

Глава III

СОДЕРЖАНИЕ, ОСОБЕННОСТИ ПРАВОВОЙ МОРАЛИ И ТЕНДЕНЦИИ ЕЕ ИЗМЕНЕНИЯ

Как выше было отмечено, правовую мораль мы понимаем как комплексное, динамическое явление (и соответственно — понятие), представляющее процесс рождения морали, достижение ею полноты своей проявленности и ухода ее. Этот процесс и составляет раскрытие человека — носителя морали, историческое (и индивидуальное) прохождение им последовательных ступеней. Приведем схему, представляющую собой континуум семантического пространства человеческой экзистенции¹.

Схема 1.

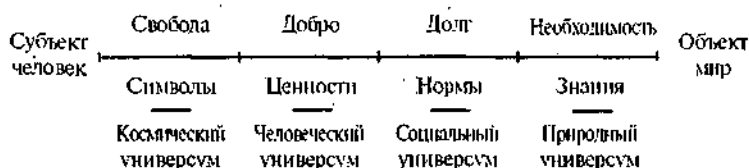
Семантическое пространство человеческой экзистенции:

Трансцендентные значения	Неявные значения	Значения предписания	Описательные значения
Символы			
Символическая праформа ценностей	Ценности		
Символическая праформа норм	Ценностная праформа норм	Нормы	
Символическая праформа знаний	Ценностная праформа знаний	Нормативная праформа знаний	Знания

¹ См.: Федоров Ю.М. Сумма антропологии: В 2 кт. Кт. 1. Новосибирск: Наука, 1995; Ево же. Социальная психология. Кт. 1. 2. Тюмень: Тюменск. гос. ун-та, 1997.

Схема 2.

Континуум онтологических значений
человеческой экзистенции:



Приведенные схемы помогают понять процесс развития человека как процесс своеобразного *распаковывания*. Подобно “матрешке”, в которой виден только внешний “символический” слой, человек постепенно расширяет пространство своего бытия, выдвигая новые формы бытия (“ценностную”, “нормативную”, “познавательную”).

Символическое пространство содержит *высшую* форму бытия, в котором в свернутом, нераскрытом виде живут все другие формы, до поры до времени ждущие своего развертывания в исторической практике человека.

Человек, таким образом, является *ментальным* типом, ментальной системой, с разной степенью распакованности. Его самораскрытие возможно только в единстве с миром, по ступеням распаковывания, последовательно — овнешнением себя в мире, с одной стороны, и очеловечиванием (овнутрением) мира, с другой стороны.

В связи с этим, важно, с *морально-правовой* точки зрения, понять, что очень опасными для человека являются репрессивные воздействия как с его стороны на внешний мир, так и со стороны внешнего мира на человека.

В первом случае, репрессивно воздействуя на мир, человек не может уберечься от саморепрессий, от саморазрушения. Хаотизируя мир вокруг себя, он и себя тем самым хаотизирует.

Во втором случае, при репрессивном воздействии на человека извне — в структуру его личности насильственно вво-

дится чуждая ему копия недостающего ментального блока ("ступени" на схеме 1). Примером могут служить теория подтягивания отсталых народов, стран до уровня передовых, проекты "всесторонней помощи" и т.п. В результате этого многие народы утрачивают способность к дальнейшей эволюции на своей собственной основе (возникает неясный этноцид). Такие же разрушительные результаты неизбежны при насильственном извне воздействии на человека в локальных условиях (например, в системе обучения и др.).

Таким образом, в рамках субъектоцентристской позиции, внутренний креативный потенциал человека рассматривается в качестве ведущего начала, обеспечивающего ему процесс развития.

Дальнейший анализ правовой морали соответствует приведенной логике. Мы рассмотрим четыре проявления правовой морали.

1 — Мораль как знак, символ, миф.

На этой ступени в символическом и мифическом сознании человека присутствуют в свернутом виде все последующие проявления морали и права.

2 — Мораль и право как ценности.

На этой ступени формируется феномен морально-правового сознания. Появится "человек моральный".

3 — Правовая мораль как социальная норма.

На этой ступени человек приобретает новое качество, он становится "социальным". Здесь соперничество и конфликт морали и права достигают наивысшего накала.

4 — Правовая мораль как знание.

На этой ступени "человек социальный" превращается в "человека рационального". Мораль становится излишней, на смену ей приходят правила, этикет, юридические законы, освобожденные от нравственного содержания.

§1. Мораль как знак, символ, миф

Мы уже указывали, что знаковое, символическое бытие морали, протомораль, иными словами, является характерным для родового человека, порождается им, является формой его жизни. Мифология как тип сознания оказала огром-

ное влияние на развертывание всех последующих его типов и форм. Именно поэтому Гегель именует мифологию “педагогикой человеческого ума”, “Громадный слой исторической или, если угодно, протоисторической жизни, отраженный в мифологии, значит для общей судьбы человека в нашем мире больше, чем многие быстрые шаги более зрелого общества”, — подчеркивал исследователь древней мифологии М.А.Лившиц¹.

Философская традиция исследования мифологии идет от Шеллинга (“Философия мифологии”) и Гегеля. Гегель утверждал, что в мифологии есть нечто большее, чем фантастическое повествование, и предложил символическое толкование мифов. Он писал: “...сколько ни было бы примешано к ним случайных созданий внешней, произвольной фантазии, они все же рождены духом и должны заключать в себе значения, то есть общие мысли о природе бога, философемы”².

Один из английских антропологов Дж. Миллер, исследующий ранние государства мбунду в Анголе, на основании изучения устного творчества народов Средней Африки, их мифов реконструировал историю становления государств в этом регионе³. Он показал зарождение в недрах родового общества “политической”, с точки зрения автора, власти и возникновение общественных структур. Самые ранние “государства”, установленные автором на материале устных традиций, бесплотны настолько, что единственной достоверной реальией являются их названия. Каждое из названий (лунга, кулембе и др.) означает некое синкретическое понятие, включающее в себя титул верховного властителя, эмблему его власти, духа-покровителя титула, а в итоге — саму субстанцию этой власти. Автор анализировал два мифолого-символических феномена. Первый — генеалогические предания, или *мусендо*, состоят из имен, связанных между собой отношениями родства и свойства. Хотя на первый взгляд “фамильное древо” изображает процесс биологического воспроизводства, с браками и потомками, в действительности оно имеет дело исключительно с политическими титулами (в виде персонажей мужского пола)

¹ Цит. по: *Копалов В.И.* Общественное сознание: критический анализ фетишистских форм. Томск, 1985. С. 133.

² *Речь.* Эстетика. Соч. Т. II. С. 20-21.

³ *Миллер Дж.* Короли и сородичи. М.: Наука, 1984.

и генеалогическими группами (в виде персонажей женского пола), то есть с институтами, сохранившимися до наших дней.

Другим источником для исследователя послужили устные повествования, нарративные эпизоды, или *малунда*. Сказитель, изложив генеалогическое предание, может затем рассказывать много эпизодов, стандартных серий, связанных с каждым именем. Он при этом пользуется сравнительно небольшим набором прозаических рассказов, чтобы по принятым правилам пояснить происхождение, права и обязанности упомянутых титулов. Разъяснения по поводу титулов и генеалогических групп оставались неизменными в течение долгого времени.

Метафоры, символы, даже фабулы, которые сказители подбирают, принадлежат к богатому и многообразному фонду художественных и духовных ценностей данного племени, рода.

Автор показал, как эти сложившиеся социальные, политические, мировоззренческие системы охватывают огромный регион, как они переплетены друг с другом, как устойчивы в отношении внешних факторов. Он утверждает, что образование государств явилось результатом диффузии этих устойчивых идей, институтов, символов власти, а не результатом миграции на эту территорию пришлых завоевателей и массовых передвижений людей. Конечно, эти государства эволюционируют, но в них по-прежнему действует механизм символов группового единства, слов, традиций, институтов и обычаев.

Мы несколько подробно остановились на данном примере потому, что он на непривычном для нас материале демонстрирует общность культурных (в данном случае — мифологических, символических, знаковых) механизмов наследования, характерных и для европейского сознания, и для российского национального.

Более того, скрытый знаковый характер описанных феноменов, заключенный в стилистике повествований, в их строении, контрапункте, метафоричности, настолько глубоко проникает в мыслительные схемы, что тем самым формирует последующие национальные стили и стереотипы и в жизни, и в искусстве. Искусство в большей мере кумулирует символическую

природу языков, оказывая свое встречное воздействие на сознание человека¹.

Символ и культ — понятия, широко анализируемые в работах русских религиозных философов П.Флоренского, В.Соловьева. В их работах делается попытка найти связь явлений видимых, осязаемых, умопостигаемых — с миром невидимым, неясным.

Любопытно, что тяга к символу, к его пониманию, расшифровке стала формироваться у П.Флоренского в ранний период его творчества, в период увлечения символистской поэзией и дружбы с поэтом Андреем Белым. В письме к нему он писал: "... символы не есть что-нибудь условное, создаваемое нами по капризу или прихоти. Символы построены духом по определенным законам и с внутренней необходимостью, и это происходит всякий раз, как начинают особенно живо функционировать некоторые стороны духа... Мы не можем сочинять символов, они — сами приходят"².

¹ Переход от мифологического стереотипа к культурной норме хорошо фиксируется на примере искусства. Почему?

Потому что искусство есть жизнь души, эмоции человека, они не могут быть охвачены правилами, рациональным мышлением вообще. В искусстве одна проблема: найти неповторимый язык для выражения. Когда он, наконец, найден, он постепенно переходит в общепринятую норму, как бы обозначая планку достигнутого.

Поиск новой эстетики, нового языка в искусстве особенно ярко проявился в отечественной художественной культуре рубежа XIX и XX веков, в частности — в течении символизма. Например, образ кинозвезды на экране создавался путем сочетания традиционных наборов стандартных образов и индивидуальной неповторимостью артиста. Наиболее эффективными оказывались уникальные синергетические случаи слияния экранной и жизненной судьбы. Дальше шла мифологизация образа. Искусство становится выше жизни, правдивее. Арт-норма — выше нормы жизни. Если жизнь не соответствует образу, ее подправляют. Технологии создания образа в дальнейшем у артиста превращаются в искусство создания самого себя, что со временем становится профессией "имидж-мейкеров".

В данном случае мифологизируется сложившийся стереотип, норма-клише. Чем стандартнее сознание, тем оно более в плену нормы. Норма в таком случае становится инструментом манипуляции сознанием, элементом, с помощью которого конструируется искусственная реальность, псевдочеловек и псевдочеловек.

Лепка развития искусства привела к отказу от норм, к ненормативности. Но ненормативность не может быть массовой, она становится уделом элиты. Более того, художник ищет нестандартную действительность. И находит ее на стыке цивилизации и культур, находящихся в тени, на обочине обществ цивилизованного, технизированного социального процесса.

² Переписка П.А.Флоренского с А.Белым // Литературно-теоретические исследования. М., 1991. С. 33.

Итак, символ — плод деятельности духа. Символы приходят к человеку в момент творчества, в момент озарения. Очень интересна у Флоренского попытка анализа такого символического явления как СЛОВО. Он подчеркивает: *слово* — человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица. Под *словом* надо разуть всякое самодеятельное проявление нашего существа вовне.

Значит, слово — изначально человеческая энергия, которая может выражаться в каких угодно коммуникативных системах — в писанной или сказанной речи, в звуках музыки, красках и т.д., в энергии физических усилий, оккультных, в мольбе, в слышимой и неслышимой речи. В то же время слово имеет индивидуальный смысл, оно звучит в каждом человеке по-своему.

Слово — характеристика человека. Оно не является внешним или случайным признаком человека, “придатком” человеческого естества, который можно по желанию устранить без изменения самого человека. Почему? Флоренский указывает, что слово есть признак “конституитивный”, так как без него человек не может раскрыться. Слово выступает той духовной энергией, с помощью которой человек раскрывает себя для других, раскрывает себя в слове, обнаруживая свою сущность.

Слово может быть характеристикой человеческой деятельности. Слово обладает магией, оно преобразует жизнь, изменяет дух, оно подчиняет себе, и можно говорить, что оно — телесно.

Слово — не только символ, оно и знак. В этом смысле оно служит средством раскрытия, выражения, самореализации человека. Но этот же знак (в любом его обличье — цифровом, цветовом, пластическом, звуковом и т.д.) может быть и средством “свертывания” человека, его шифровки, закодирования. То есть, развиваясь и разветвляясь, система знаков и символов может поглощать человека, подменять его. Человек в ней может стать лишним (компьютерная виртуальная реальность).

Главенство знака, тенденция к знаковой упорядоченности, к “социальному порядку” характерна для многих систем. Ее можно обнаружить и в современном массовом искусстве (“мыльные оперы”, детективная литература — строясь по системе упорядоченных канонов, стандартов, в этом сила их воздействия), и в экономике, и в политике, и, конечно же, в праве.

Отсюда — семантический аспект права, в частности — законотворческой деятельности, герменевтический, сводящий понимание права к толкованию его словесных конструкций. И здесь, как в искусственной символической реальности, язык приобретает тенденцию вытеснять содержание.

В правовой реальности это проявляется в том, что и в правотворческой, и в правоприменительной деятельности наблюдается увеличение количества нормативных документов и формальный подход к их исполнению (формальная отчетность и т.п.). Более того, в центре внимания законодателя по-прежнему находятся не интересы гражданина, а забота о системообразующих нормативах (примеры: банковское дело в современной России; медицинское страхование; пенсионное обеспечение и др.). Это нормативы не защиты человека, а защиты сложившегося порядка вещей, или оптимизации самого этого порядка. Внутри же процесса нормотворчества действует своя внутренняя логика, связанная с процессом увеличения круга “означиваемых” явлений и соответственно множественностью смыслов и толкований.

Язык в целом является мощнейшей символической субстанцией. Ницше, например, отстаивает идею того, что представление о структуре мира человек получает из структуры языка¹.

