «трансцендирование к смыслу»: его экспликация, понимание или «бытие в смысле»?

§ 4 Методологические выводы и рекомендации для освоения материала 1 раздела

Особенность и сложность экспликации метафизического вытекает из самого характера философствования - процесса очень точного, не терпящего никакой приблизительности. Результатом этого процесса становится сущностная картина Универсума; не картина, отображающая мир, а мир, осмысленный в виде такой картины: «Бытие сухого ищут и находят в представленности сущего». (М.Хайдеггер. *Время и бытие*, С.49).

Как же и в какой форме сущее может быть представлено? Один ответ гласит: в слове. По мнению Хайдеггера, метафизику «можно определить как встраиваемую в слово мысли истину о сущем как о таковом в целом» (там же, С.85); «Мысль дает бытию слово» (там же, С.192).

Другая древняя позиция исходит из невозможности передать идеи последнего целого с помощью слов. Требуется мыслить чистые сущности.

Свою художественно емкую трактовку этого царства чистой мысли и причины его непрявленности в бытии дает в диалоге «Федр» великий Платон, говоря о том, что ум невидим, потому что любовь к нему стала бы безумной, если бы он явственно предстал перед нашим взором. Удел этот принадлежит только красоте... (Кстати, принцип каллокагатии-онтологического единства истины, добра и красоты, собственно, и настраивает нас на понимание равно - но разнопредставленности этих сущностных ипостасей бытия, из которых: истина - самая сокрытая, добро - полускрыто - полуоткрыто /что оставляет место злу/, а красота явлена миру как некий Вход, указывающий Путь. Это, возможно, имел в виду Достоевский, говоря о том, что красота спасет мир.).

Уже самое простое сопоставление позиций по отношению к возможности эксплицировать метафизическое показывает, сколь сложен путь такого представления. Недаром довольно часто философские глубины сравнивались с поэзией /с тем, что не переводится/. А может быть метафилософский язык и не нуждается в переводчике, а требует подключения к некоему «энергополю» - духовно- философскому полю? И тогда всякое познание, по выражению Мамардашвили, и есть экспликация?

Предстоит еще разобраться в образовании процесса понимания глубокой (или чистой) философии, в том, как он движется: от внешнего к внутреннему, то есть от пралогического уровня постижения (удивление и стремление к целостному осмыслению мира) к понятийно- логическому и затем к метафизическому, либо он тождествен экспликации метафизического прямо, то есть адресат должен проследовать путем осуществления самого метафизического в его собственном ложе.

Не лишним было бы обращение и к философской эзотерике, которую традиционно отбрасывают, считая донаучным, внеаучным или просто

ненаучным феноменом (в русле европейской традиции науки, заложенной в XV-XVII веках).

Что же внушает надежду хотя бы на предварительном исследовании возможности эксплицировать и понять метафизическое? Очевидно, предположение о том, что человеческое существо как нечто действительное изначально, онтологически соразмерен Универсуму.

Обнаружение в себе этой изначально соразмерности, конгениальности миру - первый шаг к экспликации и пониманию (к понимающей экспликации). Способность к осознанию и переводу онтологической соразмерности в интеллектуально - гносеологическую и может рассматриваться как философская культура, а вовсе не усвоение каких-либо философских знаний, да еще в частных модусах существования философии (системах, направлениях, школах и т.п.).

Онтологическая конгениальность человека Универсуму прекрасно осмыслена русским философом В.В.Розановым. Человеческий разум, считал он, - это центр, к которому сходятся все схемы понимания: «Тот несомненный факт, что ранее чувственного опыта и соприкосновения с миром в разуме человека лежат уже схемы идей, готовых обнять собой мир; и тот факт, что мир этот, существующий независимо от человеческого разума и ранее его действительно вступает в эту схему идей, раз соприкосновение между ними произошло, невольно заставляет видеть и в разуме нечто космическое, и в космосе нечто разумное. Разум есть как бы мир, выраженный в символах, - мир есть как бы разум, выраженный в вещах; и только поэтому возможно познание мира разумом, возможно понимание, возникающее о мире в разуме...». (В.В. Розанов. О понимании. СПб, 1994, С. 51). Отсюда Розанов делает следующие выводы:

- познание возможно и существует потому, что схемы понимания, присущие разуму, совпадают со сторонами бытия, лежащего вне его;

- границы человеческого понимания определены схемами его разума и не могут быть ни сужены, ни раздвинуты, но вечно и необходимо должны оставаться неизменными.

Однако встает вопрос: а точно ли совпадает идеальный мир (мир познания) с миром реальным; точно ли совпадает система схем разума с системой бытийных сторон мира?

При полном таком совпадении понимание человеком мира может стать всепониманием.

Если в мире вещей существуют аспекты, не вмещающиеся в схемы человеческого понимания, познание вечно и необходимо останется ограниченным.

Наконец, в том случае, если разум имеет схемы, не соответствующие аспектам мира вещей, тогда эти схемы есть чистые потенции, не получающие реального содержания, и должны вечно насыщать разум обманчивыми призраками бытия.

Раздел 2 Этическое содержание философской антропологии и её смысложизненных поисков

С раннего детства мы слышим от родителей и окружающих нас людей слова, типа «Ты должен сделать то-то» или «Ты не должен так делать». Все побуждения, просьбы, приказы и советы коренятся, в конечном счете, в каком-то «ты должен». Подрастая, мы и сами начинаем просить, убеждать и приказывать, ссылаясь на *должное*.

История философии морали дала целый ряд толкований природы должного: его источник усматривали в заповедях Бога, в естественно-природных началах человеческой жизнедеятельности, в общественных установлениях группового, классового или общественного масштаба их значимости... Общей тенденцией в определении природы должного стала депрагматизация чисто нравственных требований, то есть их освобождение от роли только средства для достижения каких-то практических целей общества и индивида. Поиск “чистого” содержания морали и его концентрация в понятии “долг” привели великого немецкого философа Иммануила Канта к идее *безусловности* /абсолютности/ нравственного закона, который имеет априорную, то есть доопытную природу и универсальное значение. Категорический императив Канта не содержит конкретного указания, как человеку следует себя вести, как поступать в том или ином случае: определиться в этом каждый должен сам. Человек обладает изначальной свободой и автономной волей, и, значит, обязательным признаком подлинно нравственного решения выступает его самостоятельность, необусловленность ничем, кроме добровольного уважения к Нравственному Закону, как таковому. Никакие соображения, вроде пользы, стремления к счастью и т.п. не являются руководителями человека как *морального* существа; прежде всего прочего, он должен быть достойным своего счастья. Нравственное достоинство может и не сделать человека счастливым, от этого оно не теряет своего смысла и значения: “Ты должен, потому что должен”. Всякого рода обоснования этого требования, как говорится, – “из другой оперы”, выходят за рамки собственно морали.

Одна из формулировок категорического императива Канта звучит: “Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом”.¹ Иначе говоря, хотел бы, мог бы ты “назначить” на роль “всеобщего закона” разрешение на убийство, грабеж, обман или хамское поведение? Вряд ли, так как даже хладнокровный убийца разрешает это деяние только самому себе или себе подобным. Таким образом, должное становится таковым в

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов/1785// Кант И. Собр.соч.в 8 т.Т.4 – М.: ЧОРО, 1994.С.195.

случае возможности его универсализовать, выявить его общезначимое содержание, признаваемое всеми. Модальность должного здесь стыкуется с модальностью возможного, понимаемого не только в универсальном, но и индивидуальном смысле. На это обратил внимание русский философ П.Д.Юркевич: “Всякое нравственное предписание разума, всякое наставление разума о том, что я ДОЛЖЕН делать, открывает мне перспективу дел только еще ожидаемых, пока еще не осуществленных; а могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел, – это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет”¹.

Дать ответ на этот вопрос, органически связывающий проблему сущности морали и смысла человеческой жизни, пытается автор книги, которую вы держите в своих руках.

Исследование морально-нравственных реалий в контексте смысложизненных отношений человека с миром имеет давнюю историю, в которой даже античные мыслители (Сократ, Платон, Аристотель и др.) не являются первооткрывателями, хотя их представления заложили фундамент западно-европейской философии морали. Базовыми, с точки зрения нашей темы, явились идеи о целостности человеческого существования, о неразрывной связи в нем (и даже единства) этического и общемировоззренческого, когнитивного и ценностного содержания, предполагающего возможность не только теоретического сопоставления нравственно сущего и должного, но и практического, в рамках “совершенной деятельности” или мудрого образа жизни, совмещения поведенческих и смысложизненных сторон нравственности.

“Смысл жизни”, как термин, возник в истории философии и этики сравнительно поздно (от “sense of life” в английской философии 17 в.), однако имплицитно всегда присутствовал в моральных рассуждениях, начиная с античности: это “нравственно разумное” у Сократа, идея “высшего блага” у Платона или “безусловная цель целей совершенной деятельности” у Аристотеля.

“Вечные” нормы нравственности, например, “золотое правило”, были ответом на вопрос: “Какая жизнь подлинно наилучшая?” – “Когда мы не делаем того, что осуждаем в других” (Фалес).

Долгое терминологическое оформление проблематики смысла жизни обусловлено ее идеальным, абсолютным и интегральным содержанием, а также тем, что смысл жизни рассматривался не столько в целевом плане (как абсолютно-универсальная цель, откуда мог бы начаться путь исследования сущности и форм ее индивидуального осмысления), сколько с точки зрения средств достижения целей, уже заданных той или иной

¹ Юркевич П.Д. *Философские произведения*. –М.: Правда, 1990. С.100

светской парадигмой жизни (счастье, удовольствие, совершенство, жизненный успех, красота, здоровье и т.п.) или сакрально-религиозной парадигмой (приближение к Богу, растворение в Абсолюте и т.п.).

В Новое время смысл жизни трактовался как оптимальное согласие индивидуальной и общественной деятельности, то есть социум предстал в виде объектированной родовой сущности индивида и носителя смысла его существования. Рационалисты, при этом, предлагали исходить из самодостаточности разума и доверять его представлениям о смысле жизни, существуя так, как если бы жизнь действительно имела смысл.

По Т.Гоббсу, Дж.Локку и другим представителям эмпиризма, “конечная цель” и “высшее благо” – результат общественного согласия: “смысл жизни” сводится к балансу естественности и цивилизованности, иначе говоря, к технике быта, предотвращающей “войну всех против всех” и каждого индивида с суммой правил “джентльмена”. Нарастающая приземленность трактовок “смысла жизни” ввела его в сферу “правильно понятого интереса”.

Чистый принцип нравственности как фундамент смысложизненного отношения человека к миру выявил И.Кант. Его заинтересовало не столько понятие смысла жизни, сколько моральная авторитетность его “ноуменального” содержания, обусловленная человеческой свободой в ее сущности, а на уровне существования – универсальностью. Стремление Канта к концептуальной чистоте вывело за моральные скобки “материальные склонности” как состав жизни; Кант субстанциализирует не объект направленности “доброй воли”, а само устремление, априорно содержащееся в разуме. На место “жизни” встает свобода как ниоткуда не выводимый абсолюте, а “смысл жизни” оказывается понятием, не прошедшим горнила критической процедуры разума, но сохраняющим практическое регулятивное значение. “Быть достойным счастья” – квинтэссенция смысла жизни и результат безусловного уважения к нравственному закону. Смысл жизни связывается с сознательно родовым поведением, возможность которого, в свою очередь, обусловлена “трансцендентальным царством целей” по ту сторону эмпирического опыта.

Посюсторонность “смысла жизни” утверждал Гегель, для него это “субстанциальная цель разума”, “требующая сращения особенной и всеобщей воли”. В этом случае человек реально, до глубины души обновляет свою жизнь, соединяет цель и содержание жизни, обнаруживает свое метафизическое “единобытие” с другими людьми, “тождество субъективных душ”. Смысл жизни и назначение человека, по Гегелю, состоит в том, чтобы свободно жить содержанием и целями Субстанции.

Для Л.Фейербаха такой “субстанцией” выступает деятельная родовая сущность человека, стремящегося к счастью и устанавливающего не абстрактную, а практически реальную межчеловеческую гармонию,

основанием которой является “сердце”, любовь, возвращающие человеку его собственную сущность.

Согласно марксистскому подходу к проблеме смысла жизни, всякое жизненное проявление индивида – это, в конечном итоге, проявление его общественной природы, и ссыла на диалектику взаимоотношений индивидуального и социального не спасает от растворения смысла индивидуальной жизни, как целого, в жизни и смысле общества, всегда частичного, то есть находящегося на конкретно-исторической ступени своего развития.

Преодолеть это забвение индивидуального пытались все серьезные исследователи смысложизненной проблематики (Т.А.Алексина, В.И.Бакштановский, Л.П.Буева, Г.К.Гумницкий, А.П.Донченко, П.М.Егидес, В.Г.Иванов, Л.Н.Коган, В.К.Комаров, В.А.Малахов, Б.Н.Попов, В.А.Поссе, М.М.Рубинштейн, В.Ш.Сабиров, О.С.Соина, О.Я.Стечкин, И.Т.Фролов, В.Н.Шилов, В.Н.Шердаков и др.).

В рамках собственно этической проблематики движение к анализу целостного существования человека, не ограниченного его репрезентацией социальных связей и отношений, идет по пути исследования содержания морали как таковой, ее самодостаточной природы и специфических механизмов действия (С.Ф.Анисимов, Р.Г.Апресян, Л.М.Архангельский, Ю.М.Бородай, А.А.Гусейнов, О.Г.Дробницкий, С.Ф.Кечекьян, Г.Г.Матюшин, Я.А.Мильнер-Иринин, А.П.Назаретян, А.П.Скрипник, А.И.Титаренко, И.В.Фотиева, В.Н.Шердаков, А.Ф.Шишкин, Ю.А.Шрейдер и др.).

Движение к проблеме смысла жизни человека “из сферы морали” представляется нам самым плодотворным, так как морально-нравственные реалии конкретно наполняют смысложизненные отношения человека, составляют непосредственное содержание его диалога с собственным бытием. К сожалению, эти проблематические линии (смысложизненная и общеморальная) разрабатывались, в основном, как параллельные, если не сказать, как расходящиеся. Преодоление такой тенденции связано, на наш взгляд, с возвращением к сущности морали. Несмотря на то, что выделение “чистого” содержания морали, ее “уплотнение” в самой себе, как сказал бы Гегель, как будто приводит к отрыву сущности морали от ее существования, из постулата Канта о единстве теоретического и практического применения разума вытекает фундаментальная роль абсолютных и априорных принципов нравственности в осмыслении не только интеллигибельных сущностей, но и эмпирических реалий.

Обращение к эпистемическим модальностям (возможное, действительное, необходимое) позволило Канту обозначить причину несовпадения сущности и существования морали, однако “теоретик” в нем победил “практика”, и акцент был сделан на долженствовании как субстанциальной характеристике морали. При этом, “могу ли я совершить

то, что должен?” – этот вопрос П.Д.Юркевича остался лишенным внимания многих зарубежных и отечественных мыслителей.

Модальность должного определила этические пути исследования смысложизненной проблематики у русских философов кон.ХІХ– нач.ХХ вв. (А.И.Введенский, Н.Я.Грот, Н.И.Кареев, В.В.Розанов, М.М.Тареев, Е.Н.Трубецкой и др.). Отождествление смысла жизни с ее целью как “должным жизни” привело к акцентированию действительного противостояния сущего и должного, в ущерб возможности их индивидуального совмещения в человеческой душе и судьбе. Попытка объединить поведенческую и смысложизненную сторону нравственности на базе очень смелой, надо при-знать, трактовки заповедей Христа была произведена Л.Н.Толстым. “Индивидуально-исторический пример” его жизни, аналогичный сократовскому – свидетельство принципиальной возможности индивидуального преодоления разрыва между сущим и должным, однако его универсализация сталкивается с онтологическим несовпадением возможного и действительного. И здесь на помощь приходит методология диалогового типа.

Диалоговые отношения рассматривались как системообразующие целостного существования человека в трудах С.Кьеркегора, М.Бубера, М.Хайдеггера, М.М.Бахтина, В.С.Библера и др.; это “системообразование” порождало “над-” и “подконструкции” с внешним, по отношению к морали, содержанием, иначе говоря, ее природа оказывалась детерминированной либо общебытийными, либо гипостазированными сущностями (Дух, Культура, Эпоха, Мир, Человечество и т.п.). Бытийный диалог не был увиден в своих “простых” формах (в меньшей степени это относится к М.Буберу), которые не порождают новые сущности, а выявляют смысловое содержание тех, с которыми может быть установлен диалог на индивидуальном уровне.

В феноменальном плане данный диалог эксплицируется взаимоотношением совести и ответственности человека, наиболее четко, как нам кажется, вскрывающим механизм этого диалога.

У исследований феноменов совести и ответственности также большая история. Западно-европейские истоки данной проблематики находятся в позднеантичной классике (Л.А.Сенека), а затем она исследуется в трудах самых разных мыслителей (П.Абеляр, Августин Аврелий, Н.А.Бердяев, Г.В.Ф.Гегель, И.А.Ильин, И.Кант, Н.О.Лосский, Ж.-Ж.Руссо, Л.Н.Толстой, Л.Фейербах, С.Л.Франк, В.Франкл, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Швейцер, А.Шопенгауэр и др.).

Для понимания феномена совести и ответственности не менее значимы и художественные творения, среди которых хотелось бы выделить такие, как “Царь Эдип” Софокла и “Преступление и наказание” Ф.М.Достоевского, которые точно и выразительно эксплицируют их диалог в человеческой душе и поступках.

Первое, с чем сталкивается исследователь морали, – это парадоксальное соседство практической редкости (до невозможности) “чистой” морали и ее нелокализованной “вездесущности”. Действительно, моральные основания или аспекты сознания и деятельности человека всегда, явно или неявно, содержатся в целях, которые он ставит перед собой и другими, в средствах, избираемых для их достижения, в ценностях, на которых он базируется при осмыслении своей жизни. Отсюда легко вытекает инструментальная трактовка морали, предполагающая, что ее сущность планомерно раскрывается в конкретно-историческом измерении человеческого бытия, и что обратное – теоретическое – движение от существования к сущности позволяет, если и не найти подлинный нравственный смысл жизни, то хотя бы сформулировать его в этических понятиях.

В такой трактовке мораль выступает как социально-психологическое средство, выработанное в долгих “родовых муках истории” для очеловечивания живого существа, называемого “человеком”, но вечно становящегося таковым. Взаимосвязь природного и социального существования людей обретает статус едва ли не главной проблемы науки о морали, исследующей, чем отличается поступок именно человека от действий, диктуемых ему его биологической природой? В тени остается духовная составляющая человека, требующая специфического освещения и принципиально новых моделей исследования.

Движение в этом направлении было сделано И. Кантом, утвердившем, как сущностное, не – (анти-) – прагматическое содержание морали, или то, что остается “за вычетом” из всех социальных связей и отношений стремлений к удовольствию и счастью, соображений пользы и концепций человеческого совершенствования. Отказ от любых склонностей как “материи поступков”, безусловное уважение к нравственному закону, как таковому, в работах Канта, обуславливаются априорным статусом базовых принципов нравственности, точнее, подлинным принципом *автономии источника* морали, а не частичной “автономии”, когда под ней понимается только собственная логика развития морали и ее невыводимость *напрямую* из социально-экономических факторов исторического развития общества.

Как же возможна, по Канту, мораль в ее настоящем, или сущностном виде? Только как свободно избираемое (назначаемое) должное, имеющее тогда смысл и в том случае, если бы примеров его аутентичного воплощения в мире не было бы вовсе. (Уровень существования морали, как и человеческий опыт вообще, здесь ничего не доказывает и не опровергает, а уникальность возможных примеров лишает философию необходимого, по Канту, права называться наукой. Таким образом, практическая вездесущность морали в человеческих поступках оказалась недостойной научного анализа, в силу неуниверсализуемости самих поступков).

Но, к примеру, для христианской морали совпадение индивидуального и универсального в конкретном примере не только возможно, но и действительно: ”Царство Мое не от мира сего” – сказал Христос, находясь в “сем” мире. Так постулируется наличие иерархии морально-нравственных реалий, позволяющей выделить метафизико-онтологическую структуру морали как источник всех (включая и внеморальные, по Канту) проявлений человеческой жизни. В данном понимании морали именно ее структурно-онтологические характеристики определяют динамику ее конкретно-исторических проявлений.

Такая трактовка онтологического статуса морали позволяет рассматривать ее не как одну из граней, форм человеческой жизни, а в качестве ее собственно человеческой сущности, репрезентирующей принципиальную обращенность к человеку абсолютного содержания его собственного бытия. Мораль, в своей сущности, – не средство облагораживания человеческой природы, не инструмент усовершенствования общественных отношений, и не цель духовного совершенствования человека и человечества... Она представляет собой абсолютное начало его индивидуального целостного бытия, которое обнаруживается, на уровне существования, в виде и “средства”, и “цели”.

На уровне своей сущности мораль так же трансцендентна, как Бог или подлинный, последний смысл человеческой жизни: ничем из *понятого нами* и *понятого нам* она не детерминирована, абсолютна, в этом смысле.

Утверждение безусловности нравственного ядра в сознании и действиях людей (без чего мораль неизбежно релятивируется и становится только интересным предметом этико-сциентистского анализа) сталкивается с кардинальной трудностью, так же обозначенной Кантом: о трансценденции нельзя ничего сказать, кроме того, что она есть. Однако любой исследователь сущности морали пытается выявить настоящий источник ее вездесущей авторитетности, то есть оправдать (от “правды”) ее существование. Столь же страстно, и уже всякий человек, чем бы он ни занимался специально, хотел бы определиться в самом себе, выявить подлинный смысл своей жизни. Проблематика, обусловленная позицией уважения к абсолютному (как теоретического аналога культово-практического отношения к нему) и позволяет соотнести эти два ряда вопросов – о морали и смысле жизни, кажущихся разными или рядоположенными в силу того, что их содержательная экспликация на уровне сущности весьма затруднительна, а на уровне существования они как будто оправдывают или жизнь в целом (смыслоразностная проблематика), или только ее нравственное измерение (моральная проблематика).

Поскольку проповедовать от имени Абсолюта не дано никому, как выразился А.А.Гусейнов, единственным путем исследования взаимосвязи сущности и существования морали, а также методологическим основанием

совмещения абсолютистского подхода в этике с ее практической трактовкой является, на наш взгляд, *принцип диалога человека с абсолютным*. Таким образом, из принятой онтологической посылки (метафизическая структура морали–сущностное основание ее конкретно-исторического существования) вытекает проводимый во всей работе диалоговый принцип исследования морали и смысла жизни человека, прием их соотнесения друг с другом в контексте онтологического диалога человека с Абсолютом, как базового, или сущностного.

Человек, вступающий в данный диалог, обретает свою целостность, не сводимую, по отдельности, к природному, социальному и духовному “составу” целого. Можно ли, поэтому, усматривать сущность человека только в его социальном бытии? И не в этом ли кроется причина принципиальной неразрешимости проблемы универсальности и партикулярности в морали?

В социально-психологическом подходе к решению этой проблемы часто забывается, что реальным субстратом всех общественных связей и социума, как такового, является индивид – конкретное природно-социально-духовное существо, главная задача жизни которого не сводится к тому, чтобы быть совокупностью (ансамблем) общественных отношений. Наоборот, общественные отношения и связи возможны при наличии индивидуальных центров интенции к их установлению. Единению, солидарности людей предшествует их обособленность, позволяющая самостоятельно осмыслить и оправдать основания, принципы такого единения. Более того, задачей человека и на уровне существования, не говоря о сущности, может быть демонстрация социуму, социальной группе их кардинальной, вплоть до максимума, этической несостоятельности и бесперспективности. Человек очень часто бросает вызов собственной духовной ипостаси, самому Богу. В своей сущности человек всегда больше себя существующего, поэтому целостность сущности человека требует аналогичной целостности на уровне его существования, и вступление в диалог с абсолютным, как нам представляется, – необходимое начало и условие обретения такой целостности. Сознание наличия абсолютного эксплицируется как должное; осмысление должного как возможного не вообще, а индивидуально, порождает смысл морали. Таким образом, в возможности индивидуального смысла морали и жизни совпадают эти две фундаментальные проблематические линии философии, ее теоретические и практические компоненты как жизнеучения.

Диалог человека с Абсолютом обуславливает возможность сообщения трансцендентного и имманентного мира в человеческой душе. “Живописание” первого или второго из миров – прерогатива теологической метафизики или психологии; философия сохраняет скромность в разговоре об Абсолюте, но не должна, как нам кажется, впадать в другую крайность, уже сциентистского толка, связанную с исследованием сущности морали

так, как если бы наличие в мире абсолютного ничем не конституировалось, а наличие абсолютного в морали – не гарантировалось. Выход из трансцендентно-имманентной дилеммы видится нам не в монизме гегелевского или естественнонаучного типа, а в принятии вышеназванной дилеммы за выражение онтологической реальности, наиболее адекватной методологической моделью которого (этого выражения) является принцип диалога. Вытекающая отсюда дуальная логика требует различать бытовую и бытийную мораль, или мораль в аспектах действительного и возможного; идеал согласия, единения людей и идеал реализации индивидом своего уникального, то есть особенного, предназначения; предопределение и свободу воли; защиту с оружием в руках родных, Родины и ненасилие как жизненный принцип.

Сверхзадачей диалога выступает, при этом, не некий всеуравнивающий синтез и не объединение соотносимых реалий в некие “надстоящие” конструкции: первому препятствует наличие автономных, в сущности, индивидов, а второму – наличие Абсолюта. По-настоящему, возможен только сам диалог, его наличие в человеческой душе, а результатом выступает осмысление человеком жизни в контексте морали и самой морали в контексте жизни. Если диалог состоялся, дуализм трансцендентного и имманентного воспринимается как индивидуально преодоленный: абсолютная весть и ответ на нее образует целостность человека как объекта и субъекта своей судьбы.