Между одним и другим имеется строгое соответствие, а изменения в грамматике должны также вызывать изменения и в мировоззрении. Ницше часто подчеркивает, что человек живет в мире иллюзий, фантазий, фикций, слов, понятий, привычек и т.п., которые окружают его, словно “сферой”, “сетью”, “паутиной” или же “облаком”, растущим и живущим “почти независимо от людей”. Вместе с тем эту оболочку можно расценивать и как тюрьму. “Мой глаз, все равно, сильный он или слабый, — пишет Ницше, — видит только небольшое пространство, и в этом пространстве я двигаюсь и живу, это и впредь будет линией горизонта моей большой и малой судьбы, которой мне не избежать... Нет хода... в действительный мир! Мы сидим в нашей паутине, мы — пауки; и ничего не можем поймать иначе, чем если это само попадет

¹ Приводим материалы А.А. Лавровой (Критика разума как критика языка // Вестник МГУ. 1997. №2) со ссылкой на работу Nietzsche F. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hsg. von G. Colli und M. Montinari. B., N.-Y., 1967 ff.

в нашу паутину". Предпринятая им критика языка как своего рода темницы выдвигает на первый план значение языка как средства осуществления жизненно важных задач в человеческом сообществе. И хотя сам по себе язык, по Ницше, не имеет никакой объективной ценности, в его теории он, однако, получает прагматическое значение и оправдание. Этим как бы смягчается семантический плен человечества. Более того, сама языковая темница не выглядит у Ницше совершенно непроницаемой. Ведь "наиле существо, — указывает немецкий философ, — не неизменная величина... и мы можем познать это", т.е. в принципе человек имеет возможность выбирать для себя адекватный способ существования, но при этом он должен соответственно изменять и свой язык. Кратчайший путь к этому — осознать, что язык как бы держит ум в тюремном заключении, и эта мысль станет первой ступенью на пути к освобождению.

У Ницше имеются многочисленные высказывания об ограниченности языка, его самореферирующем характере (что с логической точки зрения является нежелательным свойством, ибо приводит к известным семантическим парадоксам), с одной стороны, и об ограниченности сознания языком, с другой стороны.

"Тайна" всей предшествующей философии, по Ницше, — это тайна происхождения языка. Язык есть "внещяия" оболочка, по отношению к "внутреннему" содержанию мышления.

Критика Ницше направлена также и на классическое (аристотелевское) понимание истины, которое он считает следствием своего рода языкового конвенционализма. Так, если взаимопонимание на уровне языка неизбежно требует intersубъективного признания некоторых правил, то и возможность истины как "объективной" (т.е. коллективной) ценности высказываний предусмотрена самим языком.

По мнению Ницше, раскрытие им тайны происхождения языка должно привести к деструкции как традиционной философии, так и морали, религии, науки, т.е. всех тех областей духовно-практической деятельности людей, которые, по убеждению немецкого философа, базируются на языковых заблуждениях. Упразднение этих областей должно, по его же замыслу, открыть дорогу к полнокровной жизни, переключить энергию человечества, бесцельно растрачиваемую на "кумиров", на стоящее дело: воспитание сверхчеловека.

То есть фетишии языка, по Ницше, это и есть социальные, нравственные, правовые фетиши. Здесь открывается другая сторона символа, мифа — их фетишизация.

Фетишизация сознания превращается в свойство любого несвободного сознания, она делает возможной ситуацию манипулирования человеком, отработки особых форм воздействия на него извне.

Таким образом, нужно иметь в виду, что есть символ и символ, миф и миф. То есть, наряду с творческой стороной их бытия (или бытия человека в символе и мифе), есть и другая сторона бытия — нетворческая, зависимая. Это возникает, когда символ и миф, оторвавшись от своего родителя, приобретают самостоятельную жизнь и начинают всюду эксплуатировать свой стереотип. На этом заканчивается их творческое начало, остается голая идеологическая, политическая или коммерческая функция.

Имманентная духу человека способность создавать мифы и символы стала и основой “создания” в массовом обществе так называемых конвенциональных форм сознания и практики. К ним относятся сконструированные нормы морали и права, отчужденные от человека.

Таким образом, дальнейшее распаковывание “символического человека” приводит его к понску опоры в виде человеческих ценностей. Что достойно одобрения и что не достойно? Какие условия необходимы для сохранения целостности человеческого бытия? Эти вопросы стояли перед древними греками, стоят они и перед нами сейчас.

§2. Мораль и право как ценности

Античная эпоха Ценностное наполнение морали и права в момент еще их нерасчлененности выкристаллизовывается в мировоззрении древних греков. Мифическое мышление неизбежно обнаруживало свою двойственную природу. Проблема поиска положительного начала, добродетели, блага, разумного, в отличие от недостойного, неразумного, стала основной в учениях Платона, Аристотеля. Они были озабочены тем, чтобы способствовать, воспитать, фор-

мировать человека гармоничного, у которого интеллектуальные, волевые и чувственные способности были в единстве. Если у Платона единство этих трех составляющих и есть главное в человеке, то у Аристотеля идеал несколько иной. Он предлагает в качестве добродетели нечто среднее между излишеством и недостатком. Его идеал середины выражается в понятии справедливости. Ибо справедливость — это то, что связывает людей воедино, служит мерой оценки их поступков. Серединная норма, по Аристотелю, соответствовала положению гражданина полиса. Утопизм идей Платона дополнялся реализмом Аристотеля. Свои проекты воспитания они реализовывали на практике: Платон основал “Академию”, Аристотель — “Лицей”. Эти же требования они предъявляли и к государству, утверждая, что править должны лучшие.

Идеальное государство трактуется Платоном как максимально возможное воплощение мира идей в земной общественно-политической жизни — в полисе. Главные ценности идеального государства Платона — равенство, коллективизм, разделение труда между гражданами, отсутствие крайностей богатства и бедности. Преодоление раскола на богатых и бедных было важнейшей чертой проектируемого Платоном государства. Идеальному (аристократическому) типу государства он противопоставляет четыре порочных типа (тимократию, олигархию, демократию, тиранию). В законах он предлагает ограничить, с одной стороны, власть правящих, с другой — свободу управляемых. В целом же считает, что с помощью науки о законах можно усовершенствовать человека.

У Аристотеля к государству несколько иной подход: он считает его продуктом естественного развития, как семья или селение, но достигшим своей высшей политической формы. Право как политическое явление Аристотель называет “политическим правом”, а человека по своей природе он считает существом политическим.

Политическое правление — это, по Аристотелю, правление закона, а не людей: правители, даже лучшие, подвержены чувствам и аффектам, закон же — “уравновешенный разум”.

Позднее (в IV—II вв. до н.э.) апология государства была подвергнута сомнению. Взгляды Эпикура были сдержанны и критичны. Он считал, что смысл государства в обеспечении

взаимной безопасности людей, непричинении ими друг другу вреда. Закон же есть результат договора людей между собой об их общей пользе. Он был противником крайней демократии, избегал толпы, в личной жизни был человеком аполитичным и проповедовал неучастие в активной общественной и политической жизни. Современные авторы считают Эпикура сторонником умеренной демократии.

Свои взгляды Эпикур тоже передавал ученикам, создав знаменитый "Сад Эпикура", проповедуя скромность, тихое наслаждение, неприхотливость, дружбу и главный жизненный принцип "проживи незаметно". В условиях становления деспотической монархии Эпикур предлагал своеобразную альтернативу в виде человеческих отношений с их естественными радостями и наслаждениями.

Человеческие ценности постоянно подвергались переоценке в изменяющихся условиях.

Стоицизм, кинизм представляли собой своеобразную нравственную оппозицию власти¹. Стоики утверждали, что человек совершенно не властен над обстоятельствами собственной жизни, ее внешней, предметной, событийной стороной, но он ничем не ограничен в своей оценке этих событий, во внутреннем отношении к ним. Привилегия разумного существа, присущая ему свобода, состоит в том, что оно имеет собственное внутреннее отношение к необходимости, неотвратимому ходу событий. Счастье человека зависит не от его конкретного положения в мире, а от того, как он воспринимает и внутренне оценивает свою включенность в мир. Провозглашаемая стоиками бесстрастность, в частности безжалостность, отлична от бесстрастности черствого и жестокого человека; точно так же позиция мудреца, который одинаково равнодушен как к славе, так и к ее отсутствию, имеет иную природу, чем отсутствие тщеславия у легкомысленного, ни к чему не годного человека.

Внутреннее отношение к миру возвышает человека до уровня добродетельной личности тогда, когда он безропотно, невозмутимо, с полным внутренним спокойствием воспринимает

¹ Далее частично используем материал: Гусейнов А.А., Ирдлиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.

все перипетии судьбы, какими бы неожиданными и катастрофическими они ни были. Если обычный человек к внешним страданиям добавляет еще душевные волнения, то стоик отделяет свою нравственную сущность от эмпирического бытия. Душа стоика, ее нравственное ядро замкнуты в себе, абсолютно непроницаемы для внешних воздействий. Стоик может быть счастлив при самых несчастных обстоятельствах.

Основными или первичными стоики называют четыре традиционные для античности платоновские добродетели: разумение (мудрость), мужество, здравомыслие (благоразумие, умеренность) и справедливость.

Четырем основным добродетелям — мудрости, мужеству, здравомыслию, справедливости — соответствуют четыре основные страсти: желание, страх, наслаждение, скорбь. Добродетели позволяют правильно ориентироваться в сфере влечений, в том, что соответствует и не соответствует природе человека как живого существа. Они касаются жизни, здоровья, смерти, болезни, славы и других явлений, которые самими стоиками были объявлены безразличными, не имеющими отношения к противоположности добра и зла.

Представители этих течений подвергали критике институты общественной и политической жизни. Антисфен, Диоген были космополитами, своим образом жизни они обесценивали смысл государства, представляемое им образование, воспитание, материальное благополучие. Провозглашаемая ими высшая ценность — свобода — означала свободу как автаркию, то есть независимость от государства, самодостаточность, отказ от надуманных потребностей, от богатства, от семьи, от навязываемой просвещенности.

Таким образом, Древняя Греция и эллинский период европейской истории были свидетелями преодоления мифического, племенного сознания и развертывания ценностного отношения к миру нового человека — человека культурного, или человека морального.

Эпоха средневековья Особую эпоху истории “человека морального” представляет европейское средневековье. Обращение к душе, к богу, презрение к земным благам — означали поиск вечных ценностей, составляющих основу духовного начала в человеке. Выражением этих поисков стало христианство.

Первоначально оно дает выход настроениям угнетенных, является идеологией низов, находится в оппозиции к официальному римскому обществу. Непосредственной причиной, стимулировавшей возникновение и быстрое распространение христианских общин, которые были в первую голову потребительскими, явилась необходимость борьбы с массовой, губительной по своим масштабам и возможным последствиям нищетой.

С этой злободневной задачей они справлялись неплохо: евангельский рассказ о том, как пятью хлебами были накормлены много тысяч человек, как раз передает веру в колоссальные возможности общинных организаций. Но не только этим определялась их жизненность и внутренняя сила.

Общины были основаны на равенстве, взаимной поддержке и полном доверии своих членов друг к другу. Практика первых христианских общин как раз позволяет выявить здоровую плебейскую основу моральной концепции христианства, ее первоначальный, глубоко скрытый за последующими наслоениями идейный пласт, который выражал интересы угнетенных.

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ МОРАЛЬНАЯ ДОКТРИНА

В первом письменном документе христианства — “Откровении Иоанна Богослова” Иисус Христос появляется как носитель карающей справедливости, беспощадный мститель. Мотив мести встречается и в более поздних произведениях. Так, евангельский Иисус говорит, что он принес на землю не мир, а меч. Злом, которое подлежало безусловному истреблению, были богатство (“Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут” — Матф. 6, 19), беззаконие, насилие, социальное неравенство (“...вы знаете, что князья народов господствуют

над ними и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так..." — Матф. 20, 25), национально-племенная рознь ("Здесь нет различия между Иудеем и Еллином, потому что один Господь у всех..." — Рим. 10, 12). Словом, все те общественные отношения, которые составляют кровь и плоть "сатанинской" Римской империи.

Программа отверженных, но непокорных христиан не имела конкретного характера. Внешним требованиям — юридической казуистике, политическим нормам, предписаниям традиционной религии, нравам и обычаям — они противопоставляли простой закон человеческого сердца. Знаменитая Нагорная проповедь, содержащая моральную суть христианства, кончается известным нравственным правилом: "Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки".

Христианское мужество очень похоже на стоическое, христианство уводит людей из внешнего мира во внутренний.

Отчужденным формам общественной связи первые христиане противопоставили любовь, призванную не просто дополнить, обогатить существующие нравы и привычки, а заменить их. Любовь, которая изначально спаянность индивидов противопоставляет всем возможным различиям между ними, которая заставляет человека отдать ближнему последний кусок хлеба, стала животворной основой общинной организации. И именно в этом качестве она возвышалась до универсальной нравственной связи. Она подчиняет себе все другие — имущественные, интеллектуальные и прочие — человеческие ценности. "Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится" (1 Кор. 13, 2 — 11). Этот панегирик любви апостола Павла позволяет понять всю противоречивость христианской морали. Здесь следует различать два момента. Во-первых, провозглашение любви в качестве ключевого нравственного принципа. Во-вторых, идею первичности основанной на любви морали по отношению к бытию.

Отождествление морали с любовью явилось значительным шагом вперед по сравнению с античностью, где мораль сводилась к совокупности личностных добродетелей. Оно было более адекватным существу дела, точнее передавая тот факт, что мораль есть общественная связь между людьми. Кроме того, сведение морали к непосредственности чувств, ее деинтеллектуализация, было движением в направлении расширения социальной базы, ее демократизации. Если мораль есть любовь, значит, она имманентна человеку, дана независимо от его общественного статуса, имущественного положения, уровня образованности и других социально или природно детерминированных свойств. Идея равенства людей, их всемирного гражданства встречалась и в античной этике. Вспомним стоиков. Но там она была одним из элементов теоретических рассуждений, своеобразной точкой отсчета. Во всяком случае эта идея никогда в античной этике не приобретала нормативного смысла, хоть сколько-нибудь сопоставимого с требованиями умеренности или дружбы. В рамках христианского мировоззрения, соединенная с принципом любви, эта идея стала ведущей нормативной установкой и приобрела форму, доступную для широких масс населения. Правда, идея морального равенства имеет в христианстве предельно абстрактный вид, она не учитывает конкретных социальных и этнических различий, а, напротив, противостоит им в качестве абсолютного императива. Христианская мораль есть мораль религиозная, в ней моральные надежды завершаются верой в бога.