Абсолютная весть, а, в отвечающей рефлексии, – моральное *должное* и *могущее* оправдать для человека жизнь, порождает *сущий нравственный* смысл его жизни.

Таким образом, моральная специфика диалога человека с абсолютным содержанием собственного бытия задана соотношением трех основных, в смысло-жизненном контексте морали, модусов бытия: сущего, должного и возможного. Эти модусы образуют теоретическое основание онтологического структурирования морали и выделения смысловых уровней человеческого существования.

Неучет *модальной* многомерности бытия, ограничение его исследования сферой *сущего* сводят этику к “моральной антропологии” (И.Кант); соотношение сущего и должного в аспекте исключительно моральной *действительности* приводит к их противопоставлению, к констатации факта вечной противоречивости и парадоксальности нравственного существования человека.

Акцентирование, далее, *необходимости* морально должного мы находим в моральных идеях, устанавливающих содержательное отношение между сущим и должным, а также, императивно, не взирая на реальность и возможности людей, предлагающих пути сближения этого сущего и должного.

Перенос методологического акцента с необходимости на *возможность* осуществления должного в сущем дает, как мы полагаем, представление о *смысле морали*. Данное понятие означает конкретную возможность для человека вступить в диалог с собственным бытием на основе непосредственного “сознания жизни” как сущего, рефлексии ее должного качества и оценки возможности их совмещения в индивидуальной жизни. Отсюда можно сделать вывод, что проблема смысла жизни также структурируется в соответствии с выделенными модусами бытия.

Смысл жизни как высшая норма морально *сущего* (абсолютная точка опоры существования человека) обуславливает его интерес высшего вида – определить свою самость и назначение как данность.

Рассмотрение проблематики смысла жизни в модусе *должного* выдвигает на первый план представление о *цели* жизни: здесь смысл жизни соотносится с ее высшей, конечной целью (как аналогом “идеи” в общеморальной проблематике), и, если в аспекте сущего представление о смысле жизни базируется на том, что его *составляет*, то цель, в модусе должного – это, что *придает* жизни смысл. Таким образом, моральная идея, указывающая на некую цель, приобретает, в основном, регулятивный, а не конституирующий смысл, то есть наполняется императивно-ригористическим содержанием, реакция на которое следует в виде имморализма и нигилизма.

Идея морали эксплицирует действительное противостояние в существовании морали ее сущего и должного; она концентрированно выражает необходимость морально должного в качестве универсального регулятора партикулярного отношения человека к миру, является основанием императивности морали, ее регулирующей функции. Идея морали объясняет ее существование, но не обосновывает, высвечивая законодательную сторону нравственности, где должное постулируется без обращения к подлинной природе и, что важно отметить, оправданности самой императивности.

Идея морали, будучи индивидуально осмыслена, образует важное звено смысложизненного отношения человека к Абсолюту в его нравственном качестве (И.Кант), и в качестве “цели целей совершенной деятельности” (Аристотель).

Недостатком моральной идеи, в контексте смысложизненной проблематики, является то, что она акцентирует прежде всего поведенческие стороны жизни человека, стремящегося к ее высшей цели: целеполагание превалирует над смыслополаганием, и в онтологическом плане нравственности невыраженными оказываются *уровни* реализации абсолютного в относительном, должного в сущем (условно говоря, “этики Канта” в “этике Аристотеля”).

Экспликатом индивидуально являющейся сущности морали, на наш взгляд, является понятие “смысл морали”, которое в своем содержании органически совмещает теоретическое и практическое применение разума, по выражению Канта, долженствование как задачу жизни и моральное существование как факт, когнитивные и ценностные компоненты этики, что и дает право на ее трактовку как жизнеучения.

Смысл морали раскрывается в модусе возможности ее действительного существования; это – возможность должного в самом сущем, или *возможность осуществления должного*.

Смысловой план морали, с точки зрения его индивидуальной, и более никакой, рефлексии, представляет собой и предпосылку, и результат экзистенциального понимания идеи морали, ее смысложизненного наполнения. Смысл морали, таким образом, – это детерминированная внутренней свободой человека возможность его индивидуации в качестве именно морального существа, посредством онтологического принятия идеи морали как собственной, или “выбор самого себя абсолютным образом” (С.Кьеркегор).

Смысл морали вскрывает не значение должного (это прерогатива идеи), а назначение долженствования для целостного человеческого существования в моральном качестве, и здесь главной является ориентирующая функция морали, то есть не форма обязывания человека целью, содержательно определенной в идее, а ценностное наполнение и, самое главное, *оправдание* цели, которую человек ставит перед собой самостоятельно и оценивает, с точки зрения возможности для себя ее осуществить.

Автономия морали, в аспекте ее смысла, обуславливается возможностью индивидуального диалога с абсолютным, ничем не детерминированным, кроме изначальной онтологической укорененности человека в бытии (М. Хайдеггер). Гетерономность в этот диалог вносится не “материей поступка”, а его рефлексией, влекущей не к смыслу, а к цели человеческого существования. Напротив, смысл морали методологически требует учитывать наличие ее онтологических уровней, среди которых, как основные, могут быть выделены бытовой и бытийной.

Бытовая мораль составляет ее действительный модус (аспект ее существования), то есть конституируется противостоянием сущего и должного, обусловленного и безусловного, относительного и абсолютного в сфере человеческих ценностей. Она действует в области выбора между эмпирически значимыми, целесообразными ценностями, оценка которых, с позиции должного, имеет дополнительно-прикладной, инструментальный смысл. Отсюда вытекает императивность ее требований как необходимых, что выражается в той или иной моральной идее.

В бытовой морали имплицитно присутствует идея вечного несовершенства мира, которому противостоит некий должный

нравственный миропорядок как земная задача человечества и его истории. Отсюда, бытовая мораль призвана быть институцией этого порядка, очерчивающей саму сферу нравственности и выявляющей моральный статус тех или иных универсализированных мотивов и действий людей, в зависимости от степени их бескорыстия и свободы от прагматики.

От человека бытовая мораль требует действовать по максимуму *действительных* (на практике, часто занижаемых) сил человека; она, поэтому, “снисходительнее” к людям и представляется более реалистичной в дифференциации отношения к ним. Следствием этого является то, что она неизбежно плюралистична и связана с необходимостью человеческого согласия и согласования различных моральных кодексов. Идеалом бытовой морали становится единение и солидарность человеческого рода на базе универсальных норм и принципов его нравственного существования.

Бытийная мораль – онтологическое обозначение сущностных характеристик морали, имеющих субстанциальный смысл и постигаемых в модальном контексте *возможности*; на этом уровне мораль способна преодолевать противостояние должного и сущего в широком перспективном контексте принципиальной возможности осуществления высших человеческих идеалов и ценностей.

Сферой компетенции бытийной морали являются смысложизненные, а не поведенческие стороны нравственности; бытийный план морали призван означить любое событие и придать смысл жизни в целом.

Бытийная мораль исходит из идеи о существовании единого мирового нравственного порядка, в котором человек изначально (как свободное существо) находит самого себя, ориентируясь на возможный, а не всегда проблематичный – действительный – максимум собственных сил. Таким образом, бытийная мораль конституирует всю полноту морального достоинства человека и его нравственного самосознания.

Идеалом бытийной морали является индивидуальное осуществление жизненного предназначения человека (возможного должного) путем его единения с самим собой как условия единения с другими людьми.

Таким образом, связь двух родов идеалов экплицирует соотношение бытовой и бытийной морали: как онтологические уровни морали они выражают, соответственно, ее существование (действительность) и сущность (возможность), то есть, различны, однако, в смысложизненном контексте тесно переплетены и представляют собой единую сферу индивидуально-нравственного постижения человеком его бытийного предназначения и решимости на него ответить в бытовом плане существования.

Онтологическим основанием взаимосвязи действительного и возможного, ее бытового и бытийного уровней является абсолют, который рефлексивируется как морально безусловное. (В нашем применении понятия “абсолют” акцент делается не на “чистой” возможности, равной свободе, а

на возможности стать действительностью). На этом – феноменальном – уровне диалог человека с абсолютным представлен нами в виде взаимосвязи совести и ответственности в структуре целостного нравственного существования человека.

§ 1 Проблема смысла морали как возможности осуществления должного

Сложность, многогранность морали – очевидный факт для ее исследователей: моральные отношения, сознание и деятельность людей неисчерпаемы в своем синхроническом и диахроническом разнообразии, то есть в разрезах современного и исторического бытия. Мораль является и специфическим способом познания, самоопределения человека в мире, и ничем не заменимым социальным институтом, регулирующим человеческие связи и отношения, и системой внеинституциональных ценностей, не только "вездесущих", но и конституирующих, в определенном смысле, все отрасли культуры и виды человеческой деятельности.

Попытки, с одной стороны, охватить все многообразие проявлений моральности, а с другой – найти в них специфически общее моральное качество, осуществляются путем представления и структурирования морали как целого, в контексте поиска ее единого основания (субстанциальных характеристик) или анализа базовых механизмов практического действия морали.

Независимо от того, какие стороны морали рассматриваются как основные в сущностном или методологическом аспектах, "идеализм" в этике несокрушим: наиболее важным, специфицирующим сущность и существование морали можно считать наличие моральных идей, которые позволяют идти к постижению нравственной жизни человека не столько от внешне детерминированных факторов, сколько от ее внутреннего содержания.

Базовые моральные идеи по разным основаниям рассматриваются, с одной стороны, как продукты абстрагирования от жизненно важных и типичных ситуаций во взаимоотношениях людей, их взаимной ценностной соотнесенности, а, с другой стороны, но не во вторую очередь, сами определяют содержание и конфигурацию человеческих взаимоотношений.

Многообразие моральных доктрин и программ, построенных на базе сущностных идей, подобно разнообразию философских учений, может оцениваться как "перманентный скандал" (Т.И.Ойзерман). Однако на нее можно взглянуть иначе: выделение морально безусловного – вечно актуальная задача, свидетельствующая о неслучайности поиска абсолюта: "Различные этические системы создавались именно для того, чтобы постичь, в чем состоит абсолютное или моральное благо, которое,

безусловно заслуживало бы, чтобы его предпочесть любым осязаемым ценностям".¹

Конкуренция базовых моральных идей не только частично дискредитирует каждую из них, но и подталкивает к поиску главной и фундаментальной идеи. Искомая идея должна эксплицировать субстанциальные характеристики морали, то есть максимально приблизиться к ответу на вопрос о том, что есть "добро само по себе", в отличие от "добра как средства" (Дж. Мур).

Единственность высшей цели не предполагает компромиссов (несмотря на обилие ее теоретических трактовок, и идей, лежащих в основе конкретных нравственных учений), а логика моральной спецификации человеческих связей, поведения и оценок отражает их реальное движение в этом качестве к безусловности, "идеальной" чистоте и свободе от прагматических потребностей, мотивов и частных целей человеческого существования. Таким образом, "...философские обоснования морали, завершившиеся этическим абсолютизмом Канта, коррелируют с исторической тенденцией реального функционирования морали".¹ Напротив, релятивистские подходы в этике, отвергающие единство основания морали или "высшее благо", выходят за пределы идеи морали и, значит, говорят не о ней, а о том, что обозначается как мораль: рестриктивные, побудительные, оценочные и иные функции, которые осуществляет и мораль, могут не иметь непосредственного морального смысла и быть при этом практически полезными.

Отказ от абсолютного плана морали, концентрированно выражаемого ее идеями, очевидно, дезавуирует смысл рассуждения о ней как таковой, а допущение этого плана восстанавливает моральную специфику человеческой жизни и, вместе с тем, проблематичность морального существования. Абсолютистский подход, как нам видится, обеспечивает главное и единственное условие осуществления принципа автономии при исследовании морали. Из чего же вытекает проблематичность самого морального существования, включающего в себя абсолютные и относительные моменты? Представляется, что она обусловлена существенным различием между фундаментальными модусами человеческого бытия вообще и конкретно морали, специфический смысл которой проявляется во взаимоотношениях трех модальностей: сущего, должного и возможного. Их реальность лучше всего, как нам кажется, выявляет причину парадокса множества этических учений и единства морали, а, во-вторых, объясняет то обстоятельство, что у людей есть идея о

¹ Шрейдер Ю.А. *Этика. Введение в предмет.*-М.:Текст, 1998. С.41.

¹ Гусейнов А.А. *Обоснование морали как проблема. //Мораль и рациональность.*-М.: ИФРАН, 1995. С.58.

высшем благе, которое практически недостижимо и, вместе с тем, имеет конкретный моральный смысл.

Анализ морали в модальностях сущего, должного и возможного, позволяет провести содержательные дистинкции на уровне сущности и существования морали, а также показать логику ее исторического развития, отражаемую этикой. В целом, она совпадает с логикой развертывания всей философии, прошедшей, как пишет американский философ М. Эпштейн, путь от докритической ступени ко второй – критической и активистской. При этом, “вторая философская эпоха” усвоила основной предрассудок первой “...о том, что философия имеет какое-то отношение к действительности... Если в докритическую эпоху действительность была дана непосредственно, в модусе “есть”, то критическая эпоха устанавливает к ней отношение в модусе, “должно”¹. Сейчас, по мнению философа, новая эпистемическая уверенность обеспечивается “модальностью возможного”². Вряд ли модус возможного “не имеет отношения к действительности”, как пишет М. Эпштейн, однако различие модальностей, устанавливающих кардинальные *типы отношения к действительности* и ее *смысложизненному содержанию*, действительно, “гораздо глубже и принципиальнее” любых других содержательных различий, и особенно это относится к этике. Модальные характеристики – не только языковые конструкции; они задают специфические для морали парадигмы ее исследования, выражающие содержание и общую направленность диалога представлений, взятых в модусах “есть”, “должно” и “возможно”. Использование модальных парадигм в этике, очевидно, позволит по-новому взглянуть на сущность и существование морали, выделив в ней факты, идеи и смыслы. Если “факт”, как констатация удостоверенных признаков реальности моральных сознания, отношений, действий, является знаком сущего, то “идея”, принадлежащая к сфере значений морально сущего, конституирует эту сферу с позиций должного. “Смысл” относится к сфере возможности диалогически связывающей сущее и должное, не противопоставляя их друг другу и не объединяя, при этом, в некую надстоящую конструкцию.

Простое различение морально сущего, должного и возможного не может быть достаточным для морально-философского исследования: необходимо показать взаимосвязь этических модальных горизонтов, и возможность, как мы полагаем, выступает в качестве содержательного посредника между сущим и должным. Что дает основание так думать?

Во-первых, “возможность” предстает в виде некой шкалы (и критерия) соотношения реальности и необходимости морали; во-вторых, подобно тому, как “рассыпанное” по всему содержанию моральности

¹ Эпштейн М. К философии возможного. Введение в посткритическую эпоху//Вопр. философии.-1999.- № 6.-.62.

² Там же. С. 65.

долженствование сконцентрировалась в понятии долга, так из возможного, очевидно, рефлексивно выделяется практически действующее понятие "свобода", которое можно смело считать базовым понятием для осмысления морали как таковой; в-третьих, модальность возможности – контекст исследования базовых механизмов морали, так как "возможное" играет роль арбитра между сущим и должным на поле взаимного скепсиса между ними (сущее "борется" с должным, апеллируя к реальности, а должное – с сущим, исходя из самого себя как идеи).

Нам представляется, что изучение морали в модусе возможности ("модус" – понятие, выражающее онтологический аспект эпистемически и логически "нагруженного" понятия "модальность") акцентирует исследовательское движение не от морали к человеку, а от человека к морали, то есть более практически ориентировано и выявляет должное как сущее: «Таким образом, идею мы должны находить в действительности как нечто данное, положительное, открытое и познаваемое»¹.

Практический смысл морали и раскрывается в точке пересечения всех трех этических модальностей: смысл морали – это возможность должного как сущего в самом сущем.

О модальностях как постулатах эмпирического мышления, связанных в одно целое, И. Кант высказал следующее:

- 1) то, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия), *возможно*;
- 2) то, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*;
- 3) то, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*.²

Модальность, отсюда, – это вид и способ бытия, выражаемые с помощью проблематических, ассерторических или аподиктических суждений как "трех моментов *мышления* вообще". Однако, "если категории имеют не одно только логическое значение и не должны быть аналитическим выражением формального мышления, а должны относиться к *вещам* и их возможности, действительности или необходимости, то они должны быть направлены на возможный опыт и его синтетическое единство, в котором только и могут быть даны предметы познания".³

Речь здесь идет, как мы видим, не о логической возможности (как отсутствии противоречия в понятии о вещи), а о бытийной возможности того, что может быть осуществлено, актуализировано.

Сам И. Кант, как теоретик моральной философии, делал ставку не на возможное, а на должное: "Философия природы имеет дело со всем, что

¹ Юркевич П.Д. *Идея* // Юркевич П.Д. *Философские произведения*. - М.: Правда, 1990. С. 67.

² Кант И. *Критика чистого разума* // Кант И. *Собр. Соч. в 8 т. Т.3*. - М.: "ЧОРО", 1994. С. 215.

³ Там же.

есть, а нравственная – только с тем, что *должно быть*".⁴ Однако, требуемое в эмпирическом применении разума систематическое единство его необходимых представлений обеспечивается всеполнотой условий, их обуславливающих, то есть возможностью: "Высшее систематическое, следовательно, и целесообразное единство есть школа, и даже основа возможности наибольшего применения человеческого разума".¹

Понятие "возможного опыта" – одно из самых используемых в работах Канта, и в моральном плане оно обозначает границу между "должно" и "есть", между идеей и фактом. Модальность возможности не позволяет нам забыть, что мы мыслим абсолютные сущности только в идее, которая не может быть дана ни в каком опыте, "однако, мы делаем это исключительно с целью основать на ней систематическое единство, которое для разума необходимо, а для эмпирического рассудочного знания во всех отношениях полезно и никогда не может быть ему помехой".²

Если в теоретическом применении разума возможность идеи ограничена ее регулятивным смыслом, то в практическом (= моральному) - возможность трактуется вполне конститутивно. Практический разум убежден в том, что обладает полномочиями интеллигибельного мира, то есть возможностью подчинять себя собственному закону, имеющему статус всеобщности и необходимости. Сама моральность, по Канту, есть согласие человека с обязанностью, налагаемой этим нравственным законом как возможной для осуществления.

Закон долженствования не тождествен закону природы: нет смысла требовать чего-то, что все равно происходит с необходимостью, свойственной закону природы. Долженствование не сводится и к тому, что просто "есть", действительно. Иначе не имелся бы смысл в императивности, как таковой. Отсюда, исполнение нравственного закона необходимо в каком-то другом смысле, а именно, как возможное: в качестве требования, императива он формулируется в терминах необходимости, но как нечто конкретно-практическое выражает возможность осуществления императива.

Чем конституируется такая возможность? Прежде всего, наличием свободы как первого и последнего принципа практического разума. Свобода обеспечивает возможность автономии моральной личности как самоцели.

В. Виндельбанд, исследовавший философию Канта, отметил: "С помощью такого хода мыслей категорический императив вместо чисто формального определения получает определенное содержание, и закон простой законосообразности превращается в закон защиты человеческого

⁴ Там же. С.611.

¹ Там же С.515

² Там же С.507

достоинства.³ Это вытекает из отождествления у Канта свободы и человеческой сущности: "Необходимость есть лишь доступное знанию проявление нашего существа, свобода есть само это внутреннее существо".⁴

Разведение внутреннего и внешнего планов человеческого существа возможно только при учете того, что само существо – едино. Свобода, по Канту – идея разума о собственном законодательстве воли, которая приходит к человеку как бы "извне", и она же означает внутреннюю способность начинать действовать спонтанно, так чтобы каузальность причины сама не нуждалась в начале и, следовательно, в другом основании, определяющем это начало. Должное определяет поведение человека как применение свободы разумного существа вообще; понятие долга объективно требует в поступке соответствия с законом, а субъективно – уважения к закону. Здесь "свобода" берется в своем внешнем плане, как законодательство, хотя и налагаемое человеком самим на себя. Трактовка долга как закона, без учета его основания – внутренней свободы, вызвала, как известно, волну критики. А. Шопенгауэр, например, полагал, что воля, ориентированная на долг, никак не может быть свободной, и здесь он усматривал основное противоречие теории Канта. Между тем, анализ последней показывает, что Кант говорил об осуществлении свободы человеком, ориентированным на должное, в аспекте возможности.

Безусловные нравственные понятия и законы у Канта берут свое начало в чистой воле (свободе, рассматриваемой с практической точки зрения). "Все другие императивы технические, и все они условны. Но причина возможности категорических императивов в том, что они не относятся ни к какому иному определению произволения (благодаря которому ему могло бы быть приписано намерение), кроме *свободы произволения*".¹ Свобода – причина возможности должного поступка как такового, и здесь нет противоречия, которое усматривал Шопенгауэр, так как человек подчинен только тем законам, которые он для себя устанавливает. Внешняя обязательность уступает место внутренней: человек обязывает себя сам. Но может ли, способен ли он это сделать? Если да, идея морали приобретает для него смысл. Пока индивидуальный смысл не проявился, и тот смысл, который придавался морали другими людьми, обществом, не был его собственным, он мог только соглашаться или не соглашаться с идеей, представленной ему как моральная. Аспект возможности осмысления должного индивидуализирует человека в

³ Виндельбанд В. *От Канта до Ницше*. //Пер. с нем. Под ред. А.И. Введенского-М.: «КАНОН пресс» «Кучково поле», 1998. С.125

⁴ Там же С. 140

¹ Кант И. *Метафизика нравов* //Собр. соч. в 8т. Т.6-М.: ЧОРО. 1994. С.244.

качестве морального существа: будучи осмысленной как его собственная, идея морали, проистекающая из трансцендентной свободы, обретает статус индивидуального смысла морали.

Нам представляется, что в этике Канта, сделана попытка выразить не только идею, но и смысл морали, а также осуществить переход от первого ко второму. Если же во главу угла у исследователей Канта ставится только модус долженствования, появляется основа для критики всей теории как "законнической", направленной против свободы волепроявления. Надо признать, однако, что и смысловой план трактовки морали у Канта может быть проинтерпретирован в духе его неприятия. Здесь негативно оценивается уже безусловность самой свободы человека.

Интересная критика возможности категорического императива Канта предложена Ю.М. Бородаем.¹ По мысли автора статьи, императив Канта "*абсолютно формален* и допускает в качестве возможной *любую* максиму," лишь бы она была своей, самостоятельно выпестованной и принятой.² Поскольку исчерпывающим основанием нравственности у Канта считается абсолютно автономная воля, независимая даже от Бога, то она не только вольна быть доброй или злой, но и сама определяет, что есть добро, а что зло.³ Человеческая субъективность у Канта, как считает Ю.М. Бородай, богоподобна в своей способности утверждать в качестве законотворческой цеди все, что угодно, хотя бы и каннибализм. "Что утвердит как всеобщий закон, если дать ему волю, например, человек с сексуальной перверсией? Или просто садист?"⁴

Аналогичная критика была представлена в уже упомянутой работе В. Виндельбанда, где в качестве максимы, которая тоже может претендовать на статус всеобщего закона, берется эгоизм в его сущностной интенции: "Относительно него не может быть никакого сомнения в следующем: сами факты говорят о том, что эта безнравственная максима, рассматриваемая в качестве всеобщего закона природы, каковой она, в сущности, и является, не только не мешает существованию органического мира, но даже впервые обуславливает возможность его эмпирического существования. И вследствие этого Кант оказывается вынужденным прибавить, что существуют и такие максимы, которые с теоретической точки зрения можно мыслить без всякого противоречия как законы природы, но нельзя хотеть, чтобы они были таковыми".⁵

Оставив в стороне некорректное отождествление всего (и только) органического мира с миром человеческого существования, следует заметить, что "нельзя хотеть" у Канта ясно обозначает модальность

¹ См. в //Этика: новые старые проблемы-М.: "Гардарика", 1999. С. 39.

² Бородай Ю.М. Цена беспредельной свободы. (Как возможен категорический императив) //Этика: новые старые проблемы. С.39

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же. С. 37.

⁵ Виндельбанд В. От Канта до Ницше. С.122

возможности (невозможности), взятую, при этом, не в психологическом плане. Это косвенно признается Виндельбандом: "Отвечая на вопрос о том, с каких точек зрения можно или должно оценивать, какие максимы пригодны для всеобщих законов природы, а какие нет, Кант утверждает, что наиболее строгими, "непреложными" требованиями будут те, противоположные максимы которых даже и не *могут быть* (выделено мной – Ю.С.) мыслимы в качестве закона природы. Так что следует отрицать способность безнравственных основоположений стать всеобщим законом уже в силу чисто логических и теоретических оснований".¹

Уточнение смыслового контекста позволяет, как нам кажется, уяснить, что понятие "максима", входящее в состав формулировки категорического императива Канта – это, действительно, субъективное моральное основоположение, или субъективный принцип веления. Однако, смысл "максимы" на наш взгляд, раскрывается только "в створе" возможности, именно в этой этической модальности.

"Возможность", рассматриваемая не в гносеологическом, а в этическом качестве, часто не замечается в работах Канта, хотя она определенно позволяет проводить дистинкции по отношению не только к поступкам или максимам, но и к самому последнему принципу морального существования человека – к его свободе. Так, в отличие от негативного понятия свободы произволения (независимости от гетерогенных склонностей), ее позитивное понятие, или способность чистого разума быть для самого себя практическим, означает, что максима каждого поступка должна быть *пригодна* в качестве всеобщего закона. Под этой пригодностью максимы и понимается ее возможность, притом объективная, утвердиться в качестве всеобщего закона. Объективная возможность оборачивается невозможностью субъективного назначения на роль "всеобщего закона" максимы "каннибала" и просто "эгоиста". Категорический императив, как "закон защиты человеческого достоинства" проводит четкую разграничительную линию между этим достоинством и тем, что его уничтожает. "Линия" же проходит в словах "может иметь силу", в словах, разделяющих (или соединяющих, в "нравственном случае") максиму и всеобщий закон. ("Итак, высшее основоположение учения о нравственности гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона. – Каждая максима, которая не пригодна для этого, противна морали").²

Объективность возможности осуществления максимы подтверждается у Канта тем, что различие между добрым и злым поступком он связывает не с различием между мотивами поступка (в его

¹ Там же. С. 121.

² Кант И. *Метафизика нравов.*//Собр.соч.в 8т.Т.6.С.248

"материи"), а с их уровневой субординацией, с возможностью наиболее чистого основания действия, то есть из уважения к нравственному закону, как таковому. Если максима проверяется на годность в качестве всеобщего закона только субъективно, человек, совершающий эту процедуру, делается игрушкой своих наклонностей и превращается, по Канту, в вещь, то есть лишается преимуществ морального существа, или внутренней свободы как возможности быть таким моральным существом.

Моральный закон диктуется воле как необходимое должное; свобода, как условие индивидуального принятия этого закона – есть возможность сделать должное действительным, сущим.

Необходимость морали выражается в идее морали, а возможность осуществить долг составляет ее смысл. Иначе говоря, свобода создает саму моральность через возможность, "поскольку для максимы достаточно уже одной лишь возможности быть в согласии с всеобщим законодательством".¹

Почему все же этика Канта не только называется, но и является этикой долга? Потому, очевидно, что возможность самой идеи долга уходит в трансцендентные глубины свободы, и ее необходимо было отличить от обычно понимаемой возможности выбирать нечто в опыте. Мораль же не определяется опытом, а сама его определяет: "В самом деле, что касается природы, то именно опыт дает нам правила и служит источником истины; в отношении же нравственных законов опыт (увы!) есть мать видимости, и, устанавливая законы того, что я *должен делать*, было бы в высшей степени предосудительно заимствовать их из того, что делается, или ограничиваться этим."²

Кант делает акцент на должном как чистой идее разума, в принципе осуществимой в практическом плане, но трансцендентальной по своим основаниям. В этом смысле, возможность – есть субстанция моральности как таковой, а долженствование, вытекавшее из этой трансцендентальной по своим основаниям. В этом смысле, возможность – есть субстанция моральности как таковой, а долженствование, вытекавшее из этой трансцендентальной возможности, – общий модус морального мышления. Отсюда, исполнять свой долг, значит, лишь делать то, что в нравственном порядке вещей и, следовательно, – не предмет удивления. Предметом же подлинного удивления являются первоначальные моральные задатки, безусловное нравственное начало как возможность чистой моральной идеи.

Абсолютное значение идеи морали как таковой связывается с должным, так как не только бытовая практика, но и сознание человека не обнаруживают адекватного воплощения абсолюта в сущем. Тем не менее,

¹ Там же. С.431

² Кант И. Критика чистого разума.// Собр.соч.в 8т. Т.3. С.287.

долженствование издавна рассматривается как одна из основных характеристик морали на уровне ее сущности, порождающая императивность на уровне существования. Идея морали призвана эксплицировать глубинную связь ее сущности и существования, выявить безусловную необходимость тех обязанностей и обязательств, в которых содержится именно моральный смысл. Само предположение о наличии у морали ее безусловной идеи вытекает из реальной, фактически удостоверенной противопоставленности в жизни человека должного и сущего.

Идея задает принципы поведения, шире, жизни человека, конкретизируясь в них, но, сохраняя их императивные импульсы, даже если речь идет о доктринах, негативно оценивающих моральную рестрикцию и утверждающих свободу волепроявления человека. Совет, убеждение, оценка, просьба или приказ – в любой форме императивность так или иначе проявляется, задана ли она внешним или внутренним источником, обоснована или предлагается как постулат.

Почему идея не просто акцентирует должное, а утверждает его необходимость?

Издавна "идея" воспринимается как синоним "подлинно сущего", которому реальные вещи и явления соответствуют лишь частично и несовершенным образом. Но и в гносеологической трактовке "идея" предстает как мысленный образ разумной и единичной сущности предмета: «Мы говорим об идее там, где предмет, подлежащий нашему изучению, находится в развитии из внутреннего во внешнее, потому что развитие предмета предполагает закон и тип, которые мы сознаем в идее».¹ Идея, таким образом, познается как основа, закон и "норма" явления. Она устанавливает отношение предмета мысли к его безусловной основе и, отсюда, – отношение к этому безусловному человеку, мыслящего идею предмета как нечто необходимо должное.

Вся история человечества как будто свидетельствует о том, что *должное благое* не гарантировано человеку, а является вечной задачей. Это должное не необходимо, а только возможно.

Идея морали, вопреки истории и конкретным нравственным ситуациям, все-таки настаивает на необходимости благого должного. В этом, на наш взгляд, состоит ее специфика, отсюда вытекают императивность и более или менее явно выражаемый ригористический пафос.

Можно было бы сделать вывод, что существовать вопреки конкретным жизненным ситуациям позволяет идее то, что она относится не к их содержанию, а к форме и принципам, из которых следуют поступки. Однако, переводя исследование из чисто гносеологического плана в

¹ Юркевич П.Д. *Идея.* / Философские произведения. С. 10

онтологический, скажем, что идея морали указывает на абсолютный сущностный план всех относительных практических модификаций должного морального существования, делая акцент на его необходимости, даже если примеров осуществления абсолютно должного в жизни никогда не было.

Идея объясняет мораль, исходя из вопроса "что она есть сама по себе"; ответ на вопрос "почему и зачем она есть?", то есть обоснование морали в сфере идеи затруднительно, а, по мнению ряда исследователей, и невозможно.

(Соотношение объяснения и обоснования, на наш взгляд, аналогично соотношению доказательства и аргументации в логике, в риторике. Подобно тому, как аргументация, включающая в свой состав доказательство, имеет, кроме того, задачу выявить целесообразность (возможность) принятия доводов человека, нечто доказывающего, обоснование выявляет смысл и практическую целесообразность требований, инициированных идеей морали. Процедура обоснования, как пишет А.В. Разин, "претендует не только на то, чтобы доказать, что человек должен быть нравственным..., но и на то, чтобы убедить его в том, что он именно хочет быть нравственным".¹ И "может", добавим мы.).

Обоснование морали видится нам на пути выделения не только ее идеи, но и смысла, который органически совмещает теоретическое и практическое применение разума (И. Кант), долженствование как задачу и моральное существование как факт. Иначе говоря, смысл морали характеризует сферу реализации ее идеи: если идея – это "духовное зрение" высшего блага как необходимого начала, то смысл – "узрение" возможности осуществления блага, подход к морали как реальности, возможность которой несомненна.

Следует сознавать при этом, что акцент на идее морали, а не ее смысле гносеологизирует исследование, а практически может увести от достижимого (хорошего) к идеальному (наилучшему), но недостижимому. Человеческие нравы, в сравнении с моралью как сферой идеально-должного, оказываются "безнравственными": "человек, если он не святой – аморален".² Акцент на смысловом содержании нравственности, как нам представляется, вскрывает онтологический план ее существования, не столь ригористичный и переводящий познавательный процесс в понимающе-оценочный: смысл морали, в индивидуальной рефлексии, обусловлен возможностью понимания идеи морали.

Понимание, выражающее суть перехода от знака (факта) к значению (идее), а затем к смыслу, само возможно лишь в отношении того, что имеет

¹ Разин А.В. *Исторические тенденции развития морали и проблема её обоснования* // *Этика: новые старые проблемы*. С.55.

² См. *Идея морали: теория, норма, смысл.-Человек.-1997.-№ 2.-С. 77.*

законченное смысловое единство, что изначально онтологизировано. Таким образом, смысловой план – это и предпосылка и результат понимания. Если идея, выражающая сущность предмета, объясняет его значение, то смысл обуславливает понимание этого значения, обосновывает его в онтологическом контексте: смысл – не идея, которой мы обладаем, а идея, которой мы являемся. (Х.Ортега-и-Гассет).

Онтологический план "возможности" как основного модуса человеческого существования был в центре внимания М. Хайдеггера, который назвал существенным недостатком "метафизической эпохи" в развитии философии "забвение бытия", то есть смешение бытия и сущего. Бытие, по Хайдеггеру, – собственно, могущая стихия, возможное: "Возможность", таящаяся в расположении бытия, есть то, "в силу" чего вещь, собственно, только и способна быть... Делать что-то возможным означает здесь: сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии".¹ Бытие человека, в этом смысле, – не есть что-то данное, чем можно распорядиться или на что-то рассчитывать; это особое измерение человеческой экзистенции, специфически человеческий способ быть.

Таким образом, в модусе *возможности быть* только и раскрывается подлинная специфика человеческого существования, не предопределенного средой и ее правилами. Бытие не определяет, но "взывает" к человеку в его "можествовании". Нельзя, по Хайдеггеру, считаться только с сущим: господство объективности, не знающей своего смысла, лишает человека возможности жизненно-практически ориентироваться в мире, быть, как он выражается, "пастухом бытия".

Субъективность, или простое полагание – так же ошибочны, по Хайдеггеру, и такую ошибку он обнаруживает у Канта: "Кант говорит: "Основание" для безусловно необходимого человеческому рассудку различения между возможностью и необходимостью вещей "лежит в субъекте и в природе его познавательных способностей".² Далее: "При прояснении *возможного бытия* как полагания в игру вступило отношение к формальным условиям опыта и тем самым понятие *формы*. При прояснении *действительного бытия* речь пошла о материальных условиях опыта и тем самым о понятии материи. Прояснение модальностей бытия как полагания осуществляется, поэтому в свете различия материи и формы".³ Однако, спрашивает Хайдеггер, "что же все-таки называется бытием, если полагание дает определить себя через сочетание формы и материи?"⁴ Бытие как таковое лежит глубже этой дистинкции, этой

¹ Хайдеггер М. *Время и бытие*. - М.: Республика, 1993. С. 194

² Там же. С. 375.

³ Там же С.377

⁴ Там же С.378

"развилки" на материю и форму: "Бытие не может *быть*. Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим".⁵

Так, подлинная сущность бытия оказывается возможностью присутствия "нечто" (в отличие от "ничто"), которое не только полагается, но и "имеет место". "Тем не менее,— заключает Хайдеггер,— тезис Канта о бытии как чистом полагании остается вершиной, откуда открывается вид назад вплоть до определения бытия как ...предложения, и вперед в спекулятивно-диалектическое истолкование бытия как абсолютного понятия".¹ Не бытие полагается идеей, а сама она является связующей между бытием и сущим. Роль идеи в постижении сущего обуславливается у Хайдеггера тем обстоятельством, что "...никакая чувственность никогда не в состоянии воспринять сущее в *качестве* сущего".² Идея — схватывание сущего в его бытии, то есть в возможности, которая завершает и придает целостный вид самой идее. Идея позволяет человеку состояться в его подлинном бытии, не тождественном просто сущему; она определяет "дом бытия" человека, или его "этос". Смысл идее придает не ее нормативность, а изначальная укорененность в бытии, в ее истине бытийного плана, масштаба и значения. "Лишь поскольку человек, экзистирова в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей".³ Только такая диалогическая связь с самим Бытием, по мысли Хайдеггера, может человека к чему-то обязывать. Немецкий мыслитель явным образом не разделяет идею и смысл человеческого существования, однако в его работах имплицитно присутствует мысль о том, что нравственное измерение существования и собственно человеческое тождественны в одном: в их общей обусловленности изначальной укорененностью человека в Бытии, в котором просвечивает идея о его подлинности. Собственно смысл нравственности проявляется в результате соотнесенности существования с идеей "заботы" как должного и, одновременно, возможного для свободного (экзистировающего) человека.

На таком уровне анализа онтологических глубин человеческого существования, который демонстрирует Хайдеггер, специфика нравственности растворяется в своем первоначале — свободе как возможности бытийного плана. Явной эта специфика становится или, точнее, обнаруживается в модусе долженствования, в противостоянии идеи и смысла морали.

Идея морали вскрывает значение безусловности долженствования; смысл морали заключается в назначении этого долженствования для

⁵ Там же С. 380

¹ Там же С.381

² Там же С.159

³ Там же 218

целостного человеческого существования. Таким образом, долженствование – сущностная характеристика морали и в аспекте ее идеи, и по отношению к ее смыслу. Различие обнаруживается в том, на что ставится главный акцент: на необходимости или возможности должного. При этом, идея морали, несмотря на содержательные интенции, методологически вынуждена примирить исследователя с доминированием в морали ее регулятивной функции. В смысловом плане – главной становится ориентирующая функция, в которой на первом месте находится не форма обязывания цели, содержательно определенной в идее, а ценностное наполнение цели, которую человек ставит перед собой и оценивает по шкале возможности.

Идея морали высвечивает ее законодательную часть, а смысл обуславливает практическую возможность реализации морального законодательства живым (не "святым" и не воображаемым) человеком. "Всякое нравственное предписание разума, всякое наставление разума о том, что я ДОЛЖЕН делать, открывает мне перспективу дел только еще ожидаемых, пока еще не осуществленных; а могу ли я совершить эти дела, имею ли я нравственные силы как источники этих дел, – это совершенно другой вопрос, о котором нравственное законодательство разума ничего не скажет."¹ "Любовь сердца к добру, заповеданная Богом", по Юркевичу, – вполне положительная основа *понимания* нравственных истоков человеческой души: "В сердце человека лежит основа того, что его представления, чувствования и поступки получают особенность, в которой выражается *его* душа, а не другая, или получают такое личное, частноопределенное направление, по силе которого они суть выражения не ОБЩЕГО духовного существа, а ОТДЕЛЬНОГО, живого, действительно существующего человека".²

Концентрация внимания только на идее, то есть на необходимости должного, как нам видится, отрывает должное от сущего, позволяет мыслить первое лишь как "фон", или как общий план этического мышления. Можно согласиться с Р.Г. Апресяном, что "долг – это форма морального мышления вообще"³, однако тот вывод, что этика долга не задает особого содержания, обусловлен, по-видимому, акцентом на необходимости, а не на возможности осуществить долг.

Содержательный план этики долга выявляется в контексте анализа максимы поступка, когда универсальное этическое требование оценивается с точки зрения возможности его индивидуализировать, принять как свое, увидеть в нем свой собственный смысл. В логике *идеи* долга максима оценивается по критериям универсальности: прежде чем как-то поступить, исследуй, можешь ли ты согласиться с тем, чтобы и все поступали так же?

¹ Юркевич П.Д. *Философские произведения*. С. 100.

² Там же. С. 82.

³ См.: *Идея морали: теория, норма, смысл*. С. 78.

Индивидуальное здесь поверяется универсальным. В логике же *смысла* долженствования вопрос ставится по-другому: может ли "всеобщее законодательство" стать моей максимой, могу ли я руководствоваться этим законом?

Идея морали, акцентируя необходимость должного, призвана направлять помыслы и поведение человека к достижению его высшей цели. Смысл морали связан с *оправданием* этой цели, с ее представлением человеку, во-первых, как позитивно или негативно значимой для его целостной самореализации, а, во-вторых, как принципиально возможной.

Нам представляется, что именно модус возможности представляет собой адекватный контекст различения "добра самого по себе" и "добра как средства".

Дж. Э. Мур, глубоко изучавший природу моральной философии, постоянно настаивал на такой дистинкции, ограничивая сущностный план этического исследования "правильным" – ведущим к собственно добру, но не являвшимся им. "Правильное" (суждение, поступок) только обладает свойством добра, свойство же и источник этого свойства не могут быть отождествлены без того, чтобы не совершилась "натуралистическая ошибка".

Дж. Мур постулирует предел возможности добра как средства, или его идеал: "...поступая таким образом, мы получаем все то добро, которое может быть получено".¹ Он тщательно разделяет вопросы: "Что является наилучшим само по себе?" и "Что принесет наилучшее из возможных последствий?"² "Натуралистическими" Мур называет те теории, которые не различают эти вопросы, и согласно которым, единственным добром является какое-то свойство, существующее во времени. По его же мнению, добро само по себе неопределимо, так как его качественное содержание во времени не существует. Само наличие добра, при этом, сомнению не подвергается. Не вытекает ли отсюда, что добро реально именно в модусе возможности, который связывает добро как сущность с добром как средством? Анализ работ Дж. Мура, как нам кажется, наряду с другими, позволяет сделать и такой вывод. "Во времени может существовать не "добро", а лишь предметы и качества предметов, которые являются добром, только они могут иметь временную продолжительность, начинать и переставать существовать, быть предметами *восприятия*".³ Если добро вынести из времени в вечность, в некую сверхчувственную реальность, как это делают метафизики, и в ней начать поиск качества "добра", натуралистическая ошибка, хотя и в трансцендентном виде, сохраняется. Здесь она обусловлена, по Муру, противоречием между двумя

¹ Мур Дж. Э. *Природа моральной философии.* - М.: Республика, 1999. С.58.

² Там же. С. 60.

³ Там же С.128

утверждениями: "единственная реальность добра – это вечная реальность" и "ее осуществление в будущем является добром". То, к чему мы должны стремиться, не может быть действительно вечным, так как, если наши усилия не увеличивают "сумму возможного добра в мире", то всякая практическая максима бессмысленна; если же наши поступки что-то изменяют в мире, нет смысла говорить о предзаданной вечности.

Из рассуждении Дж. Мура следует, что ни естественные, ни сверх–естественные качества не могут рассматриваться как "добро само по себе", однако диалог между "есть" и "должно", на базе возможности, выходит за рамки того, что он называет натуралистической ошибкой. И если утверждение о существовании какого-то предмета действительно "...не является утверждением о его ценности..."¹, то утверждение о возможности существования предмета имеет явно выраженное ценностное наполнение, которое может быть подвергнуто содержательному анализу.

Такой анализ мы находим в главе "Этика и поведение" указанного сочинения: "Долгом, следовательно, можно назвать только такой поступок, который осуществляет в универсуме больше добра, чем какой-либо иной одновременно возможный поступок. Поэтому, если этика хочет утверждать, что некоторые способы поведения являются "долгом", то она этим хочет сказать, что вести себя таким-то и таким-то образом – значит создавать наибольшую возможную сумму добра".²

Иначе говоря, содержательное наполнение этики долга обусловлено тем, что поступки, которые являются предметом ее рассмотрения, исследуются как возможные, соотнесенные по оси селекции с другими, столь же возможными и инициированными другими максимами, но в одной и той же ситуации.

Ограниченность нашего предвидения последствий избранного поступка, в сравнении с альтернативно возможными, побуждает к ограничению ригоризма долженствования: "...мы никогда не можем быть уверены, что такой-то поступок осуществит наивысшую возможную ценность".³ Что же остается? Только "выяснить, какая из наиболее вероятных альтернатив создаст наибольшую силу добра. Эта вторая задача – по всей видимости, все, что этика могла бы когда-либо решить."⁴ Итак, анализ сущего представляет нам предметы, лишь обладающие некими свойствами добра, нечто "правильное"; анализ должного лимитирован слабостью человеческого разума и принципиальной недостоверностью процедуры предвидения последствий наших усилий. Мы вновь возвращаемся к модусу возможности, причем, в его объективном значении.

¹ Там же С.141

² Там же С.160

³ Там же С.161

⁴ Там же С.161

Далее Дж. Мур говорит о двузначности определения термина "возможный": 1) когда выбор осуществляется из осознанных альтернатив, иначе говоря, "...какой-то поступок является "невозможным" только потому, что мысль о совершении его фактически не возникает в сознании"; 2) «Но, говоря о наилучшем *возможном* поступке как о нашем долге, мы понимаем под выражением "возможный поступок" каждый поступок, совершению которого не помешало бы *другое* обстоятельство, если только мысль об этом поступке появилась бы в сознании».¹ Отсюда следует важное методологическое требование различать "возможное" как результат сознательного выбора и "возможное" как предпосылку выбора, лимитированную индивидуальными способностями человека. (Проводимая в дальнейшем дистинкция бытовой и бытийной морали конкретизирует обозначенное различие "возможностей"). Исходя из сказанного, Дж. Мур замечает, что "...под долгом данного человека мы понимаем наилучший из тех поступков, которые *могли бы* ему прийти в голову. Однако на самом деле мы никого не порицаем слишком строго за несовершенство поступка, если, как обычно говорится, "нельзя было ожидать от него, чтобы он об этом подумал".² Становится ясным, что этика долга И. Канта базируется именно на возможном поступке (конституированном свободой), а не на поступке, о котором можно было подумать. Долгом человека является возможное действие, которому бы ничто не помешало, *при наличии мысли о нем*. Объективная возможность сливается у Канта со свободой; вынесение за моральные скобки всех помех и "материальных" склонностей трансформирует онтологически возможное в должное, утверждая ригоризм самого строгого вида.

Намного мягче и практичнее этическое рассуждение в модусе возможности, лимитированной способностями "реального человека": "...вообще говоря, мы считаем, что поступили разумно, если обеспечили тем самым преобладание добра в течение нескольких лет, месяцев или дней."³ Дж. Мур полагает, что большая вероятность меньшего добра искупает его недостатки перед большим, но менее вероятным добром, так что первое предпочтительней. Кроме того, возможность достижения добра зависит: 1) от склонности, не мешающей, а облегчающей достижение; 2) от личной заинтересованности; 3) от времени упреждения в предвидении последствий поступка: блага, достижимые в недалеком времени, следует предпочесть менее вероятным благам далекого будущего.⁴ Очевидно, те "возможности", о которых пишет Дж. Мур, существенно отличаются от возможности "чистой воли" Канта тем, что ориентируют на анализ не

¹ Там же. С.161-162

² Там же С.162

³ Там же С.163.

⁴ Там же С.175

только запрещенного, неправильного поступка, но и правильного, хотя и не предписываемого как единственно правильный – должный.

Моральные правила Дж. Мур также подразделяет на две категории: "правила долга" и "идеальные правила". Первые относятся к нашим действиям, к тому, что в нашей власти осуществить или нет. Вторые распространяются и на мысли, желания, чувства человека, которые не находятся всецело под контролем нашей воли. Так, не может быть истинным правило: "Я не должен желать имущества ближнего своего": "Если поэтому моральные правила, относящиеся к чувствам, могут быть хотя бы отчасти верными, мы должны понимать слово "долг", употребляемое в них, в каком-то совсем другом смысле".¹ Можно (то есть, это в наших силах) благословлять врагов, благотворить им и молиться за них, ибо это "правила долга". Первая же часть известной библейской формулировки ("Любите врагов ваших...") это "идеальное правило", где смысл долженствования совсем иной, так как возможность его осуществления принадлежит к другому – более высокому, *бытийному* – плану.

Каким *должно быть* и что *должно делать* – вопросы разноуровневые, детерминированные разными типами моральной возможности. Таким образом, этический анализ бытия морали у Дж. Мура приводит нас к следующему: должное в аспекте возможности – неоднозначно и требует обращения не только к идее, но и к смысловым планам морали; смысл "возможного" как арбитра между сущим и должным проясняет обе традиционно противостоящие в этике модальности; диалог сущего и должного в поле возможности выявляет факт размерности, уровневости морального существования человека.

Подведем некоторые итоги.

Идея морали, как и ее смысл, конституируется реальной противопоставленностью в жизни человека сущего и должного, но концентрировано и, поэтому, предельно абстрактно выражает моральное долженствование в модусе необходимости. Идея объясняет мораль, но не обосновывает ее, и, отсюда, моральные нормы, в контексте идеи, гносеологизируются, отчуждаясь от индивида как объективно-универсальное законодательство. Идея морали выражает истину о высшем благе как универсальной цели, к которой обязан стремиться каждый человек, независимо от его способностей. Акцент на идее морали требует, в терминологии Канта, "теоретического применения разума", то есть склоняет исследователя морали к методологически оправданной безучастности, к "взгляду ниоткуда" (Т. Нагель).

¹ Там же С.333.

В самой морали на первый план выходит ее регулятивная функция, а, в случае ненаполненности абсолютным смысловым содержанием, мораль отождествляется с рестрикционным механизмом общественно-культурного давления на индивида. Такая моральная практика вступает в противоречие с постулатом свободы, оценивается как морализм, вызывает негативную реакцию и оканчивается утверждением в морали релятивизма или, в сильном варианте, морального нигилизма.

Смысл морали состоит в ее способности помочь человеку конкретно решить вопрос: можно ли осуществить нечто должное? Иначе говоря, смысл морали состоит в утверждении возможности морально должного, возможности индивидуально-свободным образом отвечать на необходимые и безусловные требования морали. В этом качестве моральное существование может стать прямым смыслом жизни человека вообще.

Высшая цель подлинно морального существования предстает в контексте его смысла не только как желанная, но и как достижимая, онтологически обусловленная ценность. Констатация факта противопоставленности сущего и должного, имманентного и трансцендентного в человеческой жизни сменяется их диалогом о том, "что должно, чтобы было можно?"

Смысл морали утверждает возможность совмещения теоретического и практического разума, когнитивного и ценностного аспектов исследования морали в проблематике *оправданности* высшей цели, которую человек постигает, как идею и практически может реализовать как свободное моральное существо.

Отсюда, в контексте модальных характеристик, мораль – это возможность и мера самоидентификации человека в сущем с позиции должного.

Понятие "мера" предполагает наличие некоторой шкалы, а в онтологическом плане – иерархии ценностей, обладающих моральным смыслом. Представление об иерархии этических ценностей содержалось во многих учениях прошлого, и было связано, во-первых, с идеей нравственного порядка, а во-вторых, с проблемой выбора, где решающее значение имело положение в общей системе предмета ценностного предпочтения. Уровневость (архитектоничность) морали открывалась уже Аристотелем; само понятие "высшего блага" имплицитно содержит в себе идею о "слоях бытия". Аристотель различал пять таких слоев: материю, вещь, живое существо, душу и дух. Низшие, и более сильные слои, являются носителями высших, остающихся, при этом, свободными, детерминированными собственными основаниями.