Идея бога как морального абсолюта выражает морализирующее отношение к действительности, обозначая такое совершенство, перед которым кажутся ничтожными все прочие цели и желания.

Мораль христианства выводится из несоответствия существования сущности.

Античный взгляд, рассматривавший мораль в контексте человеческого стремления к счастью, не придавал столь существенного значения факту разрыва между принятыми моральными ценностями и реальными нравами. Религиозная антропология с ее представлением о внутренней разорванности человека глубже выразила своеобразие нравственного бытия индивидов.

Может ли человек силой собственной активности реализовать свое сущностное предназначение? Оказывается, нет. Причина в том, что человек греховен, и греховен безнадежно. Как социально-природное существо он отделен от бога пропастью, которую ему не дано перейти. Человек может спастись только благодаря богу. Выражением такого божественного вмешательства считается появление Иисуса Христа. Образ Христа — свидетельство единения человека с богом и одновременно признание того, что такое единение возможно только благодаря богу. Это — важный момент, ибо он показывает, что религиозная мораль выходит за рамки возможностей человека, оказывается областью принципиального долженствования.

Любовь к ближнему является отражением любви к богу. В ближнем и через ближнего человек любит бога. Отсюда и требование любить всех.

Ярким представителем философии христианства был Августин Блаженный (354—430 гг.).

Августин называет зло разрушительным, “уничтожающим” стремлением. Зло — это отступление от предписаний бога, грех.

Августин называет три вида греха, или, как он выражается, похоти: похоть плоти, похоть гордыни, похоть очей. Они состоят в том, что человек стремится достичь такой безмятежности души, такого совершенного мужества, такого беспредельного знания, которые доступны только богу. Нетрудно заметить, что здесь подвергаются дискредитации три основные модели нравственного поведения, три образа жизни — чувственный, практически-деятельный и содержательный, которые были выделены античными авторами в качестве предмета критически-ценностного анализа. Все эти способы жизнедеятельности при всех различиях между ними имеют для Августина нечто общее: выдвигаемые в них модели поведения нацеливают на земные интересы. В их центре — сам человек, что, с точки зрения христианского моралиста, является корнем и сутью всех пороков.

Причина морального зла заключается, следовательно, в свободной воле человека, а выражается это зло в том, что человек нарушил добродетельный порядок благ, перепутал высшие и низшие, абсолютные и относительные ценности и решил эмансипироваться от бога. Первой свободой воли обладал первый человек — Адам. Он, однако, впал в грех, и смерть стала для него заслуженным наказанием. То, что гово-

рится об Адаме, есть характеристика человека вообще, его сущности. Каков Адам, таковы все люди, которые от него происходят. Все поколения несут ответственность за грехопадение первого человека, каждый на своих зубах ощущает оскомина от яблока, которое ел Адам.

Августин подчеркивает связь поколений, факт единства человечества. Поэтому, согласно Августину, постигшее Адама наказание передано всему последующему человеческому роду. Человеческая природа оказалась испорченной; люди стали смертны. Через Адама грех вошел во всех людей, они потеряли возможность не грешить, стали жить, ориентируясь на собственно человеческие цели.

Погрязшие в пороках, люди упорно шли к своей второй смерти, которая была бы окончательной. Грех Адама полностью перечеркнул возможность перехода от первой свободы воли к последней. Первая смерть — это смерть тела, когда оно оставляется душой, последняя — смерть души, когда она оставляется богом. Однако бог вновь проявил милость, которую люди ничем не заслужили. Она выразилась в явлении Иисуса Христа, что было исключительно щедрым даром, в возникновении организующей человеческий род церкви, в молитвах, таинствах и т. д. Божественная благодать распространяется на человечество, она направлена и на отдельных избранных людей. Выражением благодати, прямого, непосредственного участия бога, явилось то, что некоторые лица в порочной людской массе осознали правильный порядок ценностей, преисполнились веры и устремили свои взоры к небесам.

Греховны все люди. Поскольку речь идет об их собственных возможностях, они безнадежно греховны. Однако некоторых из общей греховной массы бог выделяет, ведь, согласно христианской мифологии, кто-то попадает в рай, а кто-то — в ад. Чем же бог при этом руководствуется? Есть ли критерий, на основании которого он выносит свои решения? Нет, отвечает Августин. Это тайна бога. Ничто не может сковывать волю бога. Воля человека, считает Августин, в большей мере находится во власти бога, чем в его собственной человеческой власти. Воле бога спасти кого-либо не может противостоять никакая человеческая воля. Наказания и награды, выражающие божественную справедливость, не связаны с делами человека, с нравственным смыслом его посторонней жиз-

ни. Даже вера в бога не гарантирует человеку спасения, ибо сама вера предопределена богом. Бог, конечно, выбирает достойных, но он сам заранее определил, кому быть достойным, кому нет. В этом смысле бог оценивает не заслуги человека, а свой собственный дар.

Августин растворяет учение о свободе в учении о предопределении: что бы ни предпринимал человек, сколько бы он ни совершенствовался в нравственности, он не может повлиять на предназначенную ему судьбу — быть спасенным или обреченным на гибель. Шокировавший даже его сторонников вывод Августина о том, что божественная благодать не зависит от личных человеческих заслуг, совершенно точно воспроизводит логику теоретической этики: так как мораль — это то, что исходит от бога, то сам бог не может быть связан моральными нормами.

Августин фактически подходит к выводу, что бог выше добра, выше справедливости, хотя так определенно он его и не формулирует. Если окончательная судьба человека предопределена независимо от его моральных качеств, до нравственного значения его деяний, то не лишается ли смысла различие добра и зла, само стремление индивида придать своей деятельности моральную значимость? Столкнувшись с этим трудным вопросом, Августин иррационализирует психологические силы, движущие нравственным поведением. Его этика есть этика любви. Любовь Августин понимает как некую космическую силу, заставляющую каждую вещь стремиться к своему естественному, законному месту. Объект любви желаем ради него самого, имеет самоцельное значение, любовь поэтому есть тяга к завершенности, покою. Это не внешняя сила, а сила, имманентная вещи, неотторжимая от ее бытия. Она является также самой глубокой, сокровенной движущей силой человека, но человек не только любит, одновременно он делает любовь предметом своего отношения.

Таким образом, начало средневекового периода отмечено пониманием человека как существа внутренне противоречивого, божественная суть которого, его предназначение расходится с его реальной жизнью. Эта разорванность означает грех человека и его обреченность на духовную гибель, не говоря уже о физической.

С точки зрения правовой — человек бесправен. Все в руках божьих. Ему остается только одно — любить, прежде всего — любить бога.

Уже в XIII веке прямо противоположную позицию в понимании человека высказал Фома Аквинский (1225–1274 гг.).

Этический пафос сочинений Ф.Аквинского — в его утверждении, что человек способен действовать и руководствоваться своей собственной волей.

Этический анализ человеческого действия, его последствий возможен только при условии учета таких оснований действия как: цели, средства, обстоятельства.

Прежде он обращается к анализу способностей человека. Все разумные способности он делит на теоретические и практические.

Теоретические — это, во-первых, *sapientia*, познание высочайших причин бытия (*altissimarum causarum*), во-вторых, *scientia* — знание, приобретенное путем умозаключений из принципов в конкретной области (*habitus demonstrativus*), и в-третьих, *intellectus* — познание основных, недоказуемых начал (*habitus principium*).

Практические способности — *ars* (искусство, техника), навык, благодаря которому человек, руководствуясь разумными правилами, изготавливает произведения, и *prudentia* — навык совершать благоразумные поступки. Благоразумие более необходимо человеку, чем искусство. Однако, поскольку человек совершает единичные действия, в то время как разум всегда направляется на общее, то разумные навыки добродетельны лишь тогда, когда связаны с волей.

Моментами, которые обуславливают то, что наша воля становится причиной именно этого действия, являются *intentio*, *electio*, *consensus*, *usus*.

1) *Intentio* — стремление к чему-либо (*ad aliud tendere*), намерение, является действием не интеллекта, который только показывает цель, а воли. Благодаря интенции воля может направляться на несколько объектов, как ближайших, так и на конечный (*simul plura intendere*), поэтому человек может предпочитать тот или иной объект в то время как “воление” — первичный и наиболее простой акт воли — может направляться только на конечную цель. “*Intentio*”, этот, так сказать, “глаз”, степень остроты которого в свою очередь делает светлыми и все

наши поступки, характеризует собой только одного “человека” и ни в каком случае — неразумных животных”¹. После того как воля получила интенцию, разум осуществляет размышление (*deliberatio*), сопровождаемое выбором.

2) *Electio* (выбор) — действие в формальном смысле разума, но по существу осуществляющееся посредством воли. В отличие от интенции выбор имеет место только там, где речь идет о средствах.

3) После того как размышляющий разум, посредством воли, избрал средства, пригодные к достижению той или иной цели, воля принимает эти средства, “соглашается” с ними — осуществляет *consensus*.

4) И, наконец, внутреннее действие души, сопровождающее внешнее действие, есть волевое действие “применения” (*usus*). Здесь воля также взаимодействует с разумом — поскольку имеется в виду применение чего-то одного к чему-то другому (*aliquid ad alterum*), то предполагается нечто третье — *arbitrium*.

Одним из главных постулатов этики Аквинского является утверждение свободы воли. Мнение, что свободной воли нет, фактически разрушает основания этической философии, подобно тому, как утверждение, что нет движения, разрушает основания философии природы, ведь без свободы воли бессмысленно говорить о выборе, увещании, наказании, похвале и порицании — пишет Фома в трактате “О зле”.

Обращение к внутренним духовным ценностям у религиозных философов средневековья привело их со временем к отождествлению божественной власти с властью земной, то есть к защите интересов папства и монархии. Но при этом Ф.Аквинский отличал тиранию от монархии, предпочитая монархию. В ней он видел сходство с мирозданием вообще, руководимом одним богом. Христианский дух государства выражается в его законах, отражающих этические ценности долга, определенный тип нормативного отношения к людям, социальным институтам (например, семье), изображаемых как законы самого бога. По Фоме Аквинскому, все законы связа-

¹ Цитата и комментарий приводятся по: Бандуровский К.В. Проблемы этики в “Сумме теологии” Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1997. №9.

ны между собой и представляют универсальные нормы. Возвращаясь к законам, которые уже были сформулированы римскими юристами в формулах “право граждан”, “право народов”, он отстаивает и такой вид закона как божественный. Яростно он обрушивается на еретиков: извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Фома настойчиво проводит мысль: позитивно-правовым человеческое установление является только тогда, когда оно не противоречит естественному праву.

Подобные доктрины, связанные с обращением к внутреннему миру человека, неизбежно впадают в противоречие с миром внешним, полным войны и борьбы за власть. Это противоречие выразилось в конфликте власти церковной с властью светской. Именно этот конфликт вызвал вновь интерес к праву.

Обратимся к гегелевскому анализу эпохи, данному в его работе “Философия истории”.

Важность более подробного рассмотрения данной эпохи в нашем изложении объясняется тем, что именно на этом этапе обнаруживаются источники становления государственно-правового сознания современного образца. Этими источниками объясняются как специфические особенности западноевропейского нравственно-правового мышления, так и некоторые черты нашего отечественного менталитета, сформировавшегося в условиях многонационального государства, включающего народы, находящиеся на самом различном уровне правового сознания.

Итак, средневековый мир распадается на три периода.

Первый начинается с овладения Западом северными и северо-восточными народами, которых Гегель называет “дикими и простодушными”. Им противостоит христианский мир.

Второй период отмечен ставшей реальностью противоположностью церкви как теократии и государства как феодальной монархии. В этот период христианский принцип превращается из внутреннего во внешнее суровое порабощение, одновременно допуская нравственную извращенность и распушенность. Государства же существуют по принципу субординации и партикулярного права.

Третий период начинается от реформации и характеризуется становлением государства на началах разума, прав человека, свободы от религиозной скованности. Этот период можно сравнить с римским миром.

Остановимся подробнее на отдельных признаках нравственно-правового сознания в средневековом мире. В изложении используем форму тезисов.

1. Франкское государство поддерживалось только силой. Каждая нация империи выступала против общей власти. Варвары еще не ведают, что такое общественный порядок. Индивидуумы выступают против таких проявлений законной власти как субординация, воинская повинность, судопроизводство. "Варвары еще не знают потребности находить защиту у другого: они считают ограничением своей свободы, если их права обеспечиваются им другими. Таким образом, еще не существовало стремления к прочной организации: люди должны были сперва очутиться в беззащитном положении, чтобы почувствовать необходимость государственности"¹.
2. Лишив себя защиты, люди стали искать ее у сильных и авторитетных личностей. Возникает частная зависимость, частные обязательства как следствие несправедливости и бесправия. Пытаясь защитить себя самостоятельно, начинают строить замки, укрепленные жилища.
3. Король становится главой уже не государства, а князей, которые сами владеют территориями и чинят на них свою власть.

Признается уже не власть закона или права, а случайное насилие, грубость частного права, которая враждебна равенству прав, устанавливаемому законом.

4. Раздробленность земель Франции, Италии, Испании, Германии привела к исчезновению всякого права: не существовало равенства прав, разумности законов, которые бы преследовали идею целостности государства.

В IX веке в Европе царил всеобщий страх, ожидание страшного суда и гибели мира. Люди совершали бес-

¹ Гегель. *Философия истории*. Соч. Т. VIII. М., 1935. С. 348.

смысленные поступки, распространен был голод, на рынках продавалось человеческое мясо.

5. На фоне государственного и духовного кризиса происходит соединение церкви со светской властью. Как это происходит? Разбогатевшие ростовщики ссужали деньгами короля, а он в ответ наделял их званиями и должностями в епископстве.

Это способствовало проникновению как в светскую, так и в церковную власть худших людей. Должности стали продажными. Епископства получили иммунитет от судов.