В целом, уровневость может восприниматься двояко: как реальная иерархичность в духе Платона и как превращенная форма осмысления нравственного движения к какой-то цели, то есть как путь, мыслимый в виде лестницы и ведущий от менее к более хорошему и ценному. Вне зависимости от этого различия в трактовках, издавна известный закон, гласящий, что "высота" категории обратно пропорциональна ее силе и возможности,

объясняет проблематичность, более того, трагизм человеческого бытия: его нравственные формы наиболее сложны и хрупки. Устойчивость нравственного бытия обеспечивается за счет абсолютных принципов морали, ее идеи, как таковой. Практичность, достижимость идеи выявляется в контексте смыслов разного уровня, задающих различные типы возможности осуществления идеи.

Возможность морали обеспечивается ее постоянным фундированием со стороны абсолюта; возможность нравственного существования человека обуславливается наличием пути к абсолюту через диалог с ним. Иерархия возможностей, на наш взгляд, объясняет парадокс единства этики и множества моральных учений, отражающий единственность абсолютного блага и множественность благ относительных: иерархия – это такое подразделение ее членов, при котором с уровневым положением возрастает их значение и, одновременно, уменьшается число. В пределе, имеющем онтологический, а не только гносеологический смысл, это число – единица (абсолют).

Логика, которой мы старались придерживаться, задана выделенными типами моральной модальности, поэтому, есть смысл подойти к абсолютному плану морали после анализа ее сущей иерархии, в которой мы предлагаем выделить два основных уровня, а именно мораль бытовую и бытийную.

Контрольные вопросы по §.1:

1. В чем проявляется «материализм» и «идеализм» в этике?
2. Чем отличаются релятивистские и абсолютистские подходы в исследовании морали?
3. Как соотносятся модальные аспекты морали: сущее, должное и возможное?
4. В чем особенность подхода к изучению морали И. Канта?
5. В чем можно усмотреть различия между идеей и смыслом морали; как влияет на понимание человека и его бытия?
6. Как соотносятся понятия «мораль» и «свобода» человека?

§ 2 Нравственные подходы к проблеме смысла жизни в русской философии

Общим для многих мыслителей русского "серебряного века" является отождествление целеполагания и смыслополагания: ставится вопрос об абсолютно ценной цели, о том, что она есть по существу и "где лежит"? В жизни или вне ее? От знания истины им представлялось возможным перейти к вопросу о том, какими средствами она утверждается в жизни.

По мнению философа-неокантианца, психолога и логика А.И. Введенского, надо, во-первых, различать понятия "цель" и "ценная цель": "Чтобы та цель, для достижения которой назначена и пригодна или даже действительно служит данная вещь, была способна осмыслить эту вещь, для этого надо, чтобы сама-то эта цель была более, или менее ценной в наших глазах, чтобы за ней следовало гнаться".¹

Степень ценности цели, что, очевидно, обуславливает ее императивность и смысловое содержание. Во-вторых, смысложизненная цель – это "абсолютно ценная цель", которую мы преследуем "ради нее самой" и, в-третьих, она лежит вне жизни: "Верить в смысл жизни логически позволительно только в том случае, если мы верим, что наша жизнь есть путь, ведущий нас к абсолютно ценной цели, лежащей вне нашей жизни и осуществляющейся через посредство жизни".²

А.И.Введенский знал о критике такого подхода историком и социологом Н.И. Кареевым, который считал, что вынесение цели жизни за ее рамки превращает жизнь только в средство по отношению к некоему абсолюту. Далее, в полном соответствии с принципом Д. Юма, Кареев пишет, что "из моего знания (т.е. квази-знания) о том, что существует такой абсолют, отнюдь еще не следует, что я должен целью своей жизни сделать осуществление целей этого "абсолюта".³ Он согласен подчиниться "абсолюту" в случае, если "тот" не требует ничего такого, чего бы он не признал сам. "С одним я, однако, никогда не примирюсь – с тем, чтобы смотреть на себя лишь как на орудие или средство для достижения совершенно мне посторонних целей".⁴

Истинная цель, по Карееву, – достижение действительного блага – лежит в самой жизни человека", ставится ему им самим" и заключается в "высшем удовлетворении и наслаждении в деятельности, направленной на увеличение добра в мире".⁵ Верховным нравственным критерием объявляется общее благо и счастье: "Я не могу осуществить всеобщего

¹ Введенский А.И. Условие позволительности веры в смысл жизни. /Смысл жизни в русской философии. Кон. XIX – нач. XX вв. – СПб.:Наука,1995. С. 43

² Там же. С.47.

³ Кареев Н.И. Мысли об основах нравственности.//Там же. С. 86.

⁴ Там же . С. 86-87.

⁵ Там же . С.88.

счастья, но могу достигнуть сознания, что я делаю все, что от меня зависит для осуществления всеобщего счастья, и это сознание может доставить мне величайшее наслаждение".¹

В этих рассуждениях видна четкая логическая цепь, связывающая интенцию к разделению сущего и должного (основываться на опытном сущем и считать должное только полезным идеалом), эвдемонистический утилитаризм и психологизм гедонистического типа.

Критика этой цепочки суждений Введенским не менее логична. В отличие от Кареева, он отождествляет не "цель" и "ценность" жизни, а "цель" и "смысл". Деятельность, направленная на осмысленную и абсолютно ценную цель должна быть абсолютно обязательна. "Но есть всего только одна деятельность, имеющая абсолютно обязательный характер. Это – деятельность, предписываемая нравственным долгом".² (Условие позволительности веры в смысл жизни). Наша нравственность, продолжает Введенский, запрещает относиться к человеку, как *только* орудию или как всего только средству. Если понимать под жизнью лишь земное существование человека, он действительно обращается в средство при вынесении цели за пределы жизни. Однако постулат о личном бессмертии как необходимой основе веры в наличие смысла жизни оставляет за человеком статус цели самой по себе. Человек, пребывающий в земном и посмертном существовании, есть и средство, и цель своей жизни, взятой как целое.

Для критики эвдемонистической цели Введенский обращается к опыту и делает вывод о том, что она вполне неосуществима в пределах земной жизни, которыми ограничивается Кареев. А психическое "удовольствие" от погони за неосуществимой целью кажется ему совершенно иллюзорным: "...разве можно найти человека, который, понимая всю бесплодность попыток поймать свою собственную тень, все-таки находил бы величайшее наслаждение в сознании, что он по мере сил посвящает свою жизнь подобным попыткам..."³ В конце работы Введенский напоминает о ее задаче: научиться находить не то, что способно наполнить наслаждением жизнь, а то, что способно ее осмыслить и нацелить.

Анализ целевой дилеммы – нравственный долг или счастье – занимал философа и психолога Н.Я.Грота. Третьего решения, как он полагал, ни логически, ни психологически быть не может. Если считать нравственным долгом служение счастьем других людей, то откуда выведена необходимость этого долга? Чем оправдать необходимость самопожертвования при столкновении цели моего счастья с целью счастья

¹ Там же . С. 117

² Там же . С. 58-59

³ Там же . С.70

других людей? Решение данных вопросов возвращает к первоначальной дилемме, то есть либо лишает идею нравственного долга ее безусловности, либо роняет достоинство идеала чужого счастья.

Н.Я. Грот предпринял попытку углубить контекст проблемы, выявить "общий положительный признак и внутренний смысл" нравственных поступков: "Любить, жалеть, холить, сохранять и спасать от смерти все живое – вот общая формула".¹ Реальной психической силой в основе "мировой любви" он считал "мировую волю к жизни" (что указывает на влияние А.Шопенгауэра). Индивидуальная воля – проявление мировой, находящейся вне индивидуума, но действующей через него. "Воля мировая" в человеке нравственным сильнее воли индивидуальной, как частного своего выражения, и потому вечно борется с ней и с ее проявлениями – чувством самосохранения и с эгоизмом".² "Мировая творческая воля" направлена на увеличение не вообще жизни, как таковой, а преимущественно духовной, способствуя ее совершенствованию. По отношению к личности это означает сбережение и развитие нашего "лучшего духовного я", которое отвергает не только убийство, но и самоубийство как разрушение в себе "духовного мирового начала" Таким образом, сознательной (что обязательно) целью чистой, бескорыстной и самоотверженной (признаки) нравственной деятельности является "бесконечное духовное совершенствование мира". Таково *содержание* идеи безусловного нравственного долга".³ Понимая, что все сказанное есть метафизическое постулирование, Грот замечает, что не дело этики определять метафизическую природу "мировой воли", достаточно указать на нее как на реальный источник нравственности, а также исследовать ее проявления в сфере чувства и мысли. Всякая конкретизация цели "мировой воли" в аспекте счастья, по его мнению, лишает нашу деятельность либо ее нравственного характера (если мы стремимся к счастью своему и своих близких), либо смысла (если мы стремимся к счастью неизвестного нам будущего мира).

Грот склоняется "в пользу долга" и залогом его реализации считает нашу волю, поскольку она не только индивидуальная, но и мировая. Все зависит от того, что победит: первая или вторая ("я хочу или мне хочется", если использовать выражение современного философа Ю.А. Шрейдера).

Таким образом, Н.Я. Грот, в отличие от А.И. Введенского, не ограничивается анализом условий веры в смысл жизни, а пытается указать на механизм его проявления в психике индивида; в отличие от рассуждений Н.Я.Кареева, решает дилемму "долг или счастье" в пользу первого, не замечая, правда, противоречия в трактовке долга: если он безусловен, то "мировая воля" не нужна, если же он обусловлен, то

¹ Грот Н.Я. *Устои нравственной жизни и деятельности.*// Там же. С. 30.

² Там же. С. 31

³ Там же. С. 36

дилемма восстанавливается, и убежденный эвдемонист может сослаться на некую "мировую волю", требующую не долга, а, допустим, наслаждения.

Вопросы целеполагания в смысложизненной проблематике как первоочередные, волновали религиозного писателя и философа В.В.Розанова: "Только идея цели существует силой своего внутреннего достоинства, все же прочее соотносится с ней и от этого соотношения становится тем или другим".¹ Розанов различает цели искусственные ("что мы считаем для себя должным как целью деятельности?") и естественные ("что действительно составляет цель человеческого существования?"). По его мнению, нужно сразу оставить в стороне, во-первых, цели частные, не обнимающие всю деятельность человека в целом, а, во-вторых, цели внешние и принудительно наложенные (в том числе, религиозным учением), как *данное*, чему должен покорно следовать всякий человек. Так прослеживается общая интенция к автономному принципу рассмотрения человеческой жизни.

Далее Розанов исследует идею "счастья" как интегральной цели деятельности и руководительного начала в жизни человека и приходит к выводу, что она, по своему содержанию, образует 1) состав всякой утилитарной доктрины, 2) ставит в подчиненное положение "истину": "Истина составляет предмет человеческой деятельности только под условием, что она способствует его счастью, и лишь в той мере, в какой ему способствует"². Эта обусловленность в корне подрывает всякое философское и научное исследование жизненного целеполагания, субъективируя его постулатом полезности и не определяя, "что же нужно сделать объектом деятельности, чтобы стать удовлетворенным". Не будучи руководительным принципом для человека, идея счастья не есть и верховное объяснение его жизни.³

Глубинную основу природы человека Розанов видит в ее *потенциальности* и стремится отделить первозданное от привнесенного. Первое не может быть открыто (так как стеснило бы свободу человека) по своему содержанию, но может быть осмыслено как *усилие* человека а) знать истину, б) сохранить для себя свободу и в) утверждать добро. Три указанных элемента человеческой духовной природы раскрываются, во-первых, как деятельность и, во-вторых, как направления, ориентированные на идеалы: истины, свободы и добра. Таковы конечные цели человеческого существования. Критерием же благого в жизни выступает мера первозданности, (а не привнесенности) чего-либо. Так, субстратом нравственного является индивид как носитель первозданных нравственных законов, по отношению к которому общество есть агрегат, но не организм.

¹ Розанов В.В. *Цель человеческой жизни.// Смысл жизни. Антология.* С. 27.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 41.

Следовательно, "сообразуемость общества, как агрегата, с индивидуумом, как ненарушимым целым, есть подчинение принципов коллективной жизни закону нравственности личной".¹ Таким образом, ни физическая организация жизни, которая представляет собой лишь "опору и условие существования", ни социальная организация не составляют специфики смысложизненного отношения человека к себе и миру: физическая и социальная основа трактуются Розановым как "полная реальность", а духовное начало – как "чистая потенция", для которой существует цель, а не "причины". Отсюда, интегральная цель жизни – это завершение замысла духа, процесса, идущего веками и несущего человеку не наслаждение, а радость: "...еще никогда радующийся человек не пожелал умереть, как это слишком часто желал человек наслаждающийся".²

Позитивной представляется попытка Розанова, во-первых, целостно рассмотреть человеческое существо в его составляющих: природной, социальной и духовной, во-вторых, совместить статические и динамические аспекты человеческого существования, в-третьих, утвердить автономию духовных оснований бытия человека по отношению как к его физической, так и социальной природе: смысл не может пребывать в бессознательно-физической природе, а равно и в социальных задачах человеческой жизни как внешних для нее. Духовное самоопределение есть и внутреннее ограничение человеческой деятельности (как закон нравственности), и условие ее свободного подъема к вечному замыслу (как направление и цель нравственности).

Новозаветную, христианскую трактовку вопроса о цели и смысле человеческой жизни предложил В.И. Несмелов. Принцип "блага жизни" он считал общим для различных этических программ человечества, различающихся только предлагаемыми путями его достижения. Христианство противопоставило этому принципу, по мнению Несмелова, принцип живого участия человека в Божественной жизни, то есть равенства человека, в этом смысле, Провидению и бесконечно большей ценности живой человеческой души по сравнению со всем миром. Для развития этой бесконечной ценности требуется и бесконечная жизнь, так что проблема смысла прикладывается к принципиально иному по масштабам "объекту". В соответствии с этим проводится различие между *конечной* целью человеческого существования и его *насушной* целью – "жить затем, чтобы отыскивать себе средства к жизни".³

Принцип блага, трактуемый с позиций эвдемонизма, утилитаризма или этики добродетели, имеет своей основой человеческий разум, слабость которого, по Несмелову, состоит в том, что он "в действительности может

¹ Там же. С. 53.

² Там же С. 63

³ Несмелов В.И. *Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения // Смысл жизни. Антология.* С. 73.

возмущаться только проявлениями неразумия, а вовсе не стремлением людей к наслаждению всеми благами мира".¹

Таким образом, ни разум, ни принцип блага не может приобрести "руководительного значения", каким обладает христианская вера, принципиально отличающаяся от любого морального учения тем, что она не наставляет о наилучшем устройстве наличной жизни, а приуготовливает к жизни новой. "Вот эта именно вера в новую жизнь и определяет собою смысл человеческой жизни и вместе с тем заключает в себе единственное обоснование нравственности".² В таком контексте смысла жизни человек осознает себя в качестве временного пришельца земли и вечного гражданина неба. Добродетель – не цель, а средство достижения цели. Эмпирические элементы наличной жизни постоянно борются с идеальными (порождая нравственную борьбу внутри человека) и заявляют о себе, подкрепляя установки того или иного понимания "принципа блага", а не "принципа смысла жизни".

Совесть – мера доминирования эмпирического либо идеального, их соотношения, а ее укоры порождены мыслью и чувством измены самому себе подлинному (идеальному). Подлинное означает идеальное, так как в противном случае смысл совестных укоров необъясним: чисто земные трактовки принципа блага паритетны по причине их равной обоснованности "жизнью".

Угашение идеального сознания под воздействием более сильных, в своей непосредственности, земных мотивов деятельности требует в человеке своего оправдания, самым убедительным вариантом которого становится отрицание всякого иного мира, кроме существующего. Проблема смысла жизни "эмпирическим человеком", по сути, снимается, так как земная реальность демонстрирует победу нравственно справедливого не, как правило, а как исключение. Сама жизнь свидетельствует о бесчисленных нарушениях моральных установлений и договоренностей по типу коммерческой сделки, когда мы берем на себя обязательства при условии, что они будут выполняться и в отношении нас самих. "Поэтому и придуманная в философии полезная обязанность людей стремиться к достижению общего блага фактически остается только красивым созданием философии..."³. Заклучая свои размышления, Несмелов призывает искать не наилучшую *форму* жизни, а ее подлинную основу и цель, то есть смысл жизни, "в разумении которого, собственно, и заключается основной мотив к изменению и обновлению эмпирической природы человека в идеальную".⁴

¹ Там же С.77

² Там же С.78

³ Там же С. 83

⁴ Там же С.90

Прямое сопоставление "цели и смысла жизни" мы находим в одноименной работе М.М.Тареева, для которого цель имеет свои *идею* и *понятие*: "Сознание конечного результата есть идея цели (идея счастья, идея совершенства, идея славы Божией)... Понятие цели есть смысл жизни"¹

Истинная цель (в отличие от частных), во-первых, имеет основания в действительной жизни, то есть может постигаться эмпирически, на основе изучения биологического и исторического прошлого, во-вторых, она понимается как идеальный конечный результат жизни и ее должного порядка, в-третьих, истинная цель жизни трактуется как осуществимая в ней и достижимая в ее пределах.² На вопрос, может ли счастье быть истинной целью человеческой жизни, Тареев отвечает отрицательно и ссылается на замечание Шопенгауэра, что по мере своего естественного возрастания (и биографического, и исторического) человек становится несчастнее. Счастье враждебно разумности человека, плоды которой "умножают скорбь", противно нравственной природе человека или нравственно нейтрально, так как наслаждение – общий признак всякого удовлетворенного стремления, как доброго, так и злого. Наконец, счастье недостижимо, так как соотносится с каким-либо частным благом, а оценивается всегда в контексте целого, всей жизни.

Не более пригодна для роли истинной цели жизни идея *совершенства* человеческой природы, наиболее последовательным сторонником которой, по Тарееву, является Ф. Ницше. Хотя биологическое и историческое прошлое, считает русский мыслитель, представляет очевидные следы развития, с появлением на земле человека возникло принципиально новое начало – душевно-духовная жизнь, превосходящая естественную природу. С другой стороны, идея прогресса часто опровергает сама себя: человек, по словам Достоевского, всегда норовит "вильнуть в сторону", и не в достижении цели, а в самом процессе жизни видит свое удовлетворение. "Можно утверждать, что прирождено человеку собственно стремление к *совершенствованию*, а стремление к *совершенству* производно...."³. Прирожденное – объективно и нравственной оценке не подлежит: "Пусть само по себе совершенство хорошо, но стремление человека к личному обладанию им хорошо ли ⁴?" Это стремление есть зло, и порождает зло (в смысле первородного греха) не только в сфере истины, красоты, но и в нравственной сфере, так как является источником нравственного самодовольства. Действительно развивается в нравственном отношении тот, кто любит нравственную чистоту, но не ставит для себя задачей достичь личного абсолютного

¹ Тареев М.М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни. Антология. С. 131

² Там же. С. 132.

³ Там же С.144

⁴ Там же. С. 147

совершенства. На это, пишет Тареев, можно возразить следующее: человек, развиваясь и совершенствуясь, избегая при этом самодовольства, медленно *приближается* к абсолютному совершенству. Однако и здесь он ссылается на слова Н.Н. Страхова, "цель бесконечно далекая – не цель", так как относительное совершенство не может перейти в абсолютное.¹ Каков же окончательный, точнее, первичный источник тех благ, которые называются различно: истина, добро, красота, духовное совершенство? Эти блага есть дар, а не плод естественного человеческого развития. По отношению к чувствам человека они переживаются как блаженство. Собственные усилия полностью не отвергаются: "Приобретение Богу славы в ничтожестве – вот цель мировой и человеческой жизни".²

Объективно-трансцендентный план смысложизненной проблематики был в центре внимания Е.Н.Трубецкого, который стремился выделить всеобщее и безусловное значение смысла жизни (не того, что значит для меня или кого-либо другого, а того, что должно значить для всех). Процедура осмысления, по Трубецкому, связана с сотнесением индивидуально сознаваемого с объективным и общезначимым смыслом.

" В отличие от "состояний сознания", изменчивых и текучих, смысл по существу неизменен и неподвижен".³ Гераклитово "все течет" нельзя превращать в софизм, то есть смешивать факт и его смысл: суждение о факте относится к сверхвременному и сверхпсихическому смыслу изменчивого как струи реки к ней самой в целом, истина есть безусловное, то есть такое содержание сознания, которое для всех едино, такая мысль о сознаваемом, которая для всех *обязательна*.⁴ От этого смысла-истины происходит смысл-цель: "для чего?", и первое, в чем он проявляется, есть страдание от жестокой бессмыслицы и "сизифовой работы", объектом которой становится вся Вселенная, а жертвой – человеческое достоинство. "И вот мы видим, что коллективная, государственная жизнь человека складывается так, что в ней для этого безусловного достоинства не остается места" Государство хочет быть для человека безусловной ценностью, и угроза осуществления этого желания – не отдаленная опасность, а несомненное настоящее.

Чтобы осознать суету и хаос, наша мысль должна обладать какой-то точкой опоры вне ее – смыслом-истиной о цели: "Как человеческое ухо не слышит фальши, если он не чувствует гармонии, так и мысль наша не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы она не была озарена каким-то смыслом".⁵ Используя понятие В.С. Соловьева, творчество которого он

¹ Там же. С. 153.

² Там же. С. 170.

³ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. // Там же. С. 249.

⁴ Там же. С. 272.

⁵ Там же. С. 278-279

глубоко исследовал, Е. Трубецкой определяет смысл как «всеединство», мировой строй и лад, в котором всякое жизненное стремление достигает своего окончательного удовлетворения, «всякая жизнь достигает полноты». Все страдает, но только человек, осмысливая свою кардинальную цель, различает должное и недолжное, сущее и суету с помощью *совести* – свидетельства о безусловно должном, об объективной истине, правде. "Эта цель-правда и есть тот *смысл жизни*, то есть та безусловная о ней мысль, которая должна в ней осуществляться".¹ Цель, ради которой, безусловно, стоит жить, и есть смысл жизни, основание ее полноты как предмета искания и нравственного сознания.

Осмысление цели приводит к задаче определения жизненного пути к ней. Споры о пути идут между двумя "жизнепониманиями": натуралистическим (смысл лежит в плоскости "здешнего мира") и супранатуралистическим (истинная жизнь и ее смысл сосредоточены в "верхнем", "ином" плане бытия). Древняя Греция и буддизм Индии используются Трубецким в качестве примеров равно неудовлетворительного решения вопроса о смысле жизни, решения одностороннего, иллюстрацией которых выступает либо "горизонталь", либо "вертикаль". Наиболее универсальным и точным схематическим изображением жизненного пути он считает крест – архитектурный остов всего мирового пути (стоим ли мы на христианской точке зрения или нет, все равно). Крест может быть символом скорби и смерти, а может быть животворящим: "Всякому понятно, что этот вопрос о всеильном и всепобеждающем смысле есть вопрос о Боге как жизненной полноте и основном предположении всякой жизни".² Только христианство отвечает на этот вопрос и достигает положительной цели.

Основываясь на интуиции всеединства как подлинно должного и сущего одновременно, Трубецкой не обходит важной "антиномии": с одной стороны, смысл жизни есть всеединство, а, с другой стороны, его нет, поскольку он является предметом нашего поиска. Что это за Абсолют, который не все в себе заключает и граничит с другим – неабсолютным? Эта антиномия – не только логическая, но и жизненная.

Дуалистический подход сталкивается с нелепостью предположения о двух абсолютах (типа Ормузда и Аримана), борющихся и бессильных победить один другого; монизм (единое без другого) стягивает все бытие в единую точку, превращая все другое в мираж ("майя" буддистов, "единое" элейтов и т.п.). Трубецкой пытается снять относительность правды дуализма и монизма в третьем – христианском – способе решения вопроса, для которого существует реальность мирового процесса, действительность истории Вселенной (как становление) и существует абсолютная реальность Бога, вневременной полноты бытия. Они нераздельны и неслиянны, как

¹ Там же С. 278-279

² Там же С. 294

время и вечность: "Только в форме всеединства мы можем созерцать временное".¹ Во времени реально только сущее и действительное, в вечности не менее реально прошлое как бывшее и будущее как возможное. Их связь конституируется всеединным сознанием, которое держит в себе все временные ряды, не нарушая в себе покоя вечности. Абсолютное стоит над временем не как "закон", или внешнее установление, а как его полное содержание, космос хаоса. "Содержанием содержания" является "с нашей стороны Бог", а с Его стороны – любовь, то, чем связывается Всеединое и его другое. "Другое", благодаря свободе человека, может и должно стать "другом" Всеединого, и тем самым снимается основная антиномия Абсолюта. "Христианское понимание любви находит свое высшее выражение в словах Христа на Тайной вечери: – Я уже не называю вас рабами, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего" (Иоанн, XV, 15)... Любовь есть по самому существу своему *жизненное отношение к другому*".² Условием возможности дружества между Богом и человеком является возможность самоопределения человека к добру или ко злу, свобода самоопределения человека в нравственном смысле жизни. Время — условие такого самоопределения: так вечность, щадя свободу человека, порождает свое "другое" – время, наполняет его своим содержанием (не вмещаясь в него и не исчерпывая собой) и ожидает от человека совмещения времени и вечности в его жизни, "А в этом синтезе *снято все, что отделяет "другое" от Всеединого* – и несовершенство и грех и внутренний раздор".³ Таким образом, подлинно нравственной можно считать только действительную (а не иллюзорно-идеальную) жизнь, которая достойна вечности.

Такой план обращения потребовал обращения к "объективной этике", основания которой берутся Трубецким из учения Вл. Соловьева. Смысл нравственной деятельности – в единстве всех существ, а не в изолированном существовании отдельной личности. Своей окончательной целью она имеет организацию этих существ в царстве целей. "Основное формальное требование нравственности Соловьев полагает в том, что все должны составлять цель для каждого и каждый для всех... С нравственной точки зрения одинаково существенны как общество, так и отдельный индивид...".⁴ Осуществим ли обозначенный Соловьевым идеал или он неизбежно углубляет пропасть между фактом и идеалом, сущим и должным? Трубецкому импонирует общая теоретико-методологическая интенция к синтезу, к снятию всякой односторонности, однако он справедливо указывает на основную ошибку Соловьева, связанную с

¹ Там же. С. 321

² Там же С. 332

³ Там же С. 337

⁴ Трубецкой Е.Н. *Мирозозерцание Вл. С. Соловьева.* –М.: «Медиум», 1994. Т.1.С.154

отсутствием метафизических построений, необходимо предшествующих любому синтезу:

"Из того, что этика составляет *первую по важности* часть философии (в чем с Соловьевым сходятся многие другие философы), отнюдь не следует, что она должна быть первой в порядке изложения".¹ Сама связь этики с метафизикой для Соловьева несомненна, так как отрыв должного от сущего (= этики от метафизики) приводит к отвлеченному морализму. Необходимым условием обоснования нравственности является признание действительности ее абсолютной цели и убеждение в ее осуществимости. Для отдельного индивида недостаточно осознавать цель как истину, он должен жить в истине; истина должна явиться как живая сила, овладевающая внутренним существом человека. В этом своем явлении она называется *любовью*. "Только в любви эгоизм упраздняется в действительности, *на деле*... Она – больше, чем сознание; но без сознания она не могла бы действовать как внутренняя сила, не упраздняющая индивидуальность, а, напротив, сохраняющая и спасающая ее".² Мы видим, что при любых метафизических построениях, при любой космической или теологической трактовке нравственного абсолюта утверждается человек, его индивидуальность и моральная аутентичность.

Наиболее открытым сторонником индивидуально-творческого подхода в этической проблематике русской философии "серебряного века" был Н.А.Бердяев, который писал: "Познание духа, самого духа, а не человеческих мыслей и душевных состояний, не может быть объективированием... Невозможно установить ценность как предмет познания, если не произвести оценки, то есть не совершить творческого духовного акта. Теоретический и практический разум в этом нераздельны, познание ценности неотделимо от оценки, от жизни в мире ценностей".³ В познании бытие возрастает, то есть осмысливается, а не только познается: этическое познание есть нравственное творчество.⁴ Этика, по Бердяеву, есть познание, имеющее нравственно освобождающее значение, и не на основе общественного понимается этическое, а, напротив, нравственная жизнь укоренена в духовном бытии и лишь проецируется в жизни общества.

Бердяев отвергает также и биологический подход к решению нравственных вопросов: "Бесспорно, что добро есть жизнь и что конечная цель – полнота жизни. Но беда в том, что это слишком верно. "Жизнь" есть негодный критерий оценки вследствие своего всеобъемлющего и многозначного характера."⁵ Есть жизнь "высокая" и "низкая", "добрая" и

¹ Там же С. 125

² Там же С. 561

³ Бердяев Н.А. *О назначении человека*. - М.: Республика, 1993. С.30

⁴ Там же С. 30

⁵ Там же. С. 36-37

"злая": необходимы критерии для их качественного различения. Жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью, и этот смысл постигается из соположения человеческого и божественного, земного и духовного.

К понятию "цель", в его смысложизненном значении, у Бердяева особое отношение. Он считает нужным отбросить телеологическую точку зрения, так как нравственное достоинство и свобода человека определяются не целью, а источником, из которого вытекает нравственная жизнь. В этом смысле "средства", которыми пользуется человек, гораздо важнее целей, они более определенно свидетельствуют о духовных интенциях человека. Этика должна быть "энергетической", а не телеологической. Целеполагание отвергается Бердяевым из опасения, что тем самым ущемляется спонтанность деятельности человека, его свобода, а этика приобретает неорганические для нее черты нормативизма. Бердяев критикует И. Канта, считая, что провозглашенная им "автономия" относится не к человеку, а к нравственному закону. "Этика Канта есть законническая этика потому, что она интересуется общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной природой человека, одинаковой у всех, и совершенно не интересуется самим живым человеком, его нравственным опытом...".¹ Бердяев устанавливает различие между двумя основными типами морали: "трансцендентно-утилитарной", для которой все есть средство достижения цели самой по себе, и морали "имманентно-духовной", которая исходит из возможности непосредственного достижения блага и совершенства. Первый тип морали приводит к отрыву цели от средств, между тем как этическое есть путь жизни, а не ее конечная цель. Сферой, где происходит максимальный разрыв между целями и средствами, является политика, в самых ее, казалось бы, демократических формах, типа парламентаризма. "В духовной жизни не существует этого различия и противопоставления целей и средств. В ней важно, какого духа человек, из какого источника он черпает творческую энергию жизни. А это значит, что важно, каков сам человек, что он есть".² Основной онтологической добродетелью является, по Бердяеву, правдолюбие, правдивость перед Богом, собой и людьми (знаменателен порядок перечисления). Только этика онтологической правдивости проникает в нравственный смысл жизни.

Мы видим, что Бердяев существенно переставляет акценты: с метафизического плана бытия на экзистенциальный, с цели человеческой жизни и деятельности на средства, "энергичным" источником которых, а также критерием их подлинности, выступает духовно-творческая субстанция, уникальная человеческая экзистенция.

¹ Там же С. 95

² Там же С. 148

Признаки абсолютного в человеческой духовной субстанции исследовал Н.О.Лосский. В своей работе "Условия абсолютного добра". (М.,1991) он определяет этику как науку о нравственном добре и зле и об их осуществлении в поведении человека. Общий аксиологический подход приобретает у него метафизическую глубину: абсолютные ценности, относясь к области субстанциально первичного, не могут быть доказаны путем вывода, из каких-либо других начал, "они могут быть непосредственно усмотрены и опознаны" только интуитивным образом.

Абсолютное нравственное добро, по Лосскому, – не идеал, а сущее, проявляющееся в живом непосредственном опыте, включая и религиозный. Человек – не марионетка в руках Абсолюта, а действительный "субстанциальный деятель", или "я" как "для-себя-бытие".¹ Достижение основной нравственной цели – абсолютной полноты бытия – возможно лишь в том случае, если "я" способно и к "бытию-для-других". Эта способность имеет реальные основания: *"Все имманентно всему, иначе нельзя было бы ответить на основной вопрос этики, как возможно бескорыстное живое участие в интересах чужой жизни?"*.² Это "единосущие" определяет тождество формы человеческой деятельности, оставляя ее самостоятельной в содержании индивидуальных действий.

Основное зло, по Лосскому, есть нравственное, и оно состоит в нарушении деятелем объективного "ранга" ценностей, а проявляется как себялюбие, или эгоизм. "Любить ближнего как самого себя" человек обязан не в силу Божественной заповеди, а потому, что ее содержание ценно само по себе и достойно исполнения всеми, даже теми, кто Бога отвергает. Свою этику Лосский называет "теономной", пытаясь совместить гетерономное влияние религии и автономию этики, нормативность и свободное творчество человека. "Субстанциальный деятель" изначально носит в себе индивидуальную нормативную идею нравственного смысла жизни, служащую для него критерием оценки поведения. Конечная цель поведения есть абсолютная полнота жизни, соборно творимой всеми нравственными деятелями. Нравственное сознание человечества едино и не оставляет места этическому релятивизму; единство конституировано таким строением мира, в котором каждый индивидуум не замкнут в себе и находится в теснейшей связи со всеми другими существами.

Лосский подвергает критике этическую концепцию А. Шопенгауэра, согласно которой один индивид непосредственно узнает в другом свою подлинную сущность и потому способен, в принципе, к состраданию. Лосский называет такой подход "расширенным эгоизмом": "я никоим образом не есть ты... Любовь к чужому "я" есть приятие в свое "сердце" чужой индивидуальности во всей конкретной полноте ее..."³. Всякий

¹ Указ. соч. С.53.

² Там же. С. 55.

³ Там же. С100

индивид обладает "нормальной" идеей смысла жизни, в которой выражается его абсолютно ценное, единственное и незаменимое другими существами назначение. Подлинно нравственный поступок делается из живой любви к человеку, а не из "добра ради добра". Последовательное проведение в жизнь кантовского принципа бескорыстия может обернуться фарисейством и самолюбованием, между тем как лучшие люди те, которые не знают, что они таковы, цитирует Лосский М.Шелера.

Абсолютное смысложизненное содержание этики понимается им как нечто конкретное, таковой же должна быть сама этика: "В Царстве Божьем все действия каждого деятеля абсолютно индивидуальны, потому что само содержание всякого события в нем имеет мирообъемлющий характер и представляет собой нечто единственное по своему бытию и ценности: оно не может быть выражено в виде общих правил и законов. Таким образом, область применения конкретной этики во всей ее полноте выходит за границы земного бытия, и критерием разграничения этической "полноты" и "неполноты" становится мера индивидуализации субстанциальным деятелем (человеком) Абсолютного Добра.¹ Подводя итоги выборочного исследования представлений о цели и смысле жизни отечественной философии на рубеже XIX и XX веков, можно сказать следующее:

1) смысложизненная проблематика в работах российских философов занимала ведущее место и, была обусловлена их стремлением осуществить целостный когнитивно-ценностный подход к жизни человека: ее содержанию, месту в архитектонике мирового бытия и целевой ориентации;

2) целостный подход к проблеме смысла жизни потребовал обращения к ее метафизическим планам и к признанию реальности абсолютного содержания морали, которое является основой ее безусловной императивности, а также методологически оправдывает совмещение когнитивного и ценностного компонентов этики как практической философии;

3) смысложизненная императивность не отождествлялась, с одной стороны, с социальной нормативностью, которая, как правило, (за исключением В.С. Соловьева) оценивалась как эмпирический признак этики в ее "законнической" форме), а, с другой стороны, – с чисто религиозной, как гетерономной по отношению к морали;

4) целеполагание и смыслополагание рассматривались (за исключением Н.А. Бердяева) как органически близкие когнитивно-ценностные процедуры этического исследования, имеющие единую не только гносеологическую, но и, главным образом, онтологическую основу;

5) по критерию абсолютности в архитектонике жизненных целей выделялись цели естественные (первозданные) и искусственные

¹Там же С.187

(привнесенные), объективные и субъективные, истинные и частные; эти дистинкции отразили суть основного подхода к жизни, ее понимания как принципиально двууровневой, представленной эмпирическими и идеальными элементами, в контексте, соответственно, времени и вечности. Связь трансцендентного и имманентного планов бытия изображалась как основная, определяющая все содержание и механизм нравственной жизни;

6) анализ выделенных целей человеческого существования в контексте основных ценностно-императивных программ сопровождался негативной оценкой эвдемонистической и утилитаристской трактовки проблемы содержания, цели и смысла жизни человека;

7) стремление к синтетическому образу мира и жизни в нем человека не привело к уменьшению роли живой и конкретной человеческой индивидуальности, а, наоборот, исходило из ее субстанциальной значимости. В этом пункте метафизическая и экзистенциальная трактовки человеческого бытия, по существу, совпадают: человек как существо, одновременно, познающее и оценивающее, и находит смысл жизни, и приносит его в свое бытие. Смысл обнаруживается "на пересечении" идеи и ценности, рефлексивируется человеком как "правда", или истина жизни в ее организующем и ориентирующем значении.

Таким образом, смысложизненная проблематика этических исследований должна была базироваться на тождестве теоретического и нормативного как основе выявления их содержательной специфики. Эта специфика конституирована не рефлексивным, где они принципиально едины, а онтологическим планом нравственного бытия человека. Здесь можно различить поведенческую и смысложизненную стороны этики как жизнеучения, отражающие противопоставленность социально-личностных и уникально-индивидуальных истоков морали. Практически все русские философы конца XIX – начала XX вв. различали эти истоки, что выразилось в постулировании разрыва между "должным" и "сущим", истинными и частными целями, "этикой закона" и "этикой благодати (творчества, совершенства)". Была, однако, сделана знаменательная попытка¹ объединить поведенческую и смысложизненную стороны нравственности на базе трактовки заповедей Христа как духовного учения, синтезирующего все ожидания и устремления человечества. Этим мы обязаны писателю – философу Л.Н.Толстому, которого угнетала мысль о вечном разрыве должного и сущего, и который взглянул на эту проблему с точки зрения возможности их конкретного и действительного совмещения в человеческой жизни. Жажда практического воплощения на грешной земле учения Христа (которое он отделял от учения христианской церкви) привела его к позиции, утверждающей духовность как высший синтез религии и нравственности. Возможность данного синтеза он видел в

¹ Значение данного подхода выделено нами текстовым образом. (Ю.С.)

решении именно смысложизненных вопросов: каково основание жизни? в чем ее ценность? каковы подлинная цель жизни и путь к этой цели?

Л.Н.Толстой начал свой поиск с выделения вечных истин "жизнестроительства", суть которых полагал в преодолении эгоизма и гордыни самомнения человека. Эгоизм отделяет его "непереходимой" чертой от всех людей, а гордыня самомнения подталкивает к переделке мира по частному плану, выдаваемому за абсолютно плодотворный (общее благо). Основным истокам зла, по Толстому, необходимо противопоставить любовь, и не к "дальнему", а к "ближнему". Она не только должна, но и может стать нормативной основой отношений людей друг к другу. Понятие "мироповедение" становится у него выражением единства поведенческой и смысложизненной сторон высшей нравственности, не нуждающейся в посредниках между человеком и Богом. Абсолютность морали "обусловлена" отказом от таких базовых религиозных представлений, как посмертное воздаяние и наказание; незабываемым остается лишь авторитет Христа как Богочеловека. Религия сводится к роли истинного религиозно-нравственного учения, а главной задачей самой морали объявляется духовное преображение человека. Духовность как понятие становится синтезом религиозности и нравственности, снимающим их специфическое содержание. (По этому пути, надо сказать, пошли многие мыслители XX века, сакрально или светски ориентированные).

Толстой пишет: "Сущность всякой религии состоит только в ответе на вопрос: зачем я живу и какое мое отношение к окружающему меня бесконечному миру?...Всякая религия есть ответ на вопрос: каков смысл моей жизни? И религиозный ответ включает в себя уже известное нравственное требование"¹. Таким образом, религия устанавливает отношение человека к миру, а нравственность указывает на деятельность, вытекающую из этого отношения.

Толстой, подобно многим философам, давал отрицательную оценку нормативной, "законнической" этике, на базе которой, по его мнению, соединились позиции объективного идеализма, церкви и материализма. Подлинная этика может строиться только на любви, заповеданной Богом, *тождественной* ему. Любовь и Бог сливаются в Духе, который собирает в одно целое все силы и устремления человека: его разум, чувства, волю и совесть. Эта гармония характеризуется Толстым как онтологическое преображение человека, способного тогда к решению любой частной поведенческой задачи. Преображение *возможно* не когда-то в будущем, а здесь и сейчас. Люди, в ожидании хорошей жизни, когда она сама собой сделается хорошей, живут как на постоялом дворе. Выход из этого положения Толстой видит не в социальном активизме, а во все большем "сознании в себе Бога", в "разумной вере". Опыт выдающихся религиозных

¹ Толстой Л.Н. В чем моя вера? Тула. 1989. С. 268, 277.

учителей человечества (Конфуция, Лао-Цзы, Будды, Христа, Магомета) показывает его принципиальную возможность как бытийного и рефлексивного феноменов. Высшие заповеди представляют собой смысловые единицы высшего опыта и человеческого поведения, то есть воплощают в себе абсолютные ценности и земное – жизненное – содержание. Пересечение абсолютного и относительного у Толстого изображается как встреча духовно-смысловой вертикали и инструментально-поведенческой горизонтали жизни человека. "Христос научает человека тому, что в нем есть то, что поднимает его выше этой жизни с ее суетой, страхами и похотями. Человек, познавший учение Христа, испытывает то, что испытала бы птица, если бы она не знала того, что у нее есть крылья, и вдруг поняла бы, что она может летать, быть свободной и ничего не бояться".¹ Духовное начало в человеке, его душа, по Толстому, не менее изначальны и естественны, чем его телесность. Духовность пробуждается по мере самопознания: "Если человек не знает самого себя, то нельзя советовать ему, чтобы он постарался узнать Бога...".² "Сознать себя *отделенным*, значит познать существование того, от чего отделен, познать существование. Всего – Бога"³. Таким образом, соединению людей должна предшествовать их духовная самоидентификация, и путь от обособленности к единению – содержание того, что называется самосовершенствованием.

Что же в этическом учении Толстого могло вызвать протест у его современников (и не только)? Православная иерархия осудила его отказ признать институциональную роль церкви, посредничество между человеком и Богом; секуляризованные теоретики возражали, в основном, против терминологических оснований толстовского учения (Бог, душа и т.п.); религиозно ориентированные мыслители, отстаивавшие, однако, принцип автономии морали, не соглашались с ригоризмом и проповедническим пафосом Толстого. Так, по мнению философа И.А.Ильина, великого писателя подвело желание получить ответ о всей своей жизни сразу и его приложение ко всем людям: "...ограничиваясь личным самосовершенствованием, не выступая в качестве пророка и всеобщего обличителя, он был бы целен в своем совестном акте, он понял бы, что эти общеутвердительные и общеотрицательные суждения ("все люди должны делать то-то, и никто из людей не должен делать того-то"), в которых выражалась его доктрина, шли не от совести, а от ЕГО СОБСТВЕННОГО рассудка".⁴

¹ Толстой Л.Н. *Путь жизни*. - М.: Республика, 1993. С. 48.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С.50.

⁴ Ильин И.А. *Путь к очевидности*. М: Республика, 1993. С.190

Такой упрек вряд ли оправдан, так как любое этическое учение, претендующее на нормативную и всеобщую значимость, доктринально, представляет собой жизнеучение, опирающееся на постулаты разной степени абсолютности. Этика Толстого базируется на авторитете Христа как учителя мудрости, которая, по его мнению, единственно пригодна для земного бытия человека. Толстой пытался преодолеть разрыв между должным и сущим, рассматривая первое как возможное во втором. Шаг от возможности к действительности изображался Толстым как наличествующий, возможность и действительность, по сути, отождествлялись. Жажда земного осуществления идеала привела мыслителя к выводу, что идеал только должен быть растолкован, изъяснен во всей его простоте. Напротив, "...оппоненты Толстого ясно видели, что личная этика неизбежно опережает социальную, которая вынуждена следовать более примитивным законам. Если отдельный человек лично может простить того, кто причинил ему зло, то социальный закон в этом несовершенном мире должен оставаться на принципах справедливости".¹ Толстой отвергал не только противопоставление должного и сущего, которое мешает осмыслить путь к сближению личной и социальной этики, но и более онтологически глубокое несовпадение в нравственной жизни возможного и действительного. В этом, по-настоящему содержательном аспекте, мораль принципиально двусоставна, что выражается в ее личностной и индивидуальной определенности. Эта сфера и представляется наиболее плодотворной в дальнейшем исследовании смысложизненной проблематики.

¹ О.А.Мень. "Богословие" Льва Толстого и христианство./Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера. – Л.: Худ.лит-ра, 1991. С.22.

Контрольные вопросы по §.2:

1. Какие общие черты в подходах к проблеме смысла человеческой жизни можно выделить у русских философов конца XIX- начала XX веков?
2. Какое основное противоречие в этой проблематике занимало у них центральное место?
3. Как относятся понятия «цель» и «смысл» жизни в русской философии?
4. Чем отличаются «этика закона» от «этики благодати» у Н.А. Бердяева?
5. В чем особенность подхода к нравственному смыслу жизни Л.Н. Толстого
6. Какое место занимает религия в смысложизненных поисках русских философов?

§ 3 Метафизико-этический диалог совести и ответственности как феномен смысла жизни человека

Анализ совести может базироваться на различных основаниях, составляя содержание натуралистического, социального, духовно-светского или духовно-сакрального подходов к исследованию ее природы и механизмов. Роль совести в неметафизической трактовке оказывается противоречивой: с одной стороны, совестный акт самоценен и самодостаточен, а с другой – должен завершаться ответом человека на услышанную весть, поступком того или иного уровня бытийного наполнения. Базовые типы "нравственного ответа" представлены в основных нормативно-этических программах, теоретически выделенных Р.Г.Апресяном. Это гедонизм, утилитаризм, перфекционизм и альтруизм.

Гедоническая устремленность к непосредственному и максимальному наслаждению закономерно приводит к пониманию жизни как средства достижения этого наслаждения; в основе "добродетели" здесь лежит способность, умение наслаждаться. Жизнь, в основном, сводится к ее природной составляющей, которая, прежде всего, обеспечивает и непосредственность, и максимальность удовольствия.

Совесть в аспекте гедонического мироотношения представляет собой "ложку дегтя в бочке меда", или то, что мешает полностью отдаться сладостным ощущениям, напоминая о цене наслаждения, о его краткости, о людях, страдающих в это самое время, о заслуженности удовольствия и т.д. Наслаждаться "по совести" становится трудной задачей, и ее решение чаще всего связывается с эгоистически оправдываемым отказом от рефлексии социальных и духовных принципов человеческого существования.

Эвдемонистическое расширение базовой гедонической установки приводит к эгоизму "разумному", не меняя его сущности, но внешне обоснованным образом рационализируя его установки. Универсализация принципа наслаждения достигается за счет предположения о возможности совмещения различных партикулярных устремлений к удовольствию и счастью в рамках общественного целого. Девиз "наслаждайся, не мешая наслаждаться другому" перетекает в расширенную форму: "Живи сам и жить давай другим", что имплицитно предполагает "знание" сути жизни и право учить этому знанию, полезному для всех. Социализация моральных установок приводит к их утилитаристской трактовке. Критерием правильности жизни, взятой в аспекте ее социальной составляющей, становится справедливое распределение всех наличных и будущих благ, а смыслом жизни – оптимальное совмещение индивидуального успеха и пользы для максимально большого количества членов общества.

Уникальности совестного акта здесь нет места; совесть понимается как социально-педагогически обусловленный, разумный регулятор человеческих взаимоотношений, оцениваемых с позиций некоторых

стандартных, принятых в данном месте и в данное время, правил и норм добропорядочного поведения. Совесть в утилитаристской трактовке, так же как в гедонической, не имеет абсолютного содержания, превращается в феномен не смысла жизни, а справедливости, сигнализируя о несоответствии ей чьего-либо поведения (поступка). Если, в рамках данной парадигмы, совесть рассматривать как нравственную основу всех форм поручительства (доверия, верности слову, обещанию, договору и т.п.), она, в принципе может быть заменена тщательно продуманной системой санкций за нарушение договорных обязательств, или становится ненужной в аспекте объективных социально-экономических, политических зависимостей людей (с вероломным коммерсантом никто не будет иметь дела, политика не переизберут на очередной срок и т.д.). Совестные гарантии (немыслимые, в строгом смысле слова, так как совесть в принципе не обещает никаких благ) в отношениях взаимопольности людей имеют дополнительный, маскирующий или декоративный вид, "очеловечивающий" безличность операциональных отношений людей, их принципиальную бытийную фрагментарность: "Цельность в самоотдаче духу польности возможна лишь при условии частичности в жизни духовной".¹

Принцип совершенства (перфекционистская этика) кажется вполне совместимым с трактовкой совести как феномена нравственного смысла жизни: совесть, как "компас", указывает на "Добро", обозначая цель совершенствования и ориентируя на нее человека в каждом его поступке. Близок к пониманию совести и постулат перфекционизма, относительно сознания вечного несовершенства как условия совершенствования. Есть и существенные различия.

Во-первых, совестной акт конкретен и выходит за рамки чисто рассудочной деятельности: *"Совесть не дает человеку никаких обобщений; эти обобщения человек придумывает сам. Совесть указывает человеку прежде всего и больше всего на единый, нравственно лучший исход из данного жизненного положения: всеобщий рецепт совершенства извлекается из этого указания человеческим обобщающим рассудком"*.² (В этом Ильин видел причину существования множества расходящихся друг с другом моральных теорий, не опирающихся на совестной акт).

Во-вторых, идеал совершенства в этике перфекционизма трактуется как должное, как-то, к чему следует стремиться, что достойно такого устремления. Однако абсолютное *начало* нравственности, на которое указывает совесть, имманентно человеческой природе – сущему, а должное, напротив, может быть условно-договорным, исторически и культурно относительным. Таким образом, перфекционизм ориентирован,

¹ Апресян Р.Г. *Нормативные модели моральной рациональности. // Мораль и рациональность. С.108*

² Ильин И.А. *Путь к очевидности. С. 190.*

в основном, на выявление динамики нравственного опыта человека, движущегося к совершенству, а этика совести вскрывает этот опыт с точки зрения его метафизической целостности, "уже данности", которая нуждается в адекватной бытийной экспликации. Принципу совершенствования противостоит принцип нравственной конгенитальности человека Универсуму. Его можно сформулировать так: "Задача человека – не совершенствование себя или мира, а принятие того, что уже всегда было в тебе и в нем, решение стать тем, что ты есть".

Метафизическая и экзистенциалистская трактовка совести как бытийного, а не бытового феномена смысла жизни, здесь совпадают: ("Выбрать себя самого абсолютным образом", или "Рай в каждом из нас, затаен, вот он и теперь во мне кроется, и, захочу, завтра же настанет он для меня в самом деле и уже на всю мою жизнь").¹ Не переделывать мир, а слышать его весть, не стремиться к совершенству, а решиться быть им – таково отличительное требование этики совести.