6. Слияние церкви с государством привело к двум последствиям:

- а — светская дикость была подавлена церковью;
- б — церковь сама стала светской.

Стремясь к светской власти, церковь приобретает ряд черт, которые можно определить как **церковное право**:

- 6.1. духовенство отделяется от мирян;
- 6.2. причастность к божественному фиксируется внешним образом (обедня, святые дары), связь внешнего с внутренней набожностью не имеет значения;
- 6.3. обязанность мирян — слепо повиноваться вере;
- 6.4. вера стала объектом внешнего права, затем дошло до принуждения и наказания на кострах;
- 6.5. церковь становится посредником между богом и людьми, толкователем святого; ею распространяется культ святых, вымыслы о них, культ святых реликвий, культ матери божьей Марии;
- 6.6. отношение с богом определяется внешними формами поведения, искажается принцип внутренней свободы; абсолютная несвобода стала законом.

До сознания каждого доводится неизбежность мук ада. Церковь руководит индивидуумами как детьми. Она считает, что сам человек не способен внутренне исправиться, необходимы внешние ритуалы: исповедь, обет, паломничество, эпитимья.

В то же время освобождение от грехов, раскаяние можно возложить на других, можно купить прощение грехов.

7. Усиливается противоречие между светской и религиозной властью, разрыв между ними по поводу:

	светское отношение	религиозное отношение
а — брака	любовь нравственна	безбрачие выше
б — деятельности	труд нравственен	освящалась бедность
в — повиновения	разумное повиновение законам	слепое повиновение вере

8. Обнажаются противоречия самой церкви:

- а — культу обучаются (независимо от внутренней веры);
- б — священниками становятся путем посвящения в сан (то есть внешними ритуальными действиями);
- в — церковь имеет в собственности и продолжает приобретать огромные состояния, что является ложью, т.к. по церковным канонам она должна презирать богатство;

обнажаются противоречия государства:

- а — власть в основном носит внешний, *титульный характер*, на деле она представляет слюшью честолюбивые цели правителей и насилие;
- б — верность государству на самом деле никакой верностью не является. Здесь верность (*fides*) есть обязательство, возникшее вследствие бесправия.

В связи с этим, термин *feudum* (феод) родственен с понятием *fides* — верный и обозначает “феодальный”. А это значит: более слабые и бедные отдавали свое имущество более сильным, чтобы найти защиту. Кому? Властителю, аббату, епископу, а потом получали обратно, обремененным обязательством. Таким образом из свободных лиц получались вассалы, а их имущество становилось пожалованным.

Верность вассалов представляла не долг по отношению к государству, а частное обязательство, подверженное случайности, произволу и насилию. “Всеобщая несправедливость, всеобщее бесправие возводятся в систему частной зависимости и частных обязательств, так что только формальный элемент обязательств составляет правовую сторону этих отношений”¹;

- в — возникает противоречие и в самом индивидууме между набожностью и благочестием, с одной сто-

¹ Гегель. Философия истории. С. 349.

роны, и варварской грубостью и жестокостью — с другой.

9. Безвыходность человека в этом, полном обмана, средневековом мире, его изолированность приучают к тому, что он может полагаться только на свои собственные силы, что он должен быть энергичным и активным. “Если индивидуума защищают не законы, а только напряжение собственных сил, то обнаруживается всеобщее оживление, деятельность и возбуждение... влечение к мирским наслаждениям усиливается... церковь дарует, если потребуется, отпущение грехов, прощает всякий произвол, всякие преступления, всякие пороки”¹.
10. Начинается строительство огромных божьих храмов, соборов, могущих охватить всю общину, городов как законной силы, укрепленного места, где граждане могут обрести защиту.
Создаются городские общины, где имеются общественная власть, милиция, налоги, общественная касса. В них действует принцип свободной собственности, соперничество партий в борьбе за власть.
11. Сформировались две правовые власти, два правовых порядка: церковь и города.
12. Чтобы утвердиться церкви и далее — ей не хватает святых знаков, проявлений божественного здесь, на земле. Церковь провоцирует крестовые походы к христианским святыням, что снова вызывает массовые грабежи и убийства.
13. У гроба Христа приходит прозрение: принцип религии не в знаках, не в чувственных свидетельствах, а в самом человеке, не вне человека, а внутри него.
14. Начинается эпоха доверия к собственным силам, самостоятельности.

Происходит объединение государства, укрепление монархии, на первых порах сохраняющей феодальные черты.

В Германии создаются союзы городов (против разбоя), имеется тайное уголовное судилище (юрисдикция частных лиц, собиравшихся на тайные заседания).

В Швейцарии возник крестьянский братский союз из

¹ Гегель. Философия истории. С. 360.

свободных крестьян, в Италии отдельные самостоятельные города имели свои военные силы.

Во Франции наследование королевской власти, ее усиление привели к развитию науки, культуры.

В Англии сосуществовали Король и Великая Хартия — основа английской свободы, привилегий знати, ее судебных гарантий. То есть никто не мог быть лишен свободы, имущества, жизни иначе, чем по приговору себе равных. Король получал субсидии от парламента.

15. Три фактора способствовали развитию свободного человека, свободного духа:

а — изучение древности, знакомство с культурой греков, расцвет и возрождение наук и искусств;

б — открытие книгопечатания, которое удовлетворяло потребность во взаимном общении;

в — стремление узнать землю, путешествия, открытие Америки.

16. Становлению свободного человека способствовало движение Реформации.

Теперь свободная воля и разум должны быть реализованы в основах государства: в праве, в институте собственности, в нравственности, в правлении, в конституции.

Главный смысл реформации: человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным.

Таким образом, средневековое нравственно-правовое сознание подготовило переход к новой эпохе — эпохе Просвещения — эпохе свободы человеческого духа и свободы разума.

Приведенная сжатая характеристика эпохи показывает как труден путь поиска свободы. Этот путь в истории порой чреват возвратом в уже пройденное прошлое, или повторением его "ошибок", негативных сторон в новых условиях. На наш взгляд, шлейф средневекового сознания был весьма ощутим в недавнем прошлом — так называемом советском периоде отечественной истории. Внутренний порядок держался практически на тех же столпах: силе, жесткой субординации, партийности (по существу своей реализации) права, партийно-идеологическом руководстве гражданами как паствой. Страх был главным стимулом дисциплины.

Нельзя сказать, что и сегодня этого средневекового шлейфа нет. Незащищенность граждан со стороны закона, беспредел средних и крупных собственников, схватки за передел награбленного, развращенность и коррупция в органах государственной власти — все это свидетельства еще “того” сознания.

Новое время Обращение к разуму, к авторитету римского права соответствовало приходу на историческую арену молодой буржуазии, теснившей слой феодалов. На смену догматической иерархии в общественной структуре и в сознании приходят ценности личных усилий и заслуг. Эпоха Возрождения обычно связывается с кризисом римско-католической церкви, формированием антисхоластического типа мышления, гуманистической культуры, искусства. Именно в эту эпоху формируется личность, получает признание разумное начало, наблюдается расцвет науки.

Характерной особенностью этики Новой эпохи является моральная реабилитация отдельного эмпирического индивида: обоснование его суверенности как морального субъекта и утверждение его права на удовлетворение потребностей. В противоположность традиционной для средневековой этики ориентации на платоновско-аристотелевский круг идей этика Нового времени апеллирует по преимуществу к идеям стоицизма, а отчасти и эпикуреизма. При этом она низводит нравственность на землю, включает ее в совокупность мотивов живого индивида, пытается связать в один узел, с одной стороны, индивидуальные притязания, склонности, стремление к счастью, а с другой — общественные обязанности, долг, достоинство. Вопрос приобретает такую формулировку: каким образом нравственность, будучи свойством отдельного индивида, является в то же время общеобязательной социально организующей силой?

Особенность этики состоит также в том, что она фиксирует индивидуалистическую направленность общественных нравов, одновременно полагая, что реальные антагонизмы могут быть сняты, благодаря активности человеческого разума.

Философия Нового времени в понимании моральной природы человека расчленилась на два направления. Одно (Н.Макиавелли, Т.Гоббс) исходило из идеи, что человеческая природа

да является изначально испорченной, злой; другое (Т.Мор. Ж.-Ж.Руссо) считало ее изначально доброй. Но и в том и другом случае классический гуманизм рассматривает реально живущего в обществе человека как существо, которое погрязло во зле. Философы видят, что возводимому ими зданию гуманизма угрожает хаос эгоизма. Гуманность — крохотная страна, окруженная варварством и анархией, подверженная постоянной опасности быть поверженной ими.

Другая характерная особенность классической этики связана с пониманием души как формы телесного. Посредством познавательной деятельности мы получаем возможность распоряжаться природой. Свойство души одухотворять все делает ее способной также и к самовыражению. Таким образом, человеку вместе с его разумом дано познание и право решения относительно самого себя. Человек — господин и творец своего духовного мира.

Концепция рациональности души и построенная на ней теория самораскрытия человека приобретают для этики данного периода чрезвычайное значение. Благодаря им гуманизм расширил свои горизонты. Этика приходит к убеждению, что анархию зла можно сковать разумом и деятельностью. Человеческая природа, подвижная, изменчивая, животворящая, исполнена силы; собственной деятельностью человек развертывает все заложенные в нем способности.

Более того, Просвещение XVIII века придет к мысли о бесконечном моральном, интеллектуальном и социальном совершенствовании человека. Его движущая сила — разум, уподобляемый непрерывно действующей машине, которая выдает все более совершенные результаты.

Вместе с тем, гуманизм от коллективистского “переходит” к индивидуальному, личностному.

Мораль человека должна примирить его с несчастьями ближнего. Внутренняя невозмутимость при страданиях других стала со времен Стои добродетелью человека. Калькулирующий разум, на котором основана внутренняя невозмутимость, приводится в действие, как защитный вал против хаоса страстей, превратностей судьбы, социальных кризисов.

Основное проблемное поле этических поисков: гуманизм, самоутверждение человека в многогранности его внутренних

сил и жизненных проявлений (эмоционально-чувственных и интеллектуальных, индивидуальных и родовых).

Одним из представителей этики Нового времени был Дж. Бруно. Приведем его точку зрения.

Морально развитой человек — человек, который находится в вечной борьбе, обновлении, движении вперед. В этом заключается смысл заимствованной Бруно мистической идеи о существовании бога в нас. Человек является творцом самого себя, а его деятельность — его собственным порождением; человеческий род все время движет себя в направлении от звериного к божественному.

Тема самоопределения человека, согласно которой человек сам свободно создает себя, находясь между богом и природой, и представляет собой середину бытия, выражение его тотальности. На вновь устраиваемое небо наряду с многообразными добродетелями должны, согласно Бруно, также вступить Трудолюбие, Промышленность, воинское Упражнение и военное Искусство, которыми поддерживаются мир и власть в отечестве, варвары побеждаются, укрощаются и приводятся к гражданской жизни и человеческому общежитию, уничтожаются культы, религии, жертвоприношения и законы бесчеловечные, свинские, грубые и зверские.

Противоречия в сфере моральной рефлексии (между внешним и внутренним в человеке), а также в реальной жизни (между личным и общественным) по-своему отразились на правовой теории. Как уже было отмечено, здесь можно выделить два направления: *а* — Н.Макиавелли и Т.Гоббс; *б* — Т.Мор, Ж.-Ж. Руссо.

а) Известный итальянский мыслитель, дипломат и политик Н.Макиавелли (1469—1527 гг.) вошел в историю как автор ряда трудов в области науки о политике. Ему принадлежит известная работа “Государь”, посвященная роли, месту и значению правителя, главы государства.

Понимая невозможность совмещения ценностей религиозного, нравственного и политического характера, Макиавелли сознательно занимает позицию отстранения от религии и морали. С его точки зрения власть, политика, технология политического господства — изначально явления внеморального плана.

Прежде всего, полагает Макиавелли, надо выяснить, какими способами государи могут управлять государствами и удерживать власть над ними. По его мнению, власть государя должна покоиться на крепкой основе, иначе она рухнет. Основой же власти во всех государствах служат хорошие законы и хорошее войско. У Макиавелли опора законов, как и опора государственной власти — армия, вооруженная сила. О естественных правах, о справедливости нет и речи. Макиавелли предлагает ряд приемов достижения государем высшей своей цели. Необходимо уметь отступать от добра, не грех нарушить собственное слово; прославление и возвеличивание тоже содействуют упрочению власти. Сила государя в его монополии на власть, не ограниченной никакой иной волей. Он должен помнить, что знать — честолюбива, а народ — необузданная масса, чернь, которая прельщается внешними эффектами и успехом.

Вместе с тем, власть должна подданными приниматься, лучше — с симпатией, это обеспечит ей устойчивость. Добиться этого можно двумя путями: первый — любовь к государю, второй — страх перед ним. А лучше, когда боятся и любят одновременно.

Понятно, что в концепции Макиавелли речь шла о насилии над человеком, о подавлении личности внешней властью, в данном случае — абсолютистской. Он был далек от гуманистического духа эпохи. Разлад Макиавелли с гуманизмом — это был разлад между двумя способами социального бытия: этическим и политическим. У каждого из них своя дилемма. У первого: “добро — зло”, у второго: “польза — вред”, “выигрыш — проигрыш”. Макиавелли предельно обнажил противоречивое соотношение политики и морали.

Английский мыслитель Т.Гоббс (1588—1679 гг.) обратился к внутреннему миру человека.

Проблемы этики и политики он рассматривал в сочинении: “Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского”.

Гоббс утверждает эгоистического индивида, ориентированного на власть и пользу. Вытекающий отсюда вывод, что мораль (наряду с политикой, религией) является более или менее целесообразным соглашением, договором между людьми, заключает в себе сильный социальный заряд. Антропология,

этика и политика Гоббса являются предпосылкой и основной просветительских общественных теорий последующего столетия.

Гоббс механистически понимает человека: речь идет о том, чтобы рассматривать человека, исходя из его собственной деятельности как общественного существа. Механистическую антропологию он истолковывает как окончательный поворот к объективному пониманию человеческого поведения, как конец раболепства перед фетишами права, политики и морали.