Перфекционизм выносит цель жизни человека в сферу должного, где на роль идеала может быть назначено, в принципе, что угодно, и, часто, именно все, что угодно, только не само абсолютное. Напротив, понимание должного как возможного сущего, как абсолютного в сущем утверждает не только целостность, но и практичность нравственного опыта, сердцевинной которого является совестной акт. Совесть указывает на добро и обуславливает принципиальную возможность для человека решиться стать им самим, быть его партикулярным олицетворением. Если на уровне добропорядочности совесть акцентирует свои рестриктивные функции (нарушение норм и запретов проявляется как "угрызения совести"), то позитивный зов совести в полной мере обнаруживается на уровне моральной праведности, и здесь позволительно говорить о "чистой совести", которую А.Швейцер отрицал, имея в виду, наверно, бытовой план существования морали. (Конечно, как разум есть "мистика" для рассудка, так праведность есть "мистика" для добродетели, однако не пора ли перестать стесняться этого вполне этического понятия, в отличие от "святости" как религиозного понятия?).

Уровень добродетели может рассматриваться как переход от бытового к бытийному, как наиболее сложный для рефлексии план совестных проявлений, отражающих взаимодействие существования и сущности человека. Этика альтруизма, по-видимому, и пытается охватить этот план существования морали. Здесь так же, как в перфекционизме, в центре внимания стоит духовная составляющая жизни, (гедонизм базируется на природной, утилитаризм – на социальной компоненте жизни).

¹ Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч. в 30т.-Л.:Худ.лит-ра, 1972-76. Т.14.С.275

Высшие ценности этики альтруизма (человеколюбие, сострадание, милосердие) могут быть рассмотрены с точки зрения конкретизации перфекционистской этики: "Идеал милосердной любви признан в качестве высшего совершенства в христианско-европейской культуре". Об отличиях "принципа совести" от "принципа совершенства" уже сказано, частично это применимо и к альтруизму, хотя его ценности трактуются в свете задачи совмещения должного и сущего: любовь не только то, к чему нужно стремиться, но и то, что есть, имманентно человеческой природе. И все же она здесь несет на себе отпечаток идеала, подспудно мыслится невозможность его полной реализации на Земле. Идеал любви этически достоверен, прежде всего, как норма; его реальные воплощения пугают неполнотой, обусловленной невозможностью растворить всего себя в другом – любимом. Трагедия любви, распятой между бытом и бытием, объясняется действительностью несовпадения этих уровней существования человека, чем восстанавливается дилемма сущего и должного.

На наш взгляд, методологическая напряженность и неустойчивость позиции альтруистической этики определяется не борьбой эгоизма и альтруизма непосредственно, а фактом онтологической автономности "я" и "ты", каждого человека. Последним субстратом морального отношения является метафизически самостоятельный и экзистенциально уникальный человек, при этом слышащий весть Абсолюта о полноте жизни, в которой он не будет одинок. Здесь можно сослаться на слова М.М.Бахтина: "Считаем нужным, напомнить: жить из себя, исходить из себя в своих поступках вовсе не значит еще жить и поступать для себя... Я-для-себя – центр исхождения поступка и активности утверждения и признания всякой ценности, ибо это единственная точка, где я ответственно причастен единственному бытию...". Аналогичный взгляд мы встречаем у А. Швейцера: "Этическое начало способно зародиться лишь в индивиде".

Движение к единству с жизнью, с другими людьми – ответ человека на абсолютную весть; ответственность диалогически связана с совестью, будучи онтологическим состоянием напряженной осознанности участного отношения к миру. По Бахтину, каждый человек наделен своим "избытком видения", который открывается только ему с его единственного места в бытии; проблема долга, таким образом, формулируется, как внутренняя обязанность осуществить свое предназначение, претворив его в жизнь ответственным поступком. Для совести нет ничего страшнее безответности, так как она бессмысленна вне сферы человеческой реакции на нее: положительной или отрицательной.

Ответственность, как считал психолог С.Л.Рубинштейн, является воплощением истинного и принципиального отношения к жизни, связанного с осознанием всех последствий содеянного и ...несделанного, упущенного. Вне сопоставленности ответственности с совестью, с ее

призывом к определенному поступку вина в несделанном представляется бессмысленной.

Индивидуальный план ответственности выделяет К.А.Абульхано-ва-Славская: "Смысл жизни как ответственность за ее осуществление, за ее способ связан с потребностью и способностью самостоятельно, на свой страх и риск, строить и осуществлять ее. Ответственность возникает при осознании, что ход твоей жизни зависит от тебя, что ты один на один со своей жизнью...".¹

Ответственность не просто "принадлежит" индивиду, но и конституирует его целостность: "Что же гарантирует внутреннюю связь элементов в личности? Только единство ответственности. За то, что я пережил и понял в искусстве, я должен отвечать своей жизнью, чтобы все пережитое и понятое не осталось бездейственным в ней".²

Обращение к работам М.М.Бахтина позволяет понять, что противоречие между этико-онтологической автономностью, достаточностью "я" и диалогической природой отношений совести и ответственности – кажущееся. Любой переход от "я" к "ты", по Бахтину, обретает свой "нудительный смысл" только в соотнесении с действительной единственностью, предшествующей событию "индивидуальных центров ответственности". Существование – это самоосуществление, никогда не сводимое к чему-либо другому, однако, *проявляющееся* и *проясняющееся* только в "другом". Когда человек остается с самим собой, в корне меняется его бытие: появляется "над-я", как свидетель и судья всего человека, то есть появляется "другой", которому человек поручает оценить себя. Так возникает общий мир культуры, отделенный от неповторимой единственности переживаемой жизни. Бытийная ответственность может возникнуть только в точке соприкосновения этих миров; мы же возлагаем ответственность за создание норм и ценностей на мир культуры, делаем их "другими". Так образуется "должное", оторванное от "сущего", а ответственность приобретает внешне-принудительный характер. Человека "спасает" от полной ответственности несовпадение с самим собой, вечное трансцендирование к Абсолюту как "другому", который, на самом деле, дан, предназначен как "я". ("Был план для него и только не виден он был до времени").

Здесь встает вопрос: как выйти на перводанное? Результат ли это активных внутренних усилий человека? Или плод ожидания того, что откроется, в конце концов? Стремление или ожидание?

Метафизический аспект соотношения устремленности и ожидания проявляется, фиксируется в понятии *самотрансценденции*. Быть человеком, в этом смысле, значит быть направленным на нечто, что лежит

¹ Абульханова-Славская К.А. *Стратегия жизни*. – М.: Мысль, 1991. С.75.

² Бахтин М.М. *Эстетика словесного творчества*. – М.: Искусство, 1979. С.5.

вне тебя, на что-то иное. В.Франкл замечает: "Человек живет идеалами и ценностями. Человеческое существование не аутентично, если оно не проживается как самотрансценденция". Если, по мнению Ж.- П.Сартра, идеалы и ценности придумываются человеком, то, с точки зрения Франкла, "смыслы обнаруживаются, а не придумываются".¹ Дело в том, что на каждый подлинный вопрос существует лишь один ответ – истинный, и он может быть получен лишь в результате самотрансценденции к универсальным ценностям. Их упадок и приводит к экзистенциальному вакууму, поселяющемуся в душе человека.

Понятие трансценденции (самотрансценденции) использовалось многими исследователями духовно-нравственной активности человека. По М.Хайдеггеру, – это переход от несобственного человеческого существования к полноценному существованию, к экзистенции; вызванный страхом, этот переход не означает преодоления трагического бытийного тупика, ибо касается "вторичного" по отношению к самому бытию, сущего.

По Ж.- П.Сартру, человек выходит за рамки любого возможного опыта и трансцендирует любую вещь, поскольку включает ее в сферу своей активной деятельности и осмысления.

К.Ясперс масштабом трансценденции измеряет степень возможного возвышения личности.

Н.Гартман дает гносеологическую трактовку трансценденции и выделяет в ней четыре аспекта: познанное, подлежащее познанию, непознанное и непознаваемое (иррациональное).

М.Мамардашвили, опираясь на переосмысленный медитативный опыт Р.Декарта, объединял два аспекта трансценденции – стремления и ожидания– в "усилии стояния", "в разрешении метафизического томления в состоянии высшей радости".² В этот момент истины, в этом стоянии один на один с миром человек мог бы "хорошенько расспросить себя" и описать весь мир. Такое одинокое стояние перед миром предполагает специфическую интеллектуальную операцию – редукцию, то есть "срезание всего, что вошло в тебя помимо тебя, без твоего согласия и принципиального сомнения, а на правах непонятого пока и потому требующего расшифровки – личного удивления".³ "Условие стояния" между Я и миром, трансцендентным и имманентным описывает суть самотрансценденции как, одновременно, стремления и ожидания. Здесь на ум приходит гештальт в виде двух профилей, образующих вазу.

Самотрансценденция как устремленность и ожидание вместе коротко описывается словами: "смысл должен быть найден", то есть он есть, и его можно и нужно найти.

¹ Там же С.292

² Мамардашвили М.К. Картезианские размышления.-М.:Изд.группа «Прогресс», «Культура», 1993.С.9

³ Там же С.29.

Несомненно красивая и во-многом верная теория трансценденции имеет, с точки зрения философской этики, недостатки, и самый существенный из них тот, что трансцендирование себя к Иному предполагает не только соотнесение с ним, но и сохранение пропасти между реальным и идеальным, сущим и должным. Это обстоятельство побудило Бахтина обратиться к другому, не менее известному понятию – к интенции (от лат. – "намерение, тенденция"). Выделение интенции позволило ему сделать акцент на самом устремлении человека, то есть преодолеть деиндивидуализацию человека и превалирование в нем рефлексивного над волевым. В центре внимания Бахтина – "поступающее мышление". Ответственность (его ключевое представление) – это состояние напряженной осознанности, волевое удержание осознанного, позволяющее сделать самостоятельный выбор. Жизнь требует от человека предельной концентрации в себе, собранности и "внутренней убедительности" себя для самого себя. Интенция и определяет и снимает грань между "я" и "другим", различая и, одновременно, отождествляя "свое" и "чужое". В конечном итоге, всякое слово-поступок должно стать своим, тогда можно по-настоящему отвечать за него всей своей жизнью.

Совесть взывает к ответу, иницируя ответственность, однако механизм последней задан человеческой свободой. Ответственность лежит в точке пересечения вести об абсолютном и свободного поступка как реакции на данную весть. Диалог совести и ответственности становится базисом морального достоинства человека, решающегося дать адекватный ответ абсолютному. Инициатива совести не умаляет свободы ответа на нее, а, наоборот, предполагает, исходит из свободы человека как факта. Тем самым, становится возможным теоретико-методологическое совмещение метафизического и экзистенциального подходов к исследованию диалоговой природы совести и ответственности, смысла жизни как, одновременно, вопроса и ответа.

Ответственность, в отличие от обязанностей, не конституирована отделенностью "я" от предметов наслаждения, пользы, высшей цели и любви, к которым он трансцендирует. "И все это я, и все это мое!" – кричит Пьер Безухов, которому открылась правда о самом себе. Понимание этой правды, а, главное, жизнь в ней – единственное, что обеспечивает безграничную ответственность человека за все, что, было, есть и будет. Индивидуальный ответ каждого на весть, предназначенную всем, снимает проблему партикулярности и универсальности в морали, личного и общего смысла жизни.

Ответственность предполагает сознание (здесь она близка совести) бытийной обязанности к исполнению оптически благого, поэтому в ответственности, так же как в совести, могут быть рефлексивно выделены когнитивный и ценностный аспекты, единые в онтологии смысла жизни.

Когнитивный связан со способностью "пользоваться собственным умом" (признак "совершеннолетия", по Канту); ценностный – требует соблюдения в своем лице морального достоинства человечества в целом. Единство этих аспектов у Канта выражено в словах о "духе разумной оценки своего достоинства". Это означает, что моральное достоинство человека выступает в качестве осознанной меры его личностной (бытовой) и индивидуальной (бытийной) ценности, меры соотношения совести и ответственности. Если человек находится в беспрерывном ответственном диалоге со своей совестью, он аутентичен в своем моральном достоинстве, проживает свою собственную, а не чужую жизнь, то есть являет в мир именно самого себя: "Существует присловье: на Страшном суде никто тебя не спросит, был ли ты святым Петром, тебя спросят, – был ли ты Петей... Никто не требует от нас быть тем, чем вы не являетесь, но можно спросить у вас, можно от вас требовать, чтобы вы были самим собой".¹

Бытие "в качестве самого себя" – самая трудная задача человека, к осознанию которой он приходит постепенно, (это рефлексивное углубление принимается перфекционистской этикой за движение к некоему совершенству, лежащему вне человека). Сначала человек осознает и оценивает свою моральную ответственность в форме бытовых обязанностей, как ответственность перед кем-то или чем-то; она выступает, в основном, как следствие определенных действий и поведения в целом. Добропорядочный уровень ответственности конституирован личностной определенностью морали, тем, что индивид освоил необходимые социально-нравственные нормы поведения, реализует их в жизни, благоразумен и "ведет себя прилично". Ценностный диапазон здесь простирается от стыда (негативный аспект) до самоуважения как позитивного восприятия самого себя.

Выражением "добродетельного уровня" выступает ответственность перед своим поступком, то есть не перед кем-то (чем-то), а "за что-то". Уровень добродетели являет большую степень свободы человека, сознающего условность относительных норм поведения, их неполноту и гетерогенность. Здесь человек готов к тому, что он будет непонят и даже морально осужден, однако поступиться своими принципами не может, оценивая их как правильные и перспективно обоснованные. Уровень рефлексии здесь значительно превышает "самосознание добропорядочности", возрастая до сознания "вины" (негативный аспект) или сознания исполненного долга, в положительном смысле.

Наконец, в "чистом" виде ответственность предстает на уровне моральной праведности, или "ответственности перед собой", которая синтезирует предыдущие формы нравственного обязательства и переводит их в принципиально иной план. Ответственность "перед кем-то"

¹ Митрополит Антоний Сурожский *О самопознании*. // *Вопр. Психологии*. – 1994. – №5. – С.118

конкретизируется: перед морально абсолютным; ответственность "за что-то" становится целостной: за нравственную полноту жизни, примером которой может быть только собственная жизнь. Здесь оценочный диапазон самый широкий: от греховности (самооценка) до святости как состояния, выходящего за рамки морали.

Таким образом, структура ответственного мироотношения аналогична уровням бытия совести, и конкретное моральное существование человека являет их корреляцию, взаимное соответствие в когнитивном и ценностном аспектах: человек отвечает перед кем-то, за что-то или перед самим собой в непосредственной связи с осознанием абсолютной весты (полнотой совестного акта) и, следовательно, с глубиной проникновения в смысл жизни, как таковой. Метафизически необходимым здесь является восприятие совести, экзистенциально свободным – выбор собственного бытийного ответа на нее. Принципиально важно не то, что человек выбирает, допустим, между долгом или счастьем, а то, что "на должность" высшего блага он назначает нечто сам: если назначил не он сам, для него это не долг, не счастье и не благо. Нет и ответственности перед самим собой как ответа на совесть.

В рамках бытового мироотношения человек может сделать выбор, противоположный совести; на бытийном уровне, когда он "выбирает себя абсолютным образом", такое положение невозможно, так как совесть и призывает человека к такому выбору.

В рамках бытового отношения человек способен снять с себя ответственность, сделав все, что было в его силах; бытийный моральный план утверждает ответственность и за то, что человек посчитал выходящим за пределы его возможностей: сознание своей вины во всем и за всех проистекает из абсолютной ответственности человека перед самим собой.

Структурно-содержательная аналогичность совести и ответственности обусловлена тем, что они являют собой конкретную экспликацию органической связи *этически возможного* и *действительного*. Совесть, понимаемая как абсолютная весть о человеческом предназначении, еще не есть суд, как таковой, в целом; это действительная возможность бытийно соотносить всего себя с данным предназначением как неким эталоном. Суд завершается в рамках ответственности как действительности поступка, соответствующего или несоответствующего весте.

С этой точки зрения можно взглянуть на трагедию "преступления и наказания" Родиона Раскольникова, в котором, непосредственно, и произошел "раскол" между совестью и ответственностью.

Уже было сказано, что они аналогичны по своему содержанию и структуре, то есть ответственность "копирует" совесть в материи поступка. Если бы совестной акт и ответственное действие не пребывали на двух уровнях – бытовом и бытийном –, такое "копирование" происходило бы

чуть ли не инстинктивно-механически. Однако бытийный уровень совести, глубокая рефлексия смысла жизни могут быть ложно восприняты как инициативное побуждение к поступку бытового плана, лишь внешне превосходящего этот план. Преступление может казаться выходом за пределы бытовой морали, оставаясь, в сущности, выходом за рамки правовой дозволенности. Психологическая степень решимости преодолеть правовые границы (количественный аспект) может быть спутана с качественной стороной поступка, становящегося бытийным. А к такому поступку и рвался Раскольников: "Одного существования всегда было мало ему, – сказано у Достоевского, – он всегда хотел большего".¹

Слышит ли Раскольников голос абсолютной истины, которую он называет "принципом" и который он "в себе убил"? Да, но как рефлексирующий человек, он считает его "принципом", остающимся после взаимоуничтожения аргументов и контраргументов бытовой морали: "...с одной стороны, глупая, бессмысленная, ничтожная...старушонка, ...с другой стороны, пропадающие даром свежие, молодые силы, возможность тысячи добрых дел и начинаний". Таковы аргументы "за убийство" При этом, "славная она... у ней всегда можно денег достать (то есть польза от нее уже есть сейчас), да и деньги назначены старухой в монастырь, пойдут, вероятно, и на благотворительные цели. Это контраргументы, которые осознает Раскольников.

В данной "антиномии" бытовой морали просвечивает абсолютное содержание "принципа": нет оснований избирать путь убийства, не нам решать вопрос о смысле жизни старухи. Чем же оправдывается путь преступления? Раскольников, уже приняв решение, находит ему поддержку в "предопределении": "Не рассудок, так бес – подумал он, странно усмехаясь. Этот случай (отсутствие людей – свидетелей и находка топора – орудия убийства) ободрил его чрезвычайно".²

Здесь надо сказать о том, что различие "обыкновенных" и "необыкновенных" людей у Раскольникова базируется на том, что первые неспособны сами принять фундаментальное решение о себе, живут по обстоятельствам. Перекалывание ответственности на судьбу ничем, в принципе, не отличается от следования требованиям обстоятельств: решение Раскольникова в целом оказывается не самостоятельным, не бытийным. Так рационализация абсолютной истины ("принцип") и отказ от ответственности приводит к поступку бытового уровня, негативно мощного по меркам права и бытовой морали, но абсолютно безответственного с точки зрения морали бытийной, с которой Раскольников убивает не принцип, а самого себя.

Иногда дается следующая трактовка преступления Раскольникова: он-де предпринял попытку разрушить саму мораль, отвергнув наличие ее

¹ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М.:Худ.лит-ра,1970. С.551

² Там же С. 108

абсолютного содержания. На самом деле, он выступает против "убогости" бытовой морали, отражающей земную логику жизни. Как и другой герой Достоевского (Иван Карамазов), он мог бы сказать: " В Бога верю, но мира его не принимаю": таково краткое выражение внутреннего метафизического раскола между совестью и ответственностью, которое, на наш взгляд, лежит в основе философско-художественных размышлений Достоевского.

В том случае, когда человек самоопределяется целиком, из антиномичности требований бытовой морали нет выхода, помимо обращения к ее трансцендентным планам. Восприятие абсолютной вести требует адекватного, бытийного же ответа. Таким образом, корень трагедии Раскольникова лежит в пропасти между его, пусть превращенным, восприятием абсолютной вести и негативно вершинным, но бытовым, по сути, действием. Диапазон между ними столь огромен, что Раскольникова и в остроге не мучает совесть, так как она бытийно эксплицируется равномошной ответственностью, которую не признает герой романа: "Конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну и возьмите за букву закона мою голову...и довольно".¹ Он понимает, что столкнулся с Абсолютом, но рефлексирует свое положение по-прежнему бытовым образом... "Голова" не равна предназначению жизни...

Трагедийность фигуры Раскольникова делает ее современным аналогом Эдипа, так же убившего самого себя в лице другого человека. Различие обусловлено христианской эпохой, когда предельно явно был выражен бытийный запрет не только на отцеубийство, но и на убийство вообще.

Заповедь "не убий" Раскольников признает, но ответственности перед людьми не чувствует: "Не будь ребенком, Соня... В чем я виноват перед ними?... Они сами миллионами людей изводят, да еще за добродетель почитают".² Совесть бытовую он отвергает, соглашаясь с бытийной, однако понимает, что поступок, им совершенный, на уровень бытийного "не тянет", значит не дает ответить по-настоящему. "Кровь по совести" оказывается ложным кентавром: необходимо либо перестать рассуждать о совести, как это делают "сверхчеловеки", либо не замахиваться на преступление. Раскольникову мал бытовой масштаб преступления, а бытийный не может быть оправдан. Слияние бытового и бытийного оказывается невозможным в поступке (убийстве), исключаящем бытийно-абсолютное "не убий". Так рождается трагедия человека, поставившего перед собой практически задачу, которая по плечу, разве что, дьяволу и иже с ним: "Но те люди вынесли свои шаги, и потому они правы, а я не вынес, и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот

¹ Там же С. 551

² Там же С.436

шаг".¹ Раскольников "не вынес", так как сознавал в себе абсолютную весть, признавал существование "принципа" и бросил ему открытый вызов в виде абсолютно неадекватного ответа на весть. Так обозначился в его душе метафизический раскол; он, этот раскол, а не отделенность от людей, стал причиной того, что люди отвернулись от него, "не любили" (Целостность природы, на каком бы уровне она ни установилась, снимает трагедийность, принимается людьми как данное, как натура, судить о которой может только Бог. Внутренняя расколотость как основание бытийной "неожиданности", непредсказуемости – вот что отрицается в человеке, упорствующем в желании быть "все сразу". Поиск единого корня расщепленности человека как его метафизической сущности или постулирование целостной уникальности человека в экзистенциалистском понимании – два основных пути осмысления сути человека. Принципиально неосмысляемое существо воспринимается как враждебное, чуждое. Противоречивость природы "допускается" только в бытовом плане: "надо подождать, или применить общественные формы воздействия...").

В самом конце романа мы видим, что если "не любовь" к Раскольникову была вызвана внутренней расколотостью между его бытовым и бытийным мироотношением, то любовь самого убийцы (здесь все переворачивается), становится основой преодоления этого метафизического разрыва, пока только основой, так как спасенный "не знал того, что новая жизнь не даром же ему достается, что ее надо еще дорого купить, заплатить за нее великим, будущим подвигом...".²

Итак, снижено бытовой, минимально достаточный уровень соответствия совести и ответственности порождает добропорядочность, высший уровень их бытового соответствия обозначает природу добродетельную. Завершение бытийного совестного акта подлинно ответственным поступком рождает подвиг праведности. Нигде здесь нет почвы для трагедии. Она возникает на стыке быта и бытия человека, как негативно этическое и содержательно эстетическое. Этим эстетическим содержанием он "любуется", ибо грандиозность задачи, поставленной перед ним не как индивидом, а как человеком вообще, льстит его представлению о собственной мощи. Он отождествляет себя с "гигантами", так возникает мечта Ницше, Раскольникова и других о "сверхчеловеке", о "культуре решимости". Ответственность начинает заслонять совесть, эстетика – этику; жизненная мощь человека, создающего себе исполинские трудности и героически (трагически) преодолевающего их, становится самоценной. В тень уходит бытийная цель, задаваемая совестью и конституирующая ответственность. Напротив, принципиальное единство, метафизический паритет совести и ответственности обеспечивается не

¹ Там же С.552

² Там же С.558

любованием чужими подвигами и не решимостью совершить поступок, убивающий сущность самого человека... Высшей целью жизни является цель, ответственно *назначенная* самим человеком, слышащим абсолютную весть о своем предназначении. Степень совпадения предназначенности (метафизический план) и назначенности цели (экзистенциалистский план) обозначает глубину осмысления жизни посредством совести и ответственного житнетворчества. Критерием бытийной истины (правды), поэтому, может быть названа не абстрактная практика, а ее последнее совестное основание, или "*чистая совесть*".

Многие мыслители усматривали в понятии спокойной, "чистой совести" противоречие определения, или "изобретение дьявола" (А.Швейцер). Подлинно моральная личность, в этом смысле, принимает на себя ответственность за неустроенность мира, за страдания человечества, то есть ее совесть никогда не может быть спокойной: если совесть "чиста", значит ее нет, и ответ на нее невозможен. На чем базируется данная трактовка?

По Швейцеру, "этика – область деятельности человека, направленная на внутреннее совершенствование его личности".¹ Отсюда мыслится, что человек и его личность не совпадают (как эссенция и экзистенция человеческого бытия). Задачей становится совмещение сущности и существования, и путь к их единству называется совершенствованием. Механизм обозначен точно и приводит к мысли, что совесть никогда не может быть "чистой", так как полного отождествления сущности и существования как будто достичь невозможно. Человек чувствует этот метафизический разлад как онтологическое основание "больной совести" или ее частных угрызений, самоуспокоенность же рефлексирована как тревожный признак согласия с таким положением. Если внутренний разлад вовсе не рефлексирован, возникает чувство не "чистой", а "спящей" совести.

А.Швейцер имел в виду, как нам кажется, именно эту спящую совесть, ее бытовой план псевдосуществования на уровне вполне добропорядочного поведения, когда человек "ни в чем себя не может упрекнуть".

На уровне добродетельного морального существования совесть "просыпается", болит и угрызается. Здесь феномен "чистой совести" действительно невозможен по определению, и может возникать только по дьявольскому наущению не замечать внутреннего душевного раскола, разделенности совести и ответственности.

На уровне моральной праведности человек конкретно, своей собственной жизнью, связывает эссенциальное и экзистенциальное измерения своего бытия (его жизнь становится житием, и необязательно в

¹ Швейцер А. *Благоговение перед жизнью*, С.76

строго религиозном смысле). Обретая внутреннюю целостность, человек воспринимает совесть (совместную весть) как весть, обращенную именно к нему. Проблема соотношения морально относительного и абсолютного для него исчезает, моральное достоинство не "охраняется" и не подтверждается каждым поступком. Бытийно воспринятая и практически осуществляемая индивидуальная весть переходит в столь же индивидуальную ответственность за все и всех. Так морально-метафизическая индивидуация перетекает в экзистенциальное единение, конституированное сознанием не всеобщей (типа круговой поруки), а только твоей ответственности. Индивидуально воспринятая весть – нечто действительное, в отличие от несущей в себе потенциальность совести; в этом качестве она может быть названа "чистой" – действительно воспринятой и реализуемой индивидом в жизни непосредственно, как если бы других людей и не существовало.

Это "как если бы" не означает, что морально праведное ("по правде" живущее) существо безучастно к людям, напротив, участие в другом становится наиболее адекватным, трезво-реалистичным, свободным от морализирования и от нравственного попустительства, от унижающей другого жалости и от ригористической требовательности. (Хорошо и просто об этом сказано у Швейцера: "Я должен прощать тихо и незаметно. Я вообще не прощаю, я вообще не довожу дело до этого").¹

В этом плане индивидуальная весть – не то, что предназначено всем сразу, так как она становится "своей" только в индивидуальном ответе на нее. Отвечающий не предлагает общие рецепты правильного переустройства мира для всех, а реально устраивает его в границах собственной жизни. Эти границы – бытийный аналог границ человеческого познания, что почувствовал Н.Бердяев, когда написал: "Этика должна раскрывать чистую совесть, незамутненную социальной обыденностью, она должна быть критикой чистой совести".²

Критическая процедура, как основа теории познания, по Канту, представляет собой пограничную стражу, запрещающую переход через границу познаваемого. При этом "нас побуждает необходимо выходить за границы опыта и всех явлений идея безусловного, которого разум необходимо и по справедливости ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя, таким образом, законченного ряда условий".³ Подобно мышлению, чистая совесть имеет награду в самой себе, свидетельствуя о возможной и действительной приобщенности к абсолютному, к добру как таковому. В этом отношении совесть – конкретно-практическая реализация нравственного смысла жизни, который в этом акте и обнаруживается, и всякий раз творится.

¹ Там же С.221

² Бердяев Н.А. О назначении человека. С.32.

³ Кант И. Критика чистого разума.-СПб «Тайм-аут» 1993. С.22.

"Проповедовать мораль легко, – писал Шопенгауэр, – обосновать ее трудно". Бытовая дилемма "сущее - должное" и порождает желание проповедовать и обосновывать. Индивидуально воспринятая и иницирующая такую же ответственность абсолютная вещь становится нравственно-онтологической основой "чистой совести".

На бытовом уровне морального существования безусловность "чистой совести" царит в виде запрета, а на бытийном – как пример нравственно целостной жизни конкретного человека. А. Швейцер, являя собой подобную целостность, пытался ее отрефлексировать, призвал "найти великий основной аккорд, в котором все диссонансы многообразных и противоречивых проявлений этического слились бы в гармонию".¹ Для него "аккордом" стало благоговейное отношение к жизни вообще, хотя "элементарно-правдивое мышление", возродить которое он считал нужным, требует обратиться скорее к конкретной человеческой жизни.

Понятие "индивидуально-нравственная жизнь как целое", выявляющее меру проникнутости бытового плана жизни ее бытийным содержанием, представляется пограничным по отношению к "жизни вообще" и к относительно частным аспектам жизни индивида, связанным с его нравственно-бытовой эволюцией, противоречивостью действий и мыслей. "Чистая совесть" – не реакция на частные бытовые проявления (здесь она лжива, ибо не предполагает целостной рефлексии жизни), и не следствие осмысленной оценки жизни вообще, так как в этом случае она не совесть, а общая мировоззренческая установка человека. Предельную универсальность, за рамками которой исчезает сам феномен совести, являет собой жизнь конкретного человека как элементарная основа нравственного смысла жизни.

"Чистая совесть", взятая в отношении к жизни вообще, предполагает не человеческую, а божественную возможность освоить глубины всякой чужой совести, то есть осмыслить жизнь любого человека. "Чистая совесть", критически ограниченная рамками собственной жизни (свободы и судьбы), возможна на уровне праведного морального существования индивида. Швейцер же исходил из парадигмы благоговения перед жизнью вообще, и для "чистой совести" справедливо не нашел в ней места.

Попытка открыть всеобщий основной принцип нравственности может быть реализована только в формальном смысле как, например, "безусловное уважение к нравственному закону" Канта; содержательный план появляется при отказе от такой всеобщности: универсально лишь требование к каждому человеку самостоятельно открыть этот "закон" в себе, предназначенной только ему и подтвердить (обосновать) его своей жизнью как целым, иначе говоря, по феномену (совести) обнаружить свой

¹ Швейцер *Благоговение перед жизнью*. С. 103-104

нравственный смысл жизни и ответственно-уникально его реализовать. Внутреннее противоречие в этике А.Швейцера возникает из его призыва совместно, усилиями всех людей, выработать такой основной принцип нравственного, который бы дал возможность нравственной личности последовательно и успешно отстаивать себя в полемике с этикой общества.¹ Принцип благоговения и "воли к жизни вообще", которые Швейцер утверждал в качестве основы нравственности, – абстрактны, хотя абстракция, по его мнению, – это смерть для этики. И все-таки огромный индивидуально-нравственный опыт Швейцера, дающий ему право на любого рода выводы, приводит его к следующему: человек должен всякий раз решать, в какой степени он сам может остаться этическим. "Никто не может за него сказать, где каждый раз проходит крайняя граница настойчивости в сохранении и развитии жизни. Только он один может судить об этом, руководствуясь чувством высочайшей ответственности за судьбу другой жизни".²

Таким образом, процедура критики "чистой совести" возможна только в индивидуальной форме: подлинно бытийный ответ на абсолютную весть о человеческом предназначении индивидуален, конкретен и обнаруживается как пример нравственно целостной жизни. Здесь позволительно говорить о чистой совести – трансцендентной основе всех более частных совестных проявлений. Отсутствие такой основы делает бессмысленными любые опыты самоиспытания "перед судом совести". Чистая совесть – не "спящая" и не "спокойная" совесть; она постоянно бодрствует, срабатывает автоматически, не поддается на уговоры посредством рациональных доводов, ее призывы нельзя обобщить, распространить, нормировать. Чистая совесть обозначает непосредственный переход от абсолютного к уникальному, снимая социальное частное и относительное. Индивидуально определенная ответственность уровня моральной праведности – достойный, онтологически равномерный ответ на весть чистой совести. Отказ от понятия "чистая совесть" означает непризнание (неприятие) абсолютного содержания совестного призыва, сведение его к этической абстракции, "одухотворяющей" нормативность неморальной целесообразности.

Чистая совесть это абсолютное ядро совестного акта, феноменально обнаруживающего смысл человеческой жизни, то есть, по сути, представляет собой нравственный смысл жизни сам по себе. "Иметь чистую совесть" означает то же самое, что жить по-настоящему нравственно осмысленно. Целостный анализ феномена совести (с точки зрения ее "чистого" и частного содержания) подтверждает, на наш взгляд, возможность применения к ней критической процедуры кантова типа,

¹ Там же С.209

² Там же 223

только методологическими рамками здесь являются не границы человеческого познания, а рождение и смерть конкретного человека, нравственный смысл жизни которого состоит в метафизическом воссоединении индивида с самим собой, или в совпадении того, к чему он призван голосом чистой совести, и уникального бытийного ответа на него всей своей жизнью.

Диалог совести и ответственности представляет собой универсальный механизм существования и обнаружения нравственности, то есть имеет всеобщий характер, модифицируемый ее различными уровнями. Индивидуальное наполнение этого механизма определяется содержанием "вести" и "ответа" на нее. Каково это содержание? Что может быть в нем обозначено как последнее, фундаментальное и основное? (Само Абсолютное Добро такое содержание не составляет: диалог ведется *о нем*). Вряд ли стоит здесь заниматься изобретательством: нравственный всемирно-исторический опыт человечества был концентрированно выражен христианством, и его первая и наибольшая заповедь гласит: "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим... ." Вторая же подобная ей: "Возлюби ближнего твоего, как самого себя" (Мф.,22:37-40). Так любовь провозглашена в качестве единственного принципа и основного закона нравственности: любовь не только как чувство (в заповеди упомянуты "душа" и "разумение" человека), или склонность (такая трактовка обусловила разделение долга и милосердия у Канта).

Заповедь любви охватывает все ее планы: чувственный, рациональный, ценностный, практический. Любовь одухотворяет все отношения между людьми, между человеком и миром, и, значит, бытийствует везде и во всем, в том числе, и в интенции человека к истине (вопреки трактовке Швейцера): любовь «Не радуется неправде, а сорадуется истине;» (1-е коринф.,13:6).

Соотнесенность любви с Богом означает, что первым ее условием является наличие высшего и абсолютно ценного, чувство и разумение которого человек получает в совести. Любовь к ближнему, неразрывно связанная с первым аспектом заповеди (любви к Богу), немислима вне нравственной практики, индивидуальных и осмысленных усилий в реализации заповеданного "вестью", то есть предполагает ответ. Любовь как содержание диалога совести и ответственности, наполняет их индивидуальным смыслом, именно индивидуальным, так как весть предназначена "этому" человеку, и нет у него никаких оснований ожидать исполнения заповеди любви от других людей (она не вменяется никому в обязанность, как, например, справедливость). Каждому человеку, при этом, известно, насколько трудно стать подлинно любящим, то есть руководствоваться чистой совестью (в рассмотренном метафизическом смысле) и бытийно адекватно отвечать на ее призыв. Вправе ли он не

только требовать, но и ожидать любви от другого человека, даже ближнего, не говоря уже о "враге"? Требование "ответной любви" не имеет ничего общего с нравственностью и ничем морально не оправдывается.

Тот факт, что любовь соединяет людей биологическими, социальными и духовными узами (факт совершенно загадочный и необъяснимый вне трансцендентальных аспектов рассмотрения феномена любви), означает наличие фундаментального, изначального единства людей на уровне их метафизической сущности. Заповедь любви, отмечает Р.Г. Апресян, "исходит из того, что человек уже *любит самого себя*, то есть относится к *себе* определенным образом – так надо других возлюбить хотя бы так же...любовь к себе не вменяется вовсе; предполагается, что она естественно присуща каждому человеку".¹

"Чистая совесть", или абсолютная совесть – не приходящая, по мере человеческого развития, "информация" извне, а коренной онтологический фундамент нравственного мироотношения человека, его любви, в содержательном смысле. Отсюда ее естественность, изначальность, предшествующая даже бескорыстной любви матери к дитя, проявляющаяся в ней как своей, очень определенной и яркой, модификации. Изначальность любви как таковой, в метафизическом смысле, в отличие от ее бытового понимания, не дает права усматривать имморализм в соотношении любви с самим собой, в себялюбии. Дистинкция бытового и бытийного здесь также обнаруживается и требует учета. С другой стороны, абсолютизация несовпадения этих уровней, отказ от рассмотрения должного в створе возможного полностью иррационализирует любовь и делает ее недоступной для обычного человека, не "святого". Так, вместо любви утверждается внешне более практичное "живи и помогай жить другим" (Б.Герт). Сложная рационально-иррациональная природа любви "усекается" до рефлекслируемой понятности утилитаристского толка. Метафизический же план любви, подобно "чистой совести", предполагает наличие трансцендентных корней, которые и обозначены в первой части формулировки заповеди любви. Любовь к ближнему как благодеяние и содействие должна всегда предваряться и проверяться любовью к Богу, соотноситься с позитивной метафизикой любви, так как любовное содействие в дурном деле – не благодеяние, а попустительство.

Различение доброго и злого, как будто, не вытекает из заповеди любви непосредственно, однако имплицитно содержится в "критерии" количества и качества любви во второй части заповеди: "как самого себя". Возлюбивший Бога человек способен полюбить себя как познавшего Бога в себе; это бытийное знание и может быть критерием любви к другому, ближнему своему (различие между "ближним" и "дальним" снимается для возлюбившего Бога – внепространственной и вневременной сущности).

¹ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. *Этика*. - М.: Гардарики, 1998. С.359

Таким образом, условием подлинной любви к себе выступает Богопознание и "Богочувствование" в совести, а условием подлинной любви к другому человеку – любовь к себе как существу, способному слышать весть и адекватно на нее ответить. Социальный план морального существования детерминирован трансцендентным, ставшим имманентным в душе человека (трансцендентное - имманентное - социальное). Любовь, "перетекая" из первого в третье, в среднем – имманентном – звене являет свою подлинную моральную специфику, свободную от теистической и социально-психологической гетерогенности. Отсюда видно, что обе части формулировки заповеди любви имеют смысл только вместе взятые, в единстве содержащихся в ней, как одной, "субъектов отношения": Бога, "я" и других. Связь крайних членов осуществляется через средний – "я" по условно-силлогистическому типу: любовь к Богу обуславливает любовь к себе (как его творению); любовь к себе обуславливает любовь к ближнему (как сотворению), следовательно, любовь к Богу обуславливает любовь к ближнему. Средний член (любовь к себе) в заключение не входит, но объединяет посылки. (Использование формальной логики здесь, разумеется, имеет "чисто условный", по названию самого типа умозаключения, характер, и служит не для доказательства, а для иллюстрации отношений субъектов формулы заповеди любви).

Логика перехода от любви к Богу к любви к ближнему эксплицируется уже в совестном акте, однако, она непонятна и недостоверна для человека, любящего Бога, как он полагает, и не могущего полюбить своего ближнего. Данный самообман (любовь к Богу) вскрыт в Библии: "Кто говорит "Я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец, ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?" (1 Ин. 4:20).

Таким образом, хотя любовь к Богу конституирует любовь к ближнему, лишь по последней можно судить о правдивости заявления "я люблю Бога" (праведность совести обнаруживается в праведности "ответа"). Для того, чтобы отличить настоящее восприятие абсолютной весты от "натащенной эпитимьи", как писал Достоевский, необходимо обратиться к практическому плану нравственности, к ответственности человека перед Богом, собой и другим человеком. (Ответ зеркально подобен весте, и в земной практике формы ответственности эксплицируются обратным порядком: перед другими людьми, собой и Богом.). Так что к подлинной весте можно прийти через конкретный опыт благоволения к человеку, к которому, до поры, не чувствуешь симпатии. Любовь разгорается в делах, доказывал Достоевский, становится тем, что дано изначально, в весте. Совесть и ответственность "встречаются" в любви, которая и составляет их содержание, точнее, содержание их, формального без нее, диалога. Если у Канта фундаментальным основанием нравственности является долг (ответственность человека свободного и

слышащего только рациональный голос абсолютного), то у Достоевского формальная структура нравственности наполнена содержанием, любовью, имеет "сердце", как метафизическую, а не только психологическую, основу нравственности.

Легок ли труд любви? Библейское "иго Мое легко" говорит, как будто, о возможности для человека нести это бремя, этот "крест". Однако "иго" остается таковым, тем более, когда речь идет о любви к врагу. Была бы нужда в заповедании любви к врагу, если бы это дело оставалось простым и легким? Риторический характер вопроса показывает ложность критики заповеди любви имморалистами ницшеанского типа, которые утверждают, что человек всегда ставит перед собой задачу по силам; поскольку же возлюбить врага легче, чем побороть его силой, значит, проповедники любви – слабые существа, недостойные звания человека с большой буквы. Ложность силлогизма и проистекает из представления о любви как легком деле. Любовь здесь редуцируется до бытовых проявлений в виде "размягченности", беззащитной расположенности к противнику и т.п. На самом деле, любовь в своем полном и нередуцированном виде – едва ли не самая трудная задача, выходящая за рамки благоразумия и справедливости.

Имморалисты, таким образом, борются с собственными бытовыми представлениями. Любовь к "дальному" (высшему, совершенному человеку) – незамечаемая "абстракция желания" увидеть его в ближнем, но рефлекслируемая в виде резкого отделения возможного от действительного. На бытовой морали ставится крест как на мещанской, а бытийная утверждается посредством оторванной от земного содержания перфекционистской цели, то есть утопической мечты. Рациональным зерном ницшеанского имморализма является упование на сильного человека и потому ответственного за все, прежде всего, за себя подлинного: прежде чем возлюбить ближнего, надо возлюбить себя, ощутить в себе необходимые силы, уверенность, твердость характера, равную добродетели и т.п. В тени, однако, остается обусловленность любви к себе любовью к Богу, обусловленность ответственности совестью.

Итак, любовь к Богу и любовь к ближнему "связывается" любовью к себе, последняя онтологически бескорыстна, то есть является базой отношения к себе как к цели (даже в случае самопринуждения или самопожертвования), ведь речь идет о себе не как биологическом, социальном или даже духовном существе на уровне существования, а как о целостной сущности, морально аутентичной и подлинно бытийной.

Любовь к себе многопланова, разнообразна: одно в себе мы культивируем, с другим боремся; одни формы своего бытия признаем своими, другие – чуждыми нам, навязанными извне или нами самими по разным, более или менее частным, основаниям. Любить ближнего "как самого себя" значит, поэтому, столь же многообразно к нему относиться,

избегая одинаковости отношения, исходя из его собственных потребностей, представлений и склонностей. Ригоризм в этом плане проявляется только в том, что мы обязаны рассматривать его как онтологически уникальную и паритетную нам сущность, содержащую в себе свою бытийную задачу, предназначение. Единственно приоритетно в любви к ближнему предпочтение его сущностной миссии перед частным содержанием его существования. Это и означает "любить как себя", то есть видеть, подобное собственному, несовпадение сущности и существования, максимально способствовать их совмещению – разумеется, без насилия и с учетом того, что бытийный выбор может быть сделан только самим человеком.

Метафизическая трактовка любви к ближнему как любви к самому себе показывает, что они не могут быть больше или меньше одна другой. Подлинная любовь к себе принципиально равна любви к ближнему – не в количественно-психологическом и социальном, а в этико-онтологическом смысле. (Аналогичную мысль мы встречаем в работе Д.С.Мережковского "Л.Толстой и Достоевский".) Как бы отталкиваясь от двух связанных формулировок заповеди любви, он интерпретирует несхожие – реальную и художественные – фигуры: Наполеона и героев Достоевского. Наполеон, по его мнению, погиб, так как недостаточно любил себя, любил себя не до конца, не до Бога. Также нарушили заповедь Христа Родион Раскольников и Соня Мармеладова: первый, потому что любил других меньше, чем себя, а Соня – тем, что себя любила меньше, чем других. Христос же заповедал любить ближнего своего как самого себя, не больше и не меньше.

Любовь к себе – качественное и количественное мерило любви к ближнему, этим она ценна этически. Так понимаемая любовь к себе не сводится к природной и социальной составляющей жизни, то есть к естественно-животному или общественному импульсу выживания и самоутверждения. Любовь к себе как содержание метафизического диалога воспринятой вести и индивидуальной ответственности не должна порождать "озабоченности". К этому призывает знаменитая библейская заповедь "не заботьтесь" (Мф.,6:31).

Р.Нибур, признавая, что озабоченность неизбежно сопутствует человеческой жизни, именно в ней полагал корень всякого непомерного стремления к физическому выживанию и самоутверждению: "Идеальным было бы такое положение, при котором совершенная вера в божественное Провидение ("потому что Отец ваш небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом") и совершенное безразличие к своему физическому существованию ("не бойтесь убивающих тело") привели бы к безмятежному существованию, когда никто не стремился бы осуществить свои жизненные интересы за счет другого".¹

¹ Нибур Р. Христос и культура: Пер с нем.-М.:Юристъ,1996.С.520

Таким образом, "переход" от любви к себе к любви к ближнему требует непрерывного уточнения содержания "любви к себе" – многосложного, как сказано ранее, и отягощенного разного рода "озабоченностями" бытового плана человеческого существования. Отсюда, адекватность соотношения любви к себе и к другим людям достигается лишь в духовно-метафизическом измерении жизни индивида, в котором и выявляется подлинная специфика совести и ответственности, не выражаемая, в полной мере, на бытовом моральном уровне. "Поэтому те, кто пытается сделать этику Иисуса ключом к порядочности, неоднократно вынуждены были пояснять, что наивная вера в провиденциальную заботу Бога... была более уместна в простой сельской жизни Палестины, чем среди экономических сложностей современного урбанизированного быта. Но надо отметить, что следовать им с абсолютной точностью невозможно даже в простом сельском быту".¹

Любовь к самому себе (в метафизическом смысле) не предполагает ни расширения материальной сферы своего "я", или собственности ("Пойди, продай имение твое и раздай нищим"), ни гордыни "уже раздавших", добропорядочных людей, так как гордыня – утонченная форма эгоизма, питающаяся импульсами поведения, стремящегося к общественному признанию или к "самоправедности". "Если и есть в учении Иисуса какая-то доминирующая идея, – пишет Р.Нибур, – то это Его осуждение самоправедности праведников... По существу, создается впечатление, что Иисус находился в постоянном конфликте с порядочными людьми Своего времени и оправдывал Свое близкое общение с дурными людьми замечанием, что врач нужен не здоровому человеку, а больному".²

Бытийная и бытовая логика морали не совпадают ("у нас все не так" – замечает Иоанн Златоуст); религиозно-нравственные идеи христианства, поэтому, не могут быть транспонированы в практическую социально-моральную систему. Они будут неизбежно искажены и приведут затем к ситуации морального самооправдания ("мы сделали все, что могли"). Различение бытового и бытийного в морали ценно тем, что препятствует моральной самоуспокоенности. Однако и разрыв между должным и сущим нельзя постулировать как окончательный, забывая о возможности их совмещения в индивидуальной человеческой душе, в совестно-ответственном акте человека любящего Бога, самого себя и ближнего своего, в акте, который начинается с восприятия Абсолютной весты (совестной план) и так же *начинается* с практического делания добра другому в плане ответственности. Как соотнесение любви к ближнему с

¹ Там же С.399

² Там же. С.502

любовью к себе, взятой в метафизическом плане, не утверждает эгоизма (индивидуальное не тождественно индивидуалистическому), так соотнесение любви к себе с любовью к Богу не вносит в моральные рассуждения теологической гетерономии. Причина этого видится в том, что религия утверждает принцип бескорыстия "не до конца", "не до Бога", ибо "милостивые будут помилованы", праведные – воскрешены. Этика совести никаких благ не обещает (возможно, как мать не обещает ничего ребенку до прихода с работы отца).

Принцип бескорыстия, надо признать, более последовательно, чем метафизика, проводит экзистенциализм, добываясь этого с помощью отказа от надежды, а, в атеистическом варианте, от Бога, становящегося тогда двойником морального выбора самого человека, или "принципом свободы".

Напротив, религиозные метафизика и экзистенциализм понимают, что Бог есть большее, чем "безусловное", что Иисус нигде не заповедал любви ради нее самой, что Его душу наполнял сам Бог, а не только любовь к Нему. (Бог есть любовь, но не любовь есть Бог). Первый импульс любви идет от Бога к человеку, а не от человека к Богу. Здесь, правда, метафизического подхода, и если ее совместить с правдой экзистенциализма, возможно, будут сняты аспекты относительности того и другого подходов.

Экзистенциализм, говоря об ответственности человека за его жизнь, настаивает на том, что это его собственный ответ, который не совпадает ни с одним другим, столь же уникальным. Здесь становится невозможным осуществление заповеди "возлюби ближнего *как самого себя*" (уникальности не тождественны).

Чисто метафизический подход связан с поиском *единственно возможного* ответа, который не совпадает практически ни с одним конкретно-реальным, земным. Здесь должное "навсегда" отрывается от сущего и становится невозможной другая фундаментальная заповедь: "будьте совершенны как Отец ваш небесный". Две абсолютные заповеди христианства, взятые вместе, требуют совмещения метафизического и экзистенциалистского подходов к морали в плане конкретной, практической любви к совершенству, что реально достигается индивидом. Индивидуально определенная и осуществляемая мораль – точка пересечения векторов, задаваемых экзистенциалистским и метафизическим подходами. Метафизика выражает "что" морального абсолюта, а экзистенциализм – его "как". Диалог совести и ответственности – это диалог "что" и "как" морали, диалог вечности и времени в ней. "Совесть – понятие надысторическое, она презирует смерть, ибо никакое зло не может приключиться с добродетельным человеком ни в жизни, ни в смерти"; мораль же культурных ценностей принадлежит истории, предмет ее забот – поддержание существования вещей, обреченных на гибель. Объединение

морали и совести невозможно; оно осуществимо разве только в виде индивидуального достижения. В конечном итоге мы оправдываемся только верой" – цитирует Э.Трельча Р.Нибур.¹

В этическом плане вершиной индивидуального достижения является нравственный смысл жизни, и "является" он, конкретно, в совестно-ответственном акте, в котором "прощение" главенствует над "терпимостью", а заповедь "не судите, да не судимы будете" усекается до емкого "не судите": «Для меня очень мало значит», – говорит Св. Павел, – как судите обо мне вы или как судят другие люди; я и сам не сужу о себе. Ибо, хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне – Господь. Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке, и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога" (1 Кор., 4:3-5).

Добропорядочный человек всюду судит себя и других, стремясь к справедливой адекватности критериев оценки и самооценки; на уровне добродетельного существования человек перестает судить других людей; морально праведный не судит и самого себя. Мы видим, что религиозная логика последовательно ведет к концентрации суда, оценки в Боге. Мораль же пытается удержать эту важнейшую для нее функцию, зафиксировать оценочный компендий и инструментарий, придать им легитимный и справедливый, а, значит, всеобщий характер. Стремление ко всеобщности нравственных требований и оценок приводит либо к формально-бессодержательным принципам нравственности, либо к содержательному анализу относительных, подверженных релятивизации норм и фактов нравственной жизни.