Гоббс исходит из тезиса, что законы человеческого поведения столь же строги и необходимы, как те естественные силы, которые заставляют камень падать на землю. Ему принадлежит идея естественных законов социального поведения человека — не отдельного индивида, а человеческого рода, “искусственного человека”, каковым является государство.

Гоббс явился тем мыслителем, который последовательно распространил механистический взгляд на учение о праве, политику и этику, не останавливаясь перед самыми крайними выводами, сводящими социальную механику к авторитарному насилию, к репрессивно организованному порядку.

При рассмотрении этики Гоббса обычно все внимание уделяется ее наиболее яркой особенности — характеру человека, ориентированному на насилие и господство, оценке естественного состояния индивидов как состояния войны всех против всех. Когда Гоббс говорит, что человек человеку — волк, он точно описывает то изменение в общественных нравах, которое связано с классовым строем вообще, с появлением на исторической арене буржуазии в особенности. Гоббс применяет к учению об обществе, этике и психологии новое, добытое механикой понятие бытия.

Источником, из которого Гоббс выводит свою общественную теорию, является натуралистически истолкованный индивид. Социальные отношения — это договор, который неизбежен с точки зрения живого, движимого потребностями субъекта. По мнению философа, все общественное здание состоит из двух элементов: эгоистических индивидов, рассматриваемых в качестве социальных атомов, и отношений этих индивидов. Человеческий индивид лишается иной качественной определенности, кроме как стремления к самосохранению, удобо-

ляясь материальным атомам, за которыми механика признает лишь одно свойство — тяжесть. Именно из этого далее неделимого конечного элемента Гоббс конструирует все антропологические свойства и вообще весь социальный мир. Из закона самосохранения с механической неизбежностью вытекают стремление к пользе, необходимое для удовлетворения телесных потребностей человека, и честолюбие, реализующее его психические притязания. Оба стремления для своего осуществления нуждаются во власти, ибо они в естественно-неестественном состоянии превращают жизнь в перманентную и всеобщую вражду, постоянную войну, которая ставит под угрозу само бытие индивидов. Демонстрируя глубокое проникновение в социальную психологию человека классового общества, философ выделяет страх существования как основу безусловного стремления к власти и господству. Всесторонняя ненависть и страх друг перед другом требуют и приводят к некоторому равновесию — договору. Договор стягивает воедино тянущих каждый в свою сторону индивидов. Силы, соединяющие и разъединяющие людей, оказываются очень похожими на силы притяжения и отталкивания, которые механика открыла в природных телах. Договорно урегулированное общество у Гоббса (и в этом его великая заслуга) вовсе не является гармоническим преодолением агрессивного характера жизни: государственный договор есть договор, санкционирующий угнетение, цивилизация есть подчинение, а порядок — порядок, достигаемый через насилие. Не спонтанное согласование интересов стягивает людей в общество, а угнетение. Путь этот указывает разум. На манер механистических наук, совершенствующих технику, как, например, баллистика совершенствует оружие, философия указывает путь к социальному миру.

Мораль — это не изначальная субъективная способность, не вещественная субстанция в субъекте. Она не является также самодовлеющим требованием, бытием трансцендентных идей. Проявление ценности, которую мы придаем друг другу, есть то, что обычно называется уважением и неуважением, говорил Гоббс.

Гоббс рассматривает под этим углом зрения некоторые моральные качества. Хотя по видимости они кажутся жестко фиксированными, по сути они являются отношениями. ко-

торые вырастают из стремления к власти. Морально ценным является все то, что вызывает уважение, а уважение выступает как социальное выражение власти. Достоинство Гоббс расценивает как ту цену, которая дается человеку государством. Любить или бояться также сопряжено с признанием власти. Не являются в этом отношении исключения бережливость, справедливость и т. д. Вся мораль является системой установлений, выражающих реальные отношения полезности.

Другая важная тема этики Гоббса — проблема конкретного субъекта, соотношения его различных сил и стремлений. Гоббс признает, что подлинной основой человеческой личности является эмоциональность. Человек живет страстями и благодаря им возвышает себя. Богатство, знание, уважение, все конкретные его определения являются только формами власти. Только тот, кто переполнен страстью во имя этих вещей, способен к фантазии и остроте ума. И уж явно антирационалистически звучит утверждение рационалиста Гоббса: мысли играют по отношению к желаниям роль разведчиков и лазутчиков, ищущих путей к желаемым вещам, и всякое твердое направление движений ума и их живость проистекают из желаний.

Подводя итог, можно сказать, что Т. Гоббс в своей теории попытался найти компромисс, гармонию между индивидуальными возможностями человека (его эмоциями, страстями, разумом, вдохновляющими и стимулирующими его в жизни) и упорядочивающей, властной функцией государства, которая без насилия обойтись не может. Правда, модели насилия могут быть различны: от авторитарной модели до договорной, построенной на принципе соглашения.

В поиске компромисса между государством и личностью Гоббс опирался на открытия естественных наук (физики, биологии), уподобляя общество физическому организму.

б) Второе направление в развитии нравственно-правовых взглядов связано с именами Т. Мора (1478—1535 гг.) и Ж.-Ж. Руссо (1712—1778 гг.). Их имена связывают с переходом к эпохе Просвещения, этикой Просвещения и, в частности, с такой ее особенностью как этический сенсуализм, который, в свою очередь, явился обоснованием позитивизма XIX века.

Т. Мор известен как социалист-утопист. Начав с критики современной ему общественно-политической системы, он пытается

сконструировать модель разумного общества, названного им "Утопия". Форма правления в этом обществе смешанная, вобравшая в себя положительные черты демократической, олигархической, либо монархической. Ненавистная ему частная собственность преодолена, ее в Утопии нет, собственность общественная. Т.Мор пытался совместить в своей модели естественные потребности человека с разумным устройством общественного целого. При этом естественное необходимо было умерить, ограничить, а политическую форму законсервировать. Нравственной основой такого общества предполагались ценности коллективистского образа жизни.

Ж.-Ж.Руссо был сторонником естественных прав человека и в этом смысле представителем гуманистических взглядов. Он критиковал современные ему общественные порядки, не соответствующие принципам равенства, справедливости. Его главная идея состояла в переустройстве общества на основе общественного договора. При этом инициативу такого переустройства он возлагал на государство. Руссо подробно прорабатывал устройство государственного механизма с тем, чтобы можно было исключить всякое проявление неравенства граждан и злоупотребление властью.

Более того, Руссо считал возможным и необходимым и изменение человека путем изменения социальной среды. При этом в его взглядах сочеталось признание естественной природы человека, защита естественных прав с возможностью воздействия на человека извне с целью его улучшения.

Наряду со значительной ролью Руссо в развитии правовой концепции государства ему принадлежит и достойное место в истории педагогики как автору теории естественного воспитания.

По мнению французского исследователя К.Леви-Строса, Руссо был и предтечей, основоположником антропологии. Об этом свидетельствует его работа "Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми". В изучении человека Руссо использовал метод, который сегодня можно назвать антропосоциологическим — метод описания. Он писал: "Когда хочешь изучать людей, надобно смотреть вокруг себя, но чтобы изучить человека, надо научиться смотреть вдаль; чтобы обнаружить свойства, надо сперва наблюдать

различия" ("Опыт о происхождении языков")¹. Парадокс Руссо состоял в том, что, предлагая изучать людей самых далеких, он занимался изучением себя, желая отождествить себя с другими. О себе Руссо говорил в третьем лице — "он". Именно Руссо — автор изречения: "Я есть другой" (антропологи делают то же: другие — такие же, как мы; "другой" есть "я").

Эта способность воспринимать и понимать другого является одновременно естественной и культурной, эмоциональной и рациональной.

Позиция Руссо означала новое понимание гуманизма, которое пришло после того, как человек научился признавать особенности других, отличать свою индивидуальность от других индивидуальностей. Руссо обосновал такие ценности человека как сопереживание, сострадание, призывал к коллективной мудрости в перенаселенном мире. Он ненавидел тех, кто хотел бы господствовать над другими, пользоваться особыми правами, либо из-за различия рас и культур, либо в результате завоевания, либо ради "высокой миссии", либо просто ради целесообразности.

Правовая доктрина Руссо стала одним из основных идейных источников в процессе подготовки и проведения французской буржуазной революции.

Гуманистические воззрения Руссо свидетельствовали о противоречии естественного и разумного начала в его понимании человека, противоречии, отчетливо выявившемся в историческом "перевороте" "человека культурного" в "человека социального", принадлежащего уже к цивилизации XIX—XX веков.

Если философия XVII века понимает человека по преимуществу как разумное существо, то философия XVIII века выработывает более конкретное понятие субъекта, видит в нем главным образом эмоциональное, чувствующее существо. Соответственно смещаются акценты и в теориях морали: рационалистические этические системы сменяются сенсуалистическими. XVIII век — век зрелых буржуазных отношений и развитых буржуазных революций. Переделка мира по своему образу и подобию стала для нового класса реальной, во мно-

¹ *Левин-Строс К.* Руссо — отец антропологии // *Левин-Строс К.* Первобытное мышление, М.: Республика, 1994.

гом уже осуществившейся деятельностью. Буржуазный индивид утверждает себя со всей эмпирической наглядностью; частные, эгоистические интересы возводятся в норму жизни. Соответственно возникает потребность в идеологии, которая бы теоретически и этически санкционировала действительность человеческого бытия в ее непосредственном, чувственном выражении. Она была реализована в сенсуалистических концепциях морали, основным принципом которых является непосредственный, чувственный, живой индивид с его претензией на счастье, на удовлетворение своих потребностей и интересов. В них общественные отношения индивидов изображаются как отношения полезности, взаимной выгоды. Мораль из сферы убеждений, мотивов, регулятивных принципов переносится (вернее говоря, этика стремится ее перенести) в область поступков, нравов, фактических отношений. Стоическая доминанта этики сменяется эпикурейской.

Господствовавшая в XVIII веке этика Просвещения основана на эмпиризме. Прежде всего речь идет об эмансипации морали от религии и об убеждении, что правильное мышление является предпосылкой морально достойного поведения. Познавательные возможности рассматриваются как составная часть моральной природы человека; они — способ самовозвыщения человека к свободе. Мыслится, что знающий не может действовать иначе как разумно и, следовательно, нравственно, что моральность вообще невозможна без автономии разума. Единство истины и моральности, познания и свободы является важнейшей характеристикой просветительского мировоззрения.

Кто хочет воспитать себя и господствовать над собой, должен в конце концов обратиться к своему разуму — таково убеждение Дж. Локка и других просветителей, заимствованное ими у великих мыслителей XVII века.

Просветители пошли дальше своих учителей в том, что касается социальных выводов из идеи автономности человеческого разума. Это обнаружилось прежде всего в требованиях свободы мысли и толерантности (терпимости). В центре мировоззрения просветителей оказался человек. Программа философии Просвещения предполагала, во-первых, познание естественных интеллектуальных, волевых и эмоциональных потенций человека, во-вторых, критический анализ общественных от-

ношений с точки зрения того, в какой мере они соответствуют естественной природе субъекта.

Просвещение XVIII века все мировоззренческие вопросы рассматривало под углом зрения непримиримой конфронтации буржуазии с феодальным абсолютизмом. Оно поэтому не могло ограничиться рационализмом, который стремился загнать человека в келью собственного разума. Рационалистическое понятие субъекта выражало общественную природу человека слишком неполно. Более того, оно предполагало подчинение конкретного индивида, взятого во всем богатстве его связей, абстрактному разуму. Эмпиризм и его ядро — сенсуалистическая этика перевернули это отношение: автономия разума они подчинили потребностям чувствующего, эмоционального субъекта, живого человека. Это был существенный шаг на пути к пониманию человека как практически-деятельного существа, творца своей собственной истории.

В этом смысле переход от рационализма к эмпиризму как к господствующей философской установке соответствовал, как уже подчеркивалось, возросшим историческим притязаниям буржуазии, кульминацией которых явилась открытая схватка с феодальной властью в ходе Великой французской революции 1789—1794 гг.

Просветительская этика *чувства* провозглашает оптимистическую моральную программу. Она внушает человеку надежду на реальный расцвет всех его сил и потенций.

Направление в этике, обосновывающее эмпиризм и сенсуализм, называют еще *натуралистическим сенсуализмом*.

Основным понятием натуралистического сенсуализма является понятие *естественной морали*. Вообще сенсуализм порывает с пониманием морального субъекта как пленника своего собственного разума. Мораль осмысливается как общественно обусловленное поведение. Моральный характер человека зависит от суммы получаемых им извне впечатлений, в первую очередь, следовательно, от социальной среды. Такая постановка вопроса означала одновременно включение в этическую теорию нравов. Сенсуалистическая этика приходит к заключению, что основные формы морали имеют историческое

происхождение. Прежде всего были противопоставлены друг другу автономная мораль республиканских государств прошлого (Афины, Римская республика) и деспотическая мораль феодально-абсолютистских монархий. И, наконец, сенсуализм формулирует задачу морального воспитания человека в качестве общественного требования, социальной программы. Он вполне закономерно приходит к выводу, что человек может стать моральным только в просвещенном обществе.

Новая теоретическая ориентация этики, первым систематиком которой был Джон Локк (1632—1704 гг.) в качестве решающего аргумента апеллирует к идее естественных моральных свойств человека. Истоки морали усматриваются в элементарных психических реакциях живого существа — стремлении к приятным ощущениям и отвращении от боли. Идея естественной основы морали была направлена против теологической этики феодального абсолютизма, которая объявлялась искусственной, ложной.

Основным принципом естественной морали было счастье человека. Этика санкционировала и возвышала земные страсти человека, его потребность счастья и стремление к нему. Именно в силу своей евдемонистической ориентации она приобрела широкое общественное значение, стала лозунгом социальных преобразований. Естественная мораль предстает как жизненное ощущение простого, добродетельного человека, который является кузнецом своего счастья, и душевное равновесие которого гарантировано его собственными прилежанием и скромностью. Она явно противопоставляется просветителями блеску и изощренности нравов абсолютной монархии, рафинированной патологии религиозных переживаний. Принципы естественной морали и счастья означали буржуазный, скрыто или явно демократический поворот в истории этики.

Стремление к счастью объединяет физические, эмоциональные и интеллектуальные потенции человека и в качестве такой целостности становится законом “природы”.

Просветительская идея естественной морали предстает как идеал. Именно мораль, а не политико-юридическая система насилия является, по мысли философов, гарантией и регулятором единства человека и общества. Для того чтобы достигнуть столь близкого царства свободы, которое покончит нако-

нса со всем нашим предшествующей истории, требующую только установить, что представляет собой человек на самом деле, и дать простор его естественной природе.

Общая установка Локка: мораль — сумма правил, противостоящих произвольным действиям индивидов, и направляющая эти действия в русло, наиболее выгодное и самим индивидам, и обществу. Моральные правила он отличает от естественных импульсов, а также от основанных на традиции искусственных правил, которые приобретают самоцельное значение и которые надо соблюдать даже в том случае, если они бесполезны, бессмысленны. Локк склонен сводить общественные отношения к практически реализуемым правилам; люди, считает он, соотносят свои слова и понятия с требованиями повседневной жизни, и потому правила, цементирующие их отношения, должны отличаться удобством, практической целесообразностью, быть выгодными. Это — эмпирическая позиция, которая останавливается на уровне голого, внешнего противопоставления моральности спонтанным индивидуальным представлениям и действиям. Произвольное действие благодаря правилам становится социально приемлемым. Нормы являются необходимыми предписаниями. Здесь прослеживается гоббсовское влияние на Локка.

Практика рассматривается сквозь призму единичного индивида как среда, внешнее пространство, в котором эгоистический субъект реализует свои естественные интересы. Предметом теоретического обобщения в данном случае явился специфичный для Англии путь буржуазного развития, где компромиссы, взаимоувязывание разнородных интересов довели над радикальными решениями и открытыми схватками противоборствующих сил.

Понятие субъекта в сенсуализме Локка отмечено определенной неподвижностью, дидактической бедностью, еще не выявившей своих возможностей. И лишь более развитые условия эмансипации третьего сословия и высокая аристократическая культура Франции середины XVIII века позволили придать буржуазному сенсуализму вольтерьянский блеск и дали некоторые мощные импульсы для осмысления конкретного субъекта в его разнообразных связях с обществом. Локк же сводит добро и зло к радости и боли, и ко всему, что лежит в их основании. Из этого исходного тезиса Локк выводит не-

обходимые правила поведения, которые являются в то же время правилами послушания: "Нравственные добро и зло есть поэтому лишь согласие или несогласие наших сознательных действий с некоторым законом, по которому, согласно воле и власти законодателя, нам делают добро или причиняют зло..."¹. Локк придает изначальность самому разрыву индивида и норм. Поэтому он предполагает наличие законодателя, который призван гармонизировать отношения индивидов. Продолжение приведенной выше цитаты: "...причем эти добро и зло, удовольствие или страдание, которые по велению законодателя ожидают нас за соблюдение или нарушение закона, мы называем *наградой* и *наказанием*". Вряд ли можно резче сформулировать раздвоение человека и норм, субъекта и объекта как противостоящих друг другу, которые оказывают друг на друга лишь внешнее воздействие. Поэтому "мы должны всюду, где мы устанавливаем закон, присоединить к нему и какую-то награду или наказание".

Локковский сенсуализм и в самом деле исходит из убеждения, что каждый имеет достаточно опыта и ума, чтобы интериоризировать нормы. Такая интериоризация предполагает наличие воспитателя — особого субъекта, который вырабатывает, формулирует нормы, а затем с помощью различных институтов и не всегда либеральных методов внедряет их в индивидов. Индивид все больше и больше начинается нормами — и притом тем быстрее, чем интенсивнее и эластичнее функционирует система наград и наказаний.

Триада "естественная мораль — разум — законы" является общей, постоянно повторяющейся темой у Вольтера, Дидро, Гольбаха, Гельвеция, Руссо, несмотря на все их философские и политические разногласия.

Связующим звеном между эгоизмом индивидов и общественной пользой является понятие правильно понятого личного интереса, которое встречается у многих просветителей и имеет для политики, теории права существенное значение. В этом понятии выражается то содержание, которое в традиции классической буржуазной философии было связано с разумом, — надъиндивидуальность и всеобщность общественного интереса.

¹ Цит. по: Русейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. С. 373, 374.

Сенсуалистическая этика, поскольку она до конца верна себе, рассматривает всеобщий интерес как нечто внешнее по отношению к изолированному индивиду. Гельвеций в этом смысле выразил веру в цивилизаторскую роль государства, вообще свойственную просветителям. Он разделяет общество на две группы людей: простых эгоистичных индивидов и великих мужей (главным образом государственных деятелей), способных подняться над личным интересом. Эта вторая группа "избранных" как раз воплощает правильно понятый личный интерес, т.е. такой интерес, который уже не является эгоистическим, даже не является личным, а становится интересом других, всеобщим интересом. Борясь против феодального аристократизма, Гельвеций встал на позицию морального аристократизма. Исходный сенсуалистический принцип оказался подорванным фетишистской верой в очищающую роль государства и власти. Натуралистическая этика пришла в противоречие сама с собой, ибо она не смогла провести принцип счастья без допущения предпосылок, которые отрицают этот принцип. Свобода, которая мыслилась первоначально как самораскрытие человеческой чувственности, предстает в качестве результата политической дрессуры: "Искусство наездника заключается в знании всего того, что он может заставить выполнить дрессируемое им животное, а искусство министра — в знании всего того, что он может заставить выполнить управляемые им народы"¹.

Это уже позиция, которая очень далека от этической апологии человеческой чувственности. Более того, он даже допускает антисенсуалистические утверждения наподобие того, что наука о человеке есть часть науки о правительстве. Этот теоретический эклектизм Гельвеция был выражением его веры в грядущие социальные преобразования, отражением оптимизма восходящего класса крупной буржуазии.

Разрыв, несовпадение между человеком естественным, родовым и человеком культурным, обладающим выбором, подчеркнул О. Шпенглер (1880—1936 гг.) в характеристике двух типов человека: аполлоновского и фаустовского. Приведем сравни-

¹ Гусейнов А.А., Ибрагим Г. Краткая история этики. С. 395.

тельный анализ этих типов, выполненный нами на основе текста работы О. Шпенглера "Закат Европы"¹.

Западная культура, по мнению Шпенглера, написавшего свою книгу в первой четверти XX века, уже вступила в стадию цивилизации, на которой начинается ее неумолимая фатальная гибель. Он пытается предсказать будущее западной культуры, сравнивая ее с исчезнувшей греческой культурой.

Аполлоновский человек

Фаустовский человек

ЧУВСТВО РОДИНЫ, ПОНЯТИЕ ОТЕЧЕСТВА

Свое место на земле. своя точка, полис.

Ненависть к тем, кто живет за границами своего полиса.

Античное, статуеобразное (от слова "статуя") понятие гражданина.

Равнодушие к географическим открытиям. Со времени открытия Америки Запад стал для грека только провинцией целого.

Родина есть земля, на которой выстроен его город ("единство места" в трагедии и в статуе).

Открытие нового способа передвижения — парусных судов, — освобождающее от привязанности к земле.

Отечество — это не земля, а страна, не точка, а прошедшее и будущее.

ОТНОШЕНИЕ К МИРУ

Совокупность людей, богов и домов.

Античный человек не был завоевателем.

Идея завоевания. Желание подчинить мир познающему "я".

Власть знания. Цель: подчинить безграничное. Пространство беспредельно: завоевание воздуха, восхождение на почти недостижимые вершины гор, потребность в быстрых средствах сообщения. Прозимвола фаустовской души: воля, сила, деятельность.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Новосибирск: 1993.

“Античный человек не мог быть завоевателем по внутренним причинам: поход Александра был только романтическим исключением, да и внутреннее сопротивление спутников планам вождя только подтверждает это положение. Растениеподобный душевный склад античного человека мешает ему пускаться в даль. В лице карликов, русалок и кобольдов северная душа создала существа, которые с неутолимой страстностью стремятся освободиться от связывающего их элемента, с той страстью к далям и свободе, которая совершенно незнакома греческим дриадам и ореадам. Греки основали сотни колоний-городов по береговой полосе Средиземного моря, но не сделали ни одной попытки проникнуть в целях завоевания внутрь материка. Поселиться далеко от берега значило бы потерять из глаз родину; поселиться же в *одиночестве* совершенно не свойственно античному человеку. Такие феномены, как переселение в Америку — каждый отдельно на свой риск и страх и с глубокой потребностью остаться одному — поток калифорнийских золотоискателей, траперы в прериях, неукротимая потребность свободы, одиночества, неизмеримой самостоятельности, это исполинское отрицание в той или иной мере ограниченного чувства родины, — все это исключительно фаустовское. Этого не знает никакая другая культура, не исключая китайской.

Эллинский переселенец подобен ребенку, который держится за фартук матери: перебираться из старого города в новый, который со всеми своими согражданами, богами, обычаями есть точное подобие старого, имея постоянно перед глазами всеми посещаемое море; там продолжать на площади привычное существование — больших перемен сцены не потерпело бы аполлоновское бытие. Для нас, которым невозможно отказаться, по крайней мере как от общечеловеческого права и идеала, от свободы передвижения, это показалось бы злейшим из рабств. С этой точки зрения должно судить о легко дающем повод к ложному толкованию расширении римского владычества, которое ничего не имеет общего с расширением *отечества*. Оно точно держалось границ тех областей, которые уже были захвачены культурными народами и теперь достались ему, как готовая добыча.

Если мы еще раз переберем в уме: аспект звездных пространств, который вырос из Коперниковой картины мира:

покорение земной поверхности западными народами ("бледнолицыми"), как следствие открытия Колумба, перспективу масляной живописи и трагической сцены и одухотворенное чувство родины, если мы прибавим к этому цивилизованную страстную потребность в быстрых средствах сообщения, завоевание воздуха, путешествия к северному полюсу и восхождение на почти недостижимые вершины гор, то перед нами встанет из всего этого прасимвол фаустовской души, беспредельное пространство, в качестве производных которого нам следует понимать отдельные, чисто европейские в этой своей форме феномены: волю, силу и деятельность"¹.

<h2>Аполлоновский человек</h2>	<h2>Фаустовский человек</h2>
--------------------------------	------------------------------

ПОНИМАНИЕ СУДЬБЫ

Античная душа воспринимала свою судьбу как слепую, мгновенную, лишённую связей случайность.

Трагедия уничтожала отдельную личность; полис распоряжался личностью по своему случайному капризу. Участь Эдипа, Геракла была всеобщей.

Цель стоической этики: осознать, что величие жизни в страданиях, пассивном героизме, бесстрашии, отсутствии потребностей.

Смысл бытия — не деяние, а состояние.

Судьба есть предопределение. Она испытывает характер необходимостью решения.

Душа — деятельна.

Культура деятельности создает свои каноны. Отдельная жизнь, ее стиль есть подчинение принципам этого канона, его логике.

ПОНИМАНИЕ МОРАЛИ

В Элладе Эпикур только подавал совет.

В Индии Будда только давал пример для желающего.

Мораль *стоическая*, основанная на свободе воли.

Для Эпикура все равно, что делали и думали другие. Ни одной мысли он не потратил на преобразование человечества.

Античный идеал — полное отсутст-

Постоянные требования к другим. Возможность что-то изменить, обр-разовать, упорядочить.

Законность требования повиновения. Направленность, притязание на власть, действие на расстоянии.

Кто иначе думает, чувствует, желает, тот дурачок, отступник, тот враг.

Долг человека, государства, общества — высший принцип морали.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. С. 440-441.

вие заніперсовадности по отношению к окружающим событиям.

Моральный политизм.

Нет античных исправителей мира.

Этический монотеизм, общая переоценка всего.

Все исправители мира есть социалисты.

Моральный императив (Кант).

ПОНИМАНИЕ ЖИЗНИ

Простое и статуеобразное принятие жизни как чего-то ставшего.

Трагическое страдание.

Нет претензии на исключительность.

Деятельное, сознательное становление жизни.

Трагическая воля.

Жить — это стремиться к цели, бороться, добиваться (пример: готическая архитектура символизирует устремленность вверх).

Раннехристианская, отшельническая форма аскетизма (пример: в России пещерные монастыри).

Западное монашество проявляется в форме орденского движения (францисканцы, доминиканцы).

ОТНОШЕНИЕ К ВЛАСТИ, СИЛЕ, ВОЛЕ

Множественность отдельных, независимых друг от друга вещей, терпимость.

Античное "состояние" хочет только пребывать и мало заботится об этом других, не стремится к реформам и переворотам.

Мораль Иисуса — состояние пассивно-духовное, рекомендуемое в качестве спасительного, познание которого даруется как особая милость.

Воля к власти, нетерпимость, стремление к исключительному владычеству. Терпимость — самообман. Она необходима только как пространство для собственной деятельности.

Претензия на "общее" законодательство, всякое "движение" хочет победить.

Воля к власти в области нравственного: стремление придать своей морали всеобщее значение, принудить человечество подчиниться ей, желание всякую иную мораль переиначить, преодолеть, уничтожить.

Постепенно христианская мораль превращается в повелевающую.

ОТНОШЕНИЕ К ПОЛИТИКЕ

Принципы Стои: статуеобразный покой, свободный от воли этос. Буддийский идеал нирваны в эпоху Вед близок и родствен катарсису.

Фаустовский человек — тип энергичной, повелительной, высокоинтеллектуальной цивилизации.

Реальный политик, денежный маг-

нат, инженер и организатор. "Высшая порода людей, которая, благодаря превосходству воли, знания, богатства и влияния, воспользуется демократической Европой, как послушным и подвижным орудием, чтобы взять в свои руки судьбы земного шара и, как художнику, творить из "человеческого материала". Приходит время, когда политике нужно обучаться заново" (Ницше).

"Мы должны или воспринимать в себе политические способности, или погибнуть через демократию, которую навязали нам прежние печальные альтернативы" (Шю)¹.

УЧАСТНИКИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Человечество.

В больших городах — чернь вместо народа, лишенная корней городская масса.

"Образованный человек" — искусственный продукт нивелирующего городского образования.