Поскольку содержательность и объемность всеобщего обратно связаны друг с другом (начало формальной логики), остается в основу этического анализа положить индивидуально определенную мораль, базовым механизмом которой является диалог совести и ответственности об абсолютном добре и человеческом предназначении. Если диалог, содержанием которого выступает любовь, результатом которого становится любовь, состоялся, – найдены подлинная цель жизни и средства ее достижения; возможное становится действительным, истина – ценностью, сущность человека реализуется в его праведном существовании, а нравственный смысл его жизни превращается из предмета поиска в саму жизнь.

¹ Там же С.153

Контрольные вопросы по §3:

1. Каково содержание натуралистического, социального, духовно-светского и духовно-сокрального подходов к исследованию сущности и механизма совести?
2. Что преобладает, на Ваш взгляд, в феномене совести: индивидуальное или социально-групповое?
3. Как взаимосвязаны совесть и ответственность в человеческом бытие?
4. Каковы уровни человеческой ответственности и чем они обусловлены?
5. Чем отличаются бытовой и бытийный уровень диалога совести и ответственности?
6. Что такое «чистая совесть», возможна ли она?
7. Каковы основания предполагать, что диалог совести и ответственности феноменально проявляет смысл человеческой жизни?

§4 Методологические выводы и рекомендации для освоения материала 2 раздела

Мораль как объект онтологического анализа (а этот план исследования нас интересовал, прежде всего) может быть рассмотрена с точки зрения ее сущности и существования, т.е., во-первых, в аспекте специфических субстанциальных качеств, обеспечивающих ее автономность и самодостаточность, а, во-вторых, в аспекте конкретно-исторической развертки, осуществления этой сущности в диахроническом и синхроническом измерениях морали. Если категории "сущность" и "существование" задают общий онтологический контекст исследования морали, то ее специфика в большей мере проявляется в соотношении трех основных модусов бытия: сущего, должного и возможного.

Сущее и должное в их противостоянии, которое традиционно фиксируется этикой как причина или выражение сложности, проблемности нравственного существования человека, образуют "действительное" в морали (уровень существования морали, или "нравственность").

Сущность морали, как таковой, составляет не столько ее действительность, сколько возможность, в модальном контексте которой сущее и должное не противостоят друг другу, а онтологически связаны и способны к диалогу, выступающим в качестве методологического основания для их осмысления.

Предложенный нами диалогический подход пронизывает все исследование морали в контексте проблемы смысла жизни. Под "диалогом" понимается методологический прием соотнесения друг с другом морально-нравственных реалий, которые не просто взаимодействуют (через противостояние и взаимообуславливание), но и приобретают, тем самым, в рамках данного диалога, свой специфический смысл.

Принцип диалога позволяет, как нам видится, осмыслить и, одновременно, оценить структурные взаимосвязи онтологически сущностных компонентов морали, не объединяя их, при этом, в некие синтетические конструкции искусственного вида. Структура морали, мы полагаем, представляет собой онтологическую иерархию вне всякой рефлексии, так что задачей становится не ее конструирование, а выявление диалогического взаимодействия между ее реалиями, то есть их собственного смысла. Такой подход представляется наиболее органичным в исследовании морали и, особенно, в контексте смысложизненной проблематики моральной философии. Здесь всегда преобладал модус должностования, и это вполне оправдано, с одним, однако уточнением, что он методологически нуждается в дополнении сферой возможного. Должное, – несомненно, субстанциальный компонент морали, но акцент при ее исследовании чаще всего делается на необходимости этого должного. Тем самым, будто бы единственно правильно, утверждается

абсолютистский подход в этике, выделяющий должное как некий стандарт, императивно предлагаемый существу. Так на первый план выходит понятие "идея морали", прерогативой которой является утверждение необходимости должного, акцент на безусловном характере этой необходимости.

В контексте смысложизненной проблемы идея морали акцентирует, прежде всего, поведенческие стороны жизни человека, стремящегося к ее высшей цели: целеполагание превалирует над смыслополаганием, цели противопоставляются средствам (последние здесь менее "интересны" в методологическом плане).

Акцент моральной идеи на необходимости ее требований приводит также к аберрации представлений об онтологическом плане нравственности: невыраженными оказываются основные уровни онтологической реализации абсолютного в относительном, и должного в сущем.

Мы убедились, что сохранению абсолютистского подхода к морали и признанию фундаментальной роли должного в нравственной жизни не препятствует перестановка методологического акцента с необходимости на возможность должного. Здесь исследование аспектов существования морали фундируется анализом ее сущности, и онтологический план анализа, в целом, углубляется.

Смысл морали раскрывается в модусе возможности ее действительного существования; это – возможность должного в самом сущем, или возможность осуществления должного.

Автономия морали, в аспекте ее смысла, обуславливается возможностью индивидуального диалога с абсолютным, ничем не детерминированным, кроме изначальной онтологической укорененности человека в бытии. (М.Хайдеггер). Гетерономность в этот диалог вносится не "материей поступка", а его рефлексией, влекущей не к смыслу, а к цели человеческого существования. Здесь доминирует противостояние должного и сущего, а смысл жизни подменяется идеей о ее высшей и единственной цели.

Такой подход мы обнаружили в трудах русских мыслителей конца XIX – начала XX веков: смысл жизни, отождествленный с высшей целью жизни, превратился в "идею жизни", точнее, в поиск ее должного содержания. Иной взгляд, сутью которого стал анализ возможности осуществления должного, был предложен Л.Н.Толстым, которого интересовало духовно-целостное содержание нравственности как единства когнитивного и ценностного в индивидуальном мироотношении человека. Такого единства, как хорошо понимал Толстой, не образуют поведенческая и смысложизненная стороны нравственности, так как различаются самым существенным образом. Иначе говоря, смысл морали методологически

требует учитывать наличие ее онтологических уровней, среди которых, как основные, могут быть выделены бытовой и бытийный.

Онтологическим основанием взаимосвязи действительного и возможного, ее бытового и бытийного уровней является абсолют, который рефлексивируется как морально безусловное.

С понятием абсолютного в морали связывается все свободное от условий ее осуществления, так что "свобода" мыслится в качестве главного конституирующего начала нравственности (как возможность по отношению к действительности).

Абсолютное может быть осмыслено по двум основным линиям: трансцендентной и имманентной, максимальным выражением которых явились, соответственно, сакрально-религиозная метафизика и экзистенциализм, противопоставившие друг другу трактовки "абсолюта" как "совершенства" и "подлинности" (аутентичности). Точкой пересечения данных подходов является утверждение возможности безусловного в морали, приходящего к человеку "извне" (из трансцендентной реальности) или являющегося в акте индивидуально-свободного выбора человека как уникального, ничем и никем не детерминированного существа.

Анализ трансцендентного и имманентного подходов, как нам представляется, позволяет рассматривать их в связи, обусловленной диалогической природой самого морально безусловного: возможность диалога человека с трансцендентным и есть безусловное в моральном сознании и практике, не выделяемое в них по отдельности, так как сущее – не абсолютно, а должное, в той же мере, не действительно. Таким образом, сферой реализации абсолютного является возможность диалога трансцендентного и имманентного в человеческом существовании.

Безусловным является опознание универсального трансцендентного влияния (или "вести" о человеческом предназначении) индивидом, который подтверждает возможность диалога с этим "влиянием" уникальным ответственным поступком. В этом нам видится базовый механизм обнаружения в человеческой жизни ее безусловного морального содержания, конкретно эксплицируемого феноменом диалога "совесть - ответственность".

Идеал бытийной морали, в отличие от идеала морали бытовой, содержащей интенцию к универсальности, индивидуален (но не индивидуалистичен) и совпадает с бытийно же *осмысленной* высшей целью жизни человека; его универсальность задана формальным, ко всякому человеку обращенным, требованием "стать самим собой", или совместить свое существование со своей сущностью, совместить свое предназначение с целью, которую он ответственно поставил перед собой как последнюю и высшую. В этой – диалоговой – трактовке нет радикального противопоставления должного сущему, то есть внимание сосредоточено не на моральной идее возвышения сущего до уровня должного, а на

смысловом плане морали как возможности абсолютного стать сущим в решимости человека осуществить свою основную бытийную задачу, то есть свой смысл жизни. Несовпадение сущего и должного фиксируется бытовой моралью, но преодолевается в сфере бытийной, когда человек решает руководствоваться "доброй волей самой по себе" (И.Кант). Основой воссоединения человека с самим собой подлинным становится диалог долга и цели: первый обретает смысложизненное содержание, а цель – практическую достижимость. Таким образом, метафизическое "совершенство" и экзистенциальная "аутентичность" в диалоге возможности и действительности оказываются *целесообразными* не в отношении к абстракции только мыслимого высшего блага или какого-то частного блага бытовой морали, по отдельности, а по отношению к благу уникального человеческого существа, жизненно конкретно связывающего бытовое и бытийное содержание смысла своей жизни.

Отсюда следует, что главным понятием в смысложизненной проблематике является не понятие цели (или высшей цели, как это было у русских мыслителей конца XIX – начала XX веков), а целесообразности бытийного уровня, то есть возможности жить сообразно высшей цели, вступая в диалог с абсолютным и отвечая на его призывы индивидуальным (универсально-уникальным) образом.

Диалоговый подход к исследованию возможности и действительности морали в контексте проблемы смысла жизни позволяет по-новому взглянуть на саму смысложизненную проблематику: понятие "смысл жизни" означает принципиальную возможность охвата бытийного космоса его выделенной составляющей – человеком как "микрокосмос", а также действительность интегрального когнитивно-ценностного отношения человека к миру, собственной свободе и судьбе.

Нравственное оправдание жизни ("витадицея") – процесс и результат обретения "смыслом жизни" как теоретическим понятием, практического–нравственного – измерения, или образование "нравственного смысла жизни". Основанием и условием такого образования является диалог индивида с морально абсолютным, подлинно индивидуальное к нему отношение. С другой стороны, "нравственный смысл жизни" – адекватный контекст для выделения критериев отнесения тех или иных проявлений человеческой жизни именно к нравственной сфере. Таким образом, обоснование морали, выделение ее индивидуального смысла, процедурно коррелирует с обоснованием нравственного смысла жизни.

Когнитивный аспект смысложизненной проблематики связан с поиском "истины бытия", а аксиологический – исходит из ценностного содержания отношения к миру, или "качества жизни".

В понятии "качество жизни" отражены социальные и индивидуальные аспекты проблемы смысла жизни: во-первых, это ее нравственная достоинство, удостоверяемая социумом, во-вторых, – моральная аутентичность, то есть возможность использования человеком своего экзистенциального права действительно прожить жизнь самому и как свою собственную. Здесь идеалом становится векторное совпадение достойной жизни и человеческого достоинства, бытового, и бытийного измерения нравственного смысла жизни.

"Ценность жизни" – понятие, обозначающее степень совпадения возможности и действительности в достижении "качественной жизни". Абсолютная полнота такого совпадения – теоретическая абстракция, практический смысл которой состоит все в той же возможности взаимовлияния бытовой и бытийной морали. Сама же дистинкция бытового и бытийного обуславливает различие в смысложизненной проблематике понятий "нравственный смысл жизни" и "смысл нравственной жизни". Несмотря на лексическую близость, эти понятия отражают различные модусы смысла: если нравственный смысл жизни предполагает единство возможности и действительности индивидуального осуществления человеком его основной бытийной задачи (предназначения), то смысл нравственной жизни означает ситуацию "прикладывания" какого-то иного (внеморального) смысла к жизни, которая, следовательно, лишается права так называться в сущностном отношении, оставляя за собой это право на уровне существования.

Истоком бытовой морали, в сфере которой и формируются неаутентичные, по отношению к индивидуальному предназначению, смыслы, является личностноопределенная, а не индивидуально определенная мораль. (Вслед за представителями таких современных направлений в психологии и антропологии как "онтопсихология", "гуманистическая психология" мы различаем "личность" и "сущность" человека как, соответственно, инструмент и собственно субъект онтологического самостроительства индивида).

Личностноопределенная мораль утверждает, в качестве главного позитивно-ценностного содержания нравственности, ее социально детерминированные истоки и интенции, в сфере которых человек репрезентирует социум и специфицируется, в основном, в процессе такой репрезентации.

Индивидуально определенная мораль – исток ее бытийного уровня существования и представляет собой, в нашей трактовке, собственно мораль, ее смысл, проявляющийся и на бытовом уровне. Мораль в ее индивидуальной определенности – возможность максимального совпадения бытового и бытийного, универсального и партикулярного в свободном самоутверждении человека в аутентичном моральном достоинстве. В сфере индивидуально определенной морали человек

обретает нравственный смысл своего бытия, устанавливая с ним диалог как со своей собственной, внутренне принятой жизнью.

Связь "личностной" и "индивидуальной" морали, ее бытового и бытийного уровней эксплицируется триадой: добропорядочность – добродетельность – праведность, обозначающей ступени роста морального достоинства и свободы человека от "смысла нравственной жизни" до "нравственного смысла жизни".

Таким образом, сущность нравственного смысла жизни составляет онтологическое отношение человека к абсолюту, который, как нечто безусловное, имеет для него не трансцендентный или имманентный характер, по отдельности, а значим как-то, с чем в принципе может быть установлен содержательный, смысложизненный диалог.

На уровне феномена данный диалог представлен нами в виде взаимосвязи совести и ответственности в структуре целостного нравственного существования человека.

В аспекте бытовой морали совесть – это способность, чувство или когнитивное проявление морального сознания, оценивающего меру соответствия (несоответствия) человеческого поведения общественным установлениям или сакрально (иррационально) заповеданным нормам; совесть – это природно-, социально- или духовно-детерминированный инструмент, регулирующий нравственные взаимоотношения человека и мира. В связи с этим, природа совести традиционно дается в натуралистической, социальной или духовной (светски или сакрально ориентированной) трактовке.

Особенностью натуралистического подхода к феномену совести является то, что она воспринимается здесь как средство нормативной рестрикции по отношению к бессознательно-животным инстинктам "человека телесного".

Социальный подход имеет также функциональный характер, но трактует совесть как результат интериоризации внешних авторитетных требований со стороны светски или сакрально выраженных норм поведения, деятельности человека, живущего среди людей.

Духовно-ориентированный подход рассматривает совесть как онтологически самодостаточное, сверхприродное и индивидуально-свободное начало в человеке, специфицирующее его в этом – собственно человеческом – качестве. Важно отметить, что абсолютизация данного подхода также приводит к искажению представлений о целостном моральном существовании, к противопоставлению его бытового и бытийного плана.

Совесть, в аспекте индивидуально определенной морали, – это не столько мера отклонения человеческого поведения от общественных установлений или сакрально заповеданных норм, сколько мера

человеческого в человеке, мера совпадения его существования и сущности, бытового и бытийного измерений его жизни. В бытийном плане совесть конкретно выражает смысл морали, или индивидуальную нормативную идею человека, указывающую на его абсолютно ценное и незаменимое собственное назначение. Принуждение совести исходит из глубины самого индивидуального духа и заключается в "простом" указании на моральный абсолют, без объяснений, почему его надо признать и ему соответствовать практическим образом. Объектом воздействия совести является индивид, побуждаемый к тому, чтобы в действительности стать тем, кем он является в возможности.

Углубление моральной саморефлексии (добропорядочность – добродетельность – праведность) выражено в сфере совести как движение от ее негативно-запретительной формы проявления к позитивной, вплоть до идеально-праведной "чистой совести".

Поскольку смысл жизни, в сфере его проявленности, – это, одновременно, вопрос (запрос) и ответ, феномен совести оказывается неразрывно связанным с человеческой ответственностью. Бытийное постижение совести как адекватного самоуказания на себя абсолютного в морали, как конкретного выражения смысла морали, или возможности ее индивидуальной определенности в структуре целостного нравственного опыта человека, методологически требует обратиться к ее диалогу с ответственностью.

Структура ответственности аналогична уровням бытия совести: человек отвечает перед кем-то, за что-то или перед самим собой в непосредственной связи с осознанием "абсолютной вести" (полнотой совестного акта) и, следовательно, с глубиной проникновения в смысл жизни. Диалог совести и ответственности – базис морального достоинства человека, которое, в свою очередь, выступает в качестве осознанной меры соотношения совести и ответственности: если человек находится в ответственном диалоге со своей совестью, он аутентичен в своем моральном достоинстве и являет в мир именно самого себя.

Диалог совести и ответственности представляет собой универсальный "механизм" существования и обнаружения нравственности; индивидуальное наполнение этого "механизма" определяется содержанием "вести" и "ответа", которое составляют любовь к Богу, к себе и к другим людям.

Структурно-содержательная аналогичность совести и ответственности обусловлена тем, что она конкретно эксплицирует органическую связь бытового и бытийного плана морали как этически действительного и возможного.

Список использованных источников

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998. – 505 с.
2. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991. – 299 с.
3. Адорно Теодор В. Проблемы философии морали: Пер. с нем. – М.: Республика, 2000. – 238 с.
4. Анчел Е. Этнос и история: Пер. с венг. М.А. Хевеши. – М.: Мысль, 1988. – 128 с.
5. Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФРАН, 1995. – 348 с.
6. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Худ.лит-ра, 1972. – 471 с.
7. Бербешкина З.А. Совесть как этическая категория. – М.: Высшая школа, 1986. – 101 с.
8. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. – 358 с.
9. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: Путь, 1911. – 278 с.
10. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
11. Библер В.С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
12. Библия. Российское Библейское общество. – М., 1997.
13. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. /Отв. ред. А.П. Огурцов; РАН Ин-т философии. – М., 1998. – 263 с.
14. Бородай Ю.М. Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. – М.: Гнозис, Русское феноменологическое об-во, 1996. – 416 с.
15. Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопр. психологии. – 1997. – № 5.
16. Бубер М. Я и Ты. – М.: Прогресс, 1993. – 341 с.
17. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978.
18. Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. – М.: “Новое время”, 1990. – 212 с.
19. Вундт В. Этика. /Пер. с нем. – СПб.: “Ротонда”, 1887. – 183 с.
20. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Респуб – лика, 1994. – 368 с.
21. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. – М.: Мысль, 1977.
22. Гусейнов А.А. Этика Аристотеля. – М.: Знание, 1984. – 64 с.
23. Гусейнов А.А., Иррлитц Т. Краткая история этики – М.: Мысль, 1987. – 589 с.
24. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. 3-е изд., доп. и перераб. – М.: Молодая гвардия, 1988. – 271 с.

25. Гусейнов А.А. О совести (слово в одной полемике) //Человек.–1995.– № 4.
26. Гусейнов А.А. Язык и совесть. Избранная социально-философская публицистика. – М.: РАН Ин-т философии, 1996.–185 с.
27. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник.– М.: Гардарика, 1998.– 472 с.
28. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии/-2-е изд.– М.: Молодая гвардия, 1989.–317 с.
29. Дилигенский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности // Вопр. философии.–1990.–№ 3.
30. Дробницкий О.Г. Понятие морали: историко-критический очерк. – М.: Наука, 1974.–386 с.
31. Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности.– М.: Наука, 1977.–331 с.
32. Жаккар Ж-Ф. Даниил Хармс и конец русского авангарда. – СПб.: Алетейя, 1995.–392 с.
33. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.–431 с.
34. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. – СПб.: Наука, 1994.–542 с.
35. Камю А. Бунтующий человек. / Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990.–415 с.
36. Кант И. Сочинения: в 8 т / Под ред. А.В.Гулыги. – М.: ЧОРО, 1994.
37. Клюс Э. Ницше в России: Революция морального сознания: Пер.с англ. – СПб.:Акад.проект, 1999.–316 с.
38. Коган Л.Н. Зло: (Философское эссе) – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992.–109 с.
39. Коган Л.Н. Человек и его судьба. – М.: Мысль, 1988.–285 с.
40. Корет Эмерих. Основы метафизики: Пер. с нем. – Киев: Тандем, 1998. –248 с.
41. Кьеркегор С. Или-или. Пер.с дат. – М.: Историко-религиозное об-во “Артогея”, 1991.–420 с.
42. Лоренц К. Агрессия /так называемое “зло”/: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994.–272 с.
43. Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. – М.: Мысль, 1999.–756 с.
44. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Изд-во полит.лит-ры, 1991 –361 с.
45. Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта.– Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1993.–426 с.
46. Льюис К.С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты: Пер.с англ. – М.: Республика, 1992.–432 с.
47. Максимов А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия.– Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1998.–234 с.

48. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию... / Сост.и предисл. Ю.П.Сенокосова. – М.: Прогресс, 1990.–368 с.
49. Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни:В 7 т. /Предисл.С.С.Аверинцева. – М.: СП “Слово”, 1991.
50. Мораль и рациональность. – М.: ИФРАН, 1995.–197 с.
51. Мур Дж. Природа моральной философии. / Предисл.А.Ф.Грязнова и Л.В.Коноваловой: Пер. с англ.,сост. и прим. Л.В.Коноваловой. – М.: Республика, 1999.–351 с.
52. Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем.: сост., ред.и авт.примеч. К.А.Свасьян. – М.: Мысль, 1990.
53. Пивоваров Д.В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры // Философия самоопределения. – Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996. – с.96
54. Разин А.В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996.–159 с.
55. Ролз Дж. Теории справедливости. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995.–536 с.
56. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. / Пер. с фр.– М.: ”КАНОН-Пресс”, ”Кучково поле”, 1998.–416 с.
57. Смысл жизни: Антология. /Сост., общ.ред., предисл. и примеч. Н.К.Гаврюшина.– М.: Изд. группа ”Прогресс-Культура”, 1994.–592 с.
58. Смысл жизни в русской философии. Кон.ХІХ–нач.ХХ вв. – СПб.: Наука, 1995.– 382с.
59. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1988.
60. Стрелец Ю.Ш. Метафизический пояс жизненной самозащиты человека // Жизненная защищенность человека. Коллект. монография. – Оренбург: Изд-во ОГУ, 1997.
61. Стрелец Ю.Ш. Проблема смысла жизни в метафизико-философском измерении. – Оренбург: Изд-во ООИУУ, 1997.–152с.
62. Стрелец Ю.Ш. Должен, потому что можешь (смысл жизни человека в этическом измерении) – Оренбург: Изд-во ООИУУ, 2000.–293с.
63. Титов В.А. Мораль: познание и действие. – М.: Молодая гвардия, 1987. – 250с.
64. Толстой Л.Н. Путь жизни. – М.: Республика, 1993.–431с.
65. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. /Пер. с нем. / Ин-т философии.–М.: Наука, 1995.Т.1,2.
66. Философия самоопределения. – Оренбург: Изд-во ОГУ, 1996.–212с.
67. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Ч.1, П. – М.: Мысль, 1990.
- 68.Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995.–655с.

69. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник: Пер. с англ. и нем. /Общ. ред. Л.Я.Гозмана и Д.А.Леонтьева. – М.: Прогресс, 1990.–368с.
70. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993.– 415с.
71. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993.– 447 с.
72. Чудновский В.Э. Смысл жизни: проблема относительной эмансипированности от “внешнего” и ”внутреннего” // Психологический журнал.–1995.–№ 2.
73. Шаронов В.В. Смысл жизни: пути постижения и обретения. //Человек и духовно-культурные основы возрождения России. – СПб.: Алетейя, 1996.–371с.
74. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1992.–576с.
75. Шердаков В.Н. Смысл жазни как философско-этическая проблема. //Философские науки.–1985.–№ 2.
76. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность./ Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А.Гусейнова и А.П.Скрипника. – М.: Республика, 1992.– 448с.
77. Шрейдер Ю. А. Этика. Введение в предмет. – М.: Текст, 1998.–270с.
78. Штирнер М. Единственный и его собственность: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1994.–318 с.
79. Этика: новые старые проблемы: К 60-летию Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова: Сб. науч. тр. – М.: Гардарика, 1999. – 255с.

Приложение А (рекомендуемое)

Темы для рефератов, курсовых и дипломных работ

1. «Физический» и «метафизический» уровни человеческого бытия, его философского исследования.
2. Сущность и существование человека: история и современное состояние проблемы.
3. Теоретическая и практическая ценность философской антропологии.
4. Основные философские модели человека: его природы и сущности.
5. Общность и специфика подходов к человеку философии, естествознания и теологии.
6. Философия Аристотеля и его учение о человеке.
7. Метафизический подход к человеку Платона.
8. Этика И. Канта и её антропологический смысл.
9. Культура и цивилизация, их человеческое содержание.
10. Метафизический смысл человеческой жизни: имманентное и трансцендентное.
11. Сущность и способы “трансцендирования к смыслу”
12. Возможности и границы понимания человеком себя и смысла своей жизни.
13. Соотношение рационального и иррационального в проблеме смысла жизни человека.
14. Смысл жизнь и смысл смерти.
15. Относительное и абсолютное в морали и этике.
16. Сущее, должное и возможное как модальные аспекты нравственного бытия человека.
17. Идея и смысл морали.
18. Трактовка морали и человека в философии Ф.Ницше.
19. «Мораль» и «свобода» как человеческие экзистенциалы.
20. Смысл человеческой жизни в понимании русской философии XIX - начала XX веков.
21. «Этика закона» и «этика благодати» у Н.А. Бердяева.
22. Нравственная философия Л. Н. Толстого.
23. Взаимосвязь морали и религии в антропологической проблематике философии.
24. Совесть: натуралистическая, социальная и духовная трактовки её сущности и механизмов.
25. Диалог совести и ответственности в человеческой душе.
26. Бытовой и бытийный уровень нравственного существования человека.
27. Любовь и её метафизико-этическое значение.
28. Ответственность как отношение к Богу, себе, людям.
29. Добродетельность и праведность.
30. Перспективы морально-нравственного существования человека.