СПОСОБЫ ДУХОВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Связь с миром через этику.

Этика не имеет законов, она живет, она образует жизнь.

Судьба органична.

Интенсивность внутреннего состояния.

Живой образ, который можно выразить через музыку, искусство; он имеет форму и вид.

Важность жизненного опыта.

Чувство тела.

Связь с миром через логику.

Логика порождает систему, этическая система становится механистичной, переходит в право. Существует механическая причинность.

Экстенсивность внешнего выражения.

Механическая система, выражаемая постоянством науки; ее характеристики — образец и цель.

Ценность опыта научного.

Чувство воли. Проблема свободной воли — главное.

Особенности морали (по О. Шпенглеру):

— моралей столько же, сколько культур, не больше и не меньше;

¹ Цит. по: О. Шпенглер. Закат Европы. Т. 1. С. 454.

— мораль можно разбудить к жизни, выразить в виде теоретического учения, изменить и усунуть ее духовное выражение, но создать ее — невозможно;

— невозможно для человека обращение к морали, чуждой его культуре;

— существенное в морали — ее внутренняя форма;

— внешняя же форма морали разнообразится в тысячи видов, возможности ее выражения бесконечны;

— мы часто слепы в отношении к неизмеримому богатству языка моральных форм;

— мораль есть замкнутый в себе мир образов, который выражает жизнеощущение, мир, непосредственно данный, в глубине своей неизменный, полный внутренней необходимости;

— с началом цивилизации нравственность превращается из сердечного образа в головной принцип, в средство и объект, которым оперируют.

§3. Правовая мораль как социальная норма

Нормативная функция, нормативное предназначение морали, в частности — правовой, в современном обществе являются ведущими.

Нормативная суть правовой морали частично включила в себя ее предыдущие ипостаси (знаково-творческую и ценностную), используя те их характеристики, которые связаны с поведенческой стороной человека, преимущественно детерминированной внешними по отношению к нему факторами.

В обществе, имеющем ярко выраженную классовую структуру, нормативность поведения и мышления неизбежна, ибо она помогает определить свой классовый интерес, удерживать его, защищать, противопоставлять интересу *другого* — классового врага. Поэтому *норма* является основной формой бытия морали. Сами эти нормы в течение всего времени классового противостояния стабильны, их ценностная наполненность не подвергается сомнению; всякое их изменение, творческо-критическое отношение к ним вызывают со стороны общественного мнения сильные подозрения, а лица, позволяющие себе усомниться, провоцируют бурную реакцию отторжения (моральное осуждение, изоляцию, критику, высылку и т.п.).

Нормативное мышление в сфере морали в значительной степени облегчает жизнь, стандартизирует ее, снимает с человека бремя индивидуального выбора, а следовательно и ответственности за этот выбор. Система отношений в обществе приобретает патерналистский характер, то есть функция главного идеолога, отца, вождя передается или отдельному лицу, или органу, структуре (например, государству, партии), которые обладают исключительным правом вносить изменения в устоявшуюся нормативную систему (формулировать цели, объявлять “перестройку”), то есть каким-то образом создавать видимость наполнения ее ценностным содержанием. Примером жесткого нормативного мышления в нашей стране был так называемый “Кодекс строителя коммунизма”, зафиксированный в документах правящей партии, которые, в свою очередь, имели значение больше, чем просто нравственное — их значение было идеологическим. Здесь мы наблюдаем интересное явление: **нормы моральные приравниваются к правовым**. Это происходит не юридическим путем, не правовым, а иным: идеология подменяет собой и мораль, и право. Можно сказать больше — абсолютизация социальной нормы приводит к уничтожению, смерти и морали (как возможности индивидуального выбора), и права, закона (как независимого института регулирования правовых отношений).

Слияние моральных и правовых норм постепенно приводит к атрофии тех и других, их размыванию и, по этой причине, невозможности сохранения регулирующей функции. Наступает состояние *аномии*, утраты всяких норм.

Отход от классовой идеологии, углубление и усложнение социальной дифференциации в нашей стране привели к появлению разнообразия интересов, плюрализму представлений, потребностей, мотивов, ценностных ориентаций. В этой ситуации появилась необходимость в новых социальных регуляторах. Вчерашние нормы, рожденные на иной почве, в новых условиях, оказались не состоятельны. Лихорадочное заимствование нормативно-правового опыта западных стран не может быть эффективным, так как ценностное (культурное) наполнение этих норм на Западе и в России существенно отличается (“что русскому здорово, то немцу — смерть”).

Но и на Западе унифицированный нормативистский подход к праву сегодня уже воспринимается критически. Все больше

раздается голосов, обращающихся к живой жизни, к разнообразию реальных фактов.

Обратимся к истории нормативистских взглядов.

Источники нормативно-правового мышления можно проследить, начиная от древних греков. Именно их история фиксирует тот переход от нормативного мышления, которое характеризовало восприятие мира людьми общины, племени как естественного образования, к восприятию его людьми полисного государства как образования конвенционального. Общинное сознание отождествляло законы природы и общества: движение Солнца, Луны повиновалось решениям, повелениям Бога-создателя, на них можно воздействовать при помощи магии, эти законы приводятся в действие санкциями — так, если бы они были нормативными. Это хорошо иллюстрирует изречение Гераклита: “Солнце не преступит мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды”. Боги решали человеческие судьбы. Систему подобных воззрений К.Поппер определяет как **наивный натурализм**¹.

Жители полисного государства пришли к осознанию того факта, что законы могут вводиться и изменяться смертными законодателями. Этому пониманию способствовало крушение племенной системы, основанной на магии, и осознание того, что системы табу различны у разных племен, и что они введены и навязаны человеком, и их можно безнаказанно нарушать, если только удастся избежать наказания со стороны соплеменников.

Опыт позволил увидеть различие между нормативными законами, введенными человеком и основанными на решениях и соглашениях, и природными регулярностями, недоступными власти человека. Эта противоположность выражается иногда как противоположность между “природой” и “законом” (т.е. “нормой” или “соглашением”), между “природой” и “установлением” (например, нормативных законов) и между “природой” и “искусством” как “естественным” и “искусственным”². Эта форма мышления определяется К.Поппером

¹ См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 94.

² Наблюдение это приводит К.Поппер в указанном сочинении (с. 290), ссылаясь на “Законы” Платона, который, в свою очередь, цитирует своих предшественников Геродота, Антистафена.

как **циви́льный конвенционализм**. Далее он пишет: “Мы — продукты природы, но природа же дала нам власть изменить мир, предвидеть и планировать будущее и принимать далеко идущие решения, за которые мы несем моральную ответственность. Например, по отношению к факту, что многие люди страдают от болезней, мы можем занять совершенно разные позиции: принять решение сделать все возможное, чтобы изменить этот факт, решить бороться со всякой попыткой его изменения или решить вообще не предпринимать по отношению к нему никаких действий. Но если мы хотим, чтобы решения приводили к поставленной цели, они не должны противоречить законам природы (включая законы человеческой физиологии и психологии)”¹.

Таким образом, по Попперу, возникает дуализм **фактов и решений**. Добавим: в пределах этого противоречия факты представляют естественный процесс, естественную жизнь, а решения — искусственную, разумную деятельность. Решения принимаются на основе договоров, соглашений, принципа конвенциональности.

Там, где протекают естественные процессы, реализуются естественные закономерности, там имеют место и естественно складывающиеся нормы. Эти процессы и имманентно присущие им нормы могут касаться любой стороны жизни человека: личной, общественной, биологической, психологической, хозяйственной, экономической, сферы познания, художественного творчества.

Естественность этих норм, их спонтанность, стихийность, индивидуальный характер не позволяют их оценивать. Они нейтральны, вынужденны, изначальны, не дающие возможность выбора. Поэтому нравственной характеристики у них нет. Например, норма (принцип) разделения труда обусловлена современным характером производства и не подлежит обсуждению, с ней можно только считаться или нет.

В нашем подходе мы отличаем **естественно действующие законы** в человеческом обществе от **законов искусственных, юридических и моральных**, как имеющих конвенциональный характер, хотя и неодинаковый в праве и морали.

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. I. С. 96-97.

К естественным относится очень широкая группа законов, которые принято называть еще по-другому — объективными, то есть не зависящими от воли людей. Это экономические законы, законы массового поведения, массовой психологии. Для таких законов К. Поппер считает приемлемым термин “социологические законы”. К ним можно отнести, например, теорию международной торговли, теорию экономических циклов. Эти законы связаны и с функционированием *социальных институтов*, которые играют в нашей общественной жизни роль, аналогичную той, которую в механике играет принцип рычага. Подобно рычагам, институты необходимы тогда, когда для достижения какой-либо цели нам недостает силы наших мускулов. Подобно механизмам, институты умножают нашу способность творить *добро* и *зло*.

Здесь мы наблюдаем явление “встречи” естественных законов с искусственным вмешательством в них. А, следовательно, наблюдаем и момент перехода от нормы естественной (нейтральной по отношению к морали) к норме искусственной, принимающей яркую моральную окраску. В этом переходе присутствует факт разумного решения, принимаемого человеком, факт выбора из числа различных вариантов, следовательно присутствует возможность *оценки* этого решения по критериям добра и зла.

Между нравственными законами и искусственными нормами имеется множество промежуточных ступеней. К. Поппер останавливается на трех основных позициях, анализирующих указанную связь.

а) **Биологический натурализм**, или биологическая форма этического натурализма — концепция, которая утверждает, что жизнь общества и человека определяется вечными и неизменными законами природы. Все иные законы — моральные, государственные — носят искусственный характер, они произвольны и зависят от соглашения.

Биологическим натурализмом пользоваться как для обоснования равенства, так и в целях обоснования доктрины неравенства, права сильнейшего. В соответствии с этими взглядами, право сильного поступать со слабейшими так, как ему угодно, является универсальным законом природы. Поэтому законы, защищающие слабых, не только произвольны, но являются, по мнению сторонников этих взглядов, искажением подлин-

ного закона природы, в соответствии с которым сильный должен быть свободным, а участь слабого — быть его рабом.

Платоном и его учеником Аристотелем была выдвинута теория биологического и морального неравенства людей. Природа греков и варваров — не одна и та же, различие между ними состоит в противоположности между господами и рабами по природе. Существование неравенства между ними — одна из причин их совместного проживания, так как их предназначения взаимно дополняют друг друга. В естественном неравенстве между людьми коренится начало общественной жизни, по Платону.

б) **Этический позитивизм** Поппер отождествляет с **юридическим позитивизмом**. Сторонники этой концепции утверждают, что то, что устоялось, что обладает позитивным существованием — то и имеет право на жизнь. Хорошо то, что есть. Все другие идеалы считаются фантазиями, не имеющими отношения к действительности. Существующие законы являются единственно возможными этическими стандартами. А верить в то, что человек способен оценивать нормы — значит глубоко заблуждаться. Общество выше отдельного человека, именно оно задает мерило, по которому оценивается человек.

К. Поппер считает, что исторически позитивизм обычно служил консерватизму и даже авторитаризму, хотя и признает, что как биологическую, так и позитивистскую теорию использовали в своих целях представители враждебных лагерей. На наш взгляд, это не случайно, ибо каждая из теорий, несмотря на то, что служила социальному заказу, приносила и определенное приращение знания о природе социальных норм.

Позитивизм этический стал основой философского позитивизма Гегеля, предельно лаконично выраженного формулой: все действительное разумно, все разумное действительно. Продолжением формулы стал его же тезис, который уже можно характеризовать как правовой позитивизм: каждый народ достоин того государства, которое он имеет.

в) **Психологический натурализм** представляет собой способ объединения двух уже рассмотренных точек зрения. Он совместим с любым этическим решением: как с гуманистическим подходом, так и с прославлением силы. Поэтому он использовался многими мыслителями, в том числе и Плато-

ном — для защиты привилегий “благородных”, “избранных”, “мудрых”. Вместе с тем, его брали на вооружение сторонники христианской этики. С этим направлением связана теория “естественных прав”. Это понятие было привнесено во время Римской империи стоиками, а Римское право популяризировало его. Понятие “естественных прав” использовалось также Фомой Аквинским, И. Кантом, требовавшим признания естественных прав каждого человека.

Итак, мы обнаруживаем нравственно-правовое основание общества, как его понимает Платон. Следующим шагом является нравственно-правовое обоснование государства. Если общество складывается естественным путем, то создание государственных институтов — процесс целенаправленный. Какая же цель положена в основание государства?

Органическая или биологическая природа государства, защищаемая Платоном, соответствует тому историческому типу племенного “закрытого общества”, в котором он жил. Рабство тоже было естественным, рабы, как и скот, не составляли часть общества. Рост населения был нежелателен, Платон настаивал на контроле за рождаемостью. Идеальное государство —самодостаточно, оно является для Платона совершенным индивидом, а отдельный гражданин — несовершенной копией государства. Аналогия между государством и человеческим индивидом является одной из центральных тем в его работе “Государство”. Он выдвинул, по замечанию К. Поппера, не столько биологическую теорию государства, сколько политическую теорию человеческого индивида. Город-государство, говорит Платон, должен быть маленьким и расти только до тех пор, пока этот рост не начнет угрожать его единству. Город должен быть единым, целостным и индивидуальным.

У Платона представление о государстве, личности, форме правления, организации воспитания и образования — все это обретало **нормативные** основания, сконструированные путем соединения естественно складывающихся устоев общественной жизни с правилами, выработанными разумом и пропагандируемыми, прививаемыми через организованную систему воспитания и образования. Отстаивая ценности коллективистского образа жизни, он считал возможным применение насилия. Силу кол-

лектива, оформленную в государстве, стремящемся достичь совершенства и автаркии, он противопоставлял огромной массе индивидов, частных граждан, всегда остающихся несовершенновыми, чьи особенности должны подавляться во имя сохранения единства государства.

Платон считал, что отсутствие всякого нормативного давления, политическая спонтанность ведут к развалу общества. Вот его политическая программа¹:

(А) Строгое разделение на классы, т. е. правящий класс, состоящий из пастухов и сторожевых псов, следует строго отделить от человеческого стада.

(В) Отождествление судьбы государства с судьбой правящего класса. Исключительный интерес к этому классу и его единству. Содействие этому единству, жесткие правила взращивания этого класса и получения им образования. Надзор за интересами членов правящего класса, коллективизация, обобществление этих интересов.

Из этих основных элементов могут быть выведены остальные, например, такие, как:

(С) Правящий класс обладает монополией на такие вещи как военная доблесть и выучка, право на ношение оружия и получение любого рода образования. Однако он совершенно устранен из экономической деятельности и, тем более, не должен зарабатывать деньги.

(D) Вся интеллектуальная деятельность правящего класса должна подвергаться цензуре. Непрерывно должна вестись пропаганда, формирующая сознание представителей этого класса по единому образцу. Все нововведения в образовании, законодательстве и религии следует предотвращать или подавлять.

(Е) Государство должно быть самодостаточным. Его целью должна быть экономическая автаркия: ведь иначе правители или будут зависеть от торговцев, или сами станут торговцами. Первая альтернатива подорвала бы их власть, вторая — их единство и стабильность государства.

Политическая программа Платона предполагает этическую теорию справедливости. Сравним ее с современной гуманистической теорией.

¹ См.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 123-124.

Платоновская теория справедливости	Гуманистическая теория справедливости
принцип естественных привилегий	принцип эгалитаризма: устранить "естественные" привилегии
общий принцип холизма или коллективизма	общий принцип индивидуализма
задача и цель индивида — сохранить и усилить стабильность государства.	задача и цель государства — защитить свободу своих граждан

Примечание. Холизм (от греч. — целый, весь) — философия целостности (Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 756).

Итак, Платон и Аристотель выработали основы естественно-политической теории государства. Распад полисного государства, современниками которого они были, придал их концепциям особую страстность, выразительность и, вместе с тем, абсолютизацию авторитарного начала.

Они политизировали и человека, и государство. Другой особенностью их взглядов было обожествление государства и государственного порядка. Вся мораль и добродетели человека сводились к тому, как он относится к государству, как ему служит. Человек рассматривался как часть целого, не имеющий самостоятельной целостности. Это объяснялось сохраняющейся племенной психологией, когда индивид еще не отделяет себя от коллективного, он живет и сохраняет свою жизнь только благодаря единому жесткому порядку. Иначе, утверждал Платон, общество распадется, погибнет и человек.

Своеобразной реакцией на взгляды Платона и Аристотеля (как мы указывали выше) явились взгляды Эпикура и стоиков. Эпикуреизм и стоицизм самим фактом своего существования засвидетельствовали, с одной стороны, неповторимость и индивидуальность естественного начала человека с его страстями, желаниями, стойкостью и непопадаемостью чьему-либо давлению, с другой стороны — появившееся разумное личностное нача-

ло, позволяющее усомниться в святости политического устройства общества, в божественном предназначении государства.

Усиливающийся скептицизм во взглядах на государство, продолжающееся расслоение и дифференциация в обществе, образование огромной римской империи, включившей в себя множество племен, народов, приводили к объективной необходимости создания такого института, механизма, который регулировал бы отношения внутри империи, упорядочивал их, помогал мирно разрешать конфликты внутри общества. Такой механизм нашел свое выражение в Римском праве.

Римское право предстало как доведенная до логического конца политическая догма о государстве и его функциях, оформленная в нормативном документе. В нем были сформулированы правовые нормы, отточены, усовершенствованы и четко выражены в юридических законах.

Появление свода законов и специальных институтов, обязанностью которых является подготовка, принятие законов, а также их проведение в жизнь, обозначило одновременно и отрыв права от морали, раскол между ними и последующее самостоятельное их бытие. В представлении человека, в его некогда целостном сознании родилось противоречие между двумя способами восприятия окружающего: с позиции правовых норм или с позиции моральных критериев. Отнюдь не всегда, и не для всех они совпадали.

Нормативный подход в анализе диады "человек — государство" или "человек — общество" получил дальнейшее развитие в концепциях И.Канта (1724—1804 гг.) и Г.Гегеля (1770—1831 гг.).

1) Кант в своих этических сочинениях постоянно обращается также к отношению морали и права. Как раз при анализе этой проблемы особенно остро обнаруживается критическое отношение философа к буржуазному обществу. Саму специфику морали Кант в значительной мере выявляет путем ее отграничения от права.

Кант различает внешние, позитивные, и внутренние, субъективные, движущие основы социального поведения. Первые являются юридическими и реализуются благодаря насилию. Вторые следуют из сознания внутренней долга и из внутренней сути самого дела: они являются моральными. Это разгра-

ничество отчетливо проводится в неопубликованных при жизни Канта материалах: право касается только поступков, мораль — убеждений, легальность — действий, этика — того, какими они должны были бы быть. При этом Кант считает моральным такое действие, которое направлено на весь человеческий род и его благоденствие, признаваемое в качестве высшего блага. Юридическое же отношение направлено на конечную волю индивидов и их внешние, бессердечные связи. Кантовское разграничение правового и морального аспектов поведения выражает противоречивость индивида, который в качестве юридической единицы утверждает себя в наличном овеществленном мире, а в качестве субъекта морали подвергает сомнению и самого себя, и произведенный им мир¹.

Этизация социальных проблем Кантом была протестом против обезличенного общественного поведения, против механики общественной жизни, в которой отсутствовала ее собственная цель — развитой индивид. Уже это противопоставление моральной проблематики праву показывает причину и смысл поворота Канта к этике внутренней убежденности. Кант резюмирует: «Оценка моральности осуществляется вовсе не через чувственные и эмпирические принципы, так как моральность совершенно не является предметом чувств, она есть предмет одного лишь разума».

Этику как науку об объективных законах Кант сравнивает с математикой; как геометрия формирует строгие правила, не считаясь при этом с тем, может ли человек полностью следовать им или нет (кончик циркуля является слишком толстым для математической точки), точно так же этика должна представить правила, которые не считаются с возможностями человека, а указывают на то, что является моральным. Высшая моральная заповедь, выставляемая Кантом, гласит: *...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*. Этот категорический императив является, согласно Канту, высшим принципом нравственности по той причине, что его

¹ О Канте см.: Соловьев Э. Ю. И. Кант: знание, вера, нравственность // Наука и нравственность. М., 1971: *Его же*. Прошлое толкует нас. М., 1991.

следует выполнять не ради каких-либо иных целей, а ради него самого, и потому, что он не нуждается ни в каких доказательствах, представляя собой продукт чистого практического разума.

Кант подчеркивает формальный характер высшего принципа нравственности. Будучи формальным, он является категорическим, к нему стремятся ради него самого. Кант приводит в этой связи ряд примеров. Самый известный из них — с депозитом. Допустим, что я без каких-либо свидетелей от уезжающего друга получаю на сохранение некую сумму денег, о чем никто не знает. Друг умирает внезапно на чужбине. Могу ли я оставить деньги у себя? Кант прибегает к категорическому императиву, чтобы ответить на вопрос отрицательно: оставить деньги у себя означало бы, если мы придадим этой максиме всеобщую форму, что никто более не будет доверять деньги другому (каждый бы знал в таком случае, что данные в долг деньги при некоторых обстоятельствах могут оказаться потерянными). Точно таков же ход доказательства Канта при обосновании того, что нельзя добровольно накладывать на себя руки, что нельзя даже в безвыходном положении давать ложные обещания и т.д.

И. Кант пытался подойти к решению вопроса через изменение внутренней позиции человека, его переоценку своего “Я”, через компромисс своего действительного “Я” с должным “Я”. Он обосновал понятия категорического императива и нравственного долга. Жизнь человека, по Канту, есть добровольное следование нравственному долгу, ничего иного, что было бы выше этой ценности, не существует.

Безусловно, на И. Канта оказал влияние высокий авторитет разумного начала, поддержанный в работах просветителей. В то же время идеи естественного права также были им восприняты.

Можно, обращаясь к критериям сегодняшнего дня, утверждать, что И. Кант дал обоснование так называемой субъектоцентристской картины мира, в соответствии с которой в центре мира находится человек и его отношение к окружающему, он — первичен, а мир — результат разумных поступков осознающего свой долг индивида.

Этика Канта — это этика долженствования. Он поставил перед собой задачу соединить мораль и право, которые все

более и более обнаруживали тенденцию взаимного отторжения.

2) Г. Гегель, в отличие от И. Канта, пытался решить проблему свободы личности в обществе иным образом.

Приоритет, по Гегелю, принадлежит не человеку, а государству. Здесь он оказался последователем коллективистского, надындивидуального начала в обществе, провозглашенного Платоном. В силу этого Гегель оказался так близко воспринятым марксизмом — теорией, обеспечивающей борьбу в обществе (включая насилие для разрешения социальных противоречий) за идеал совершенного государства.

Сам Гегель ни к какой борьбе не призывал. Он только показал в теории становление идеи совершенного государства, каким на деле было, по его словам, современное ему прусское государство. Именно это обстоятельство дает основание считать его теорию государства позитивистской, то есть обосновывающей и оправдывающей существование действительного государства. С другой стороны, позиция Гегеля позволила обвинить его в ангажированности со стороны государства и, соответственно, подвергнуть критике, что талантливо выполнил К. Поппер в своей работе “Открытое общество и его враги” (1945 г., 1966 г.).

Обращаясь к государству как феномену разума, Гегель и в человеке видел рациональный смысл его свободы — тот, который связывал его с государством. Естественное в человеке, соединенное с его волей, является источником зла, оно должно быть преодолено. Хорошо иллюстрирует это гегелевское описание толпы. По его мнению, фанатичная толпа представляет собой реликт естественного состояния человеческого хаоса, “войны всех против всех” Гоббса, точку зрения которого на происхождение человеческого общества воспринял Гегель. Но толпа, описанная в “Философии права”, действует уже в рамках цивилизации. Ей есть что разрушать — ненавистные цепи цивилизации (“всякий существующий общественный порядок”, в том числе и памятники культуры, как мы знаем из печальной истории человечества) и есть кого уничтожить — самостоятельных, цивилизованных, независимых от этой толпы людей, “подозреваемых в приверженности к порядку”. Следовательно, толпа хочет вернуться в первоначальное, доцивилизованное, максимально приближенное к

природе бытие, восстановить прошлое сегодня, прошлое, которое кажется столь радужным и чуждым злу, неотделимым от цивилизации. Прошлое кажется состоянием “всеобщего равенства или ...всеобщей религиозной жизни”, настоящим царством добра, единства с природой. Об этом пагубном заблуждении Гегель писал: “Природное само по себе, разумеется простодушно, не есть ни доброе, ни злое; но природное, соотнесенное с волей как со свободой и знанием этой свободы, содержит в себе определение несвободного и есть поэтому злое. *Поскольку человек хочет природного, он уже больше не есть чисто природное, а есть отрицание добра как понятие воли*”¹.

Так вот, чтобы обуздать толпу, необходимо сильное государство.

Здесь необходимо сделать отступление о том, что Германия в то время, когда жил Гегель, представляла собой государство, которое стояло вне революционных событий, потрясших Европу. Она отстала от Франции на полвека, а от Англии более чем на столетие. Немецкий народ, в массе своей со времен Тридцатилетней войны истощенный и разбитый, до мозга костей изнуренный ужаснейшим деспотизмом, не имел сил для революционного подъема, позволившего французской буржуазии покончить с феодально-абсолютистским режимом. Вот как описывает ситуацию в Германии немецкий историк Э.Фукс².

“В конце XVIII в. немецкая индустрия еще даже и не родилась. Не существовало здесь ни значительной угольной, ни значительной металлургической промышленности, ткацкое производство еще не носило фабричного характера. Нельзя говорить даже о более или менее развитой мануфактуре. Большинство производств представляли крохотные мастерские, где работал обычно кроме мастера только один ученик, а подмастерье имелся в менее чем половине таких учреждений.

Еще в 1845 г. в Пруссии, например, насчитывалось 46 тысяч ремесленных производств, в которых было занято 38,5 тысячи подмастерьев и учеников. На шесть самостоятельных

¹ Гегель. Соч. Т. VII. М., 1934. С. 161.

² Фукс Э. Иллюстрированная история нравов. Буржуазный век. М.: Республика, 1994. С. 18-19.

ремесленников приходилось, таким образом, в среднем только пять подмастерьев. Другими словами, не во всякой мастерской имелся подмастерье. Перед нами самая неразвитая форма производства, какую только можно себе представить. Она носит почти еще средневековый характер. Так как в Германии отсутствовали даже зародыши капитализма, то здесь и не могло быть буржуазии, не могло быть и буржуазного класса, серьезно стремившегося к политическим правам. И в самом деле, тогда в Германии были одни только бедные и слабо-сильные мещане и несколько так называемых “расширивших философов”.

Только начиная с 40-х гг. XIX в. капиталистическое производство начало заметно развиваться и в Германии. Только в эту эпоху абсолютизм мог быть поэтому побежден и могло возникнуть настоящее буржуазное общество. Стало быть, почти на два столетия позже, чем в Англии, и на пятьдесят лет позже, чем во Франции. Расстояние слишком значительное, чтобы Германия могла догнать эти страны. И история буржуазной “свободы” Германии потом доказала, и притом самым трагическим образом, правильность этого положения”.

“Носители буржуазной мысли в Германии держались того мнения, что они должны осуществить свои идеалы не в борьбе, не насилием, а моральным и эстетическим, словом, чисто духовным воздействием на правителей. Такое мировоззрение не могло, естественно, иметь никаких практических результатов. Если в Германии царило такое противоречие между идеалом и действительностью, если здесь отсутствовало активное стремление к осуществлению идеала, то это объясняется тем, что буржуазные идеалы родились не на немецкой почве, выросли не из немецких условий, а обязаны своим возникновением французскому влиянию”.

Сопоставляя гегелевскую Германию с обстановкой во Франции, К.Поппер пишет: “Также, как Французская революция вновь открыла вечные идеи ...свободу, равенство и братство всех людей, Гегель вновь открыл платоновские идеи, которые лежат в основе вечного бунта против свободы и разума. Гегельянство — это возрождение племенного духа. Историческое значение Гегеля состоит в том, что его философия представляет

собой “утерянную связь” между Платоном и современной формой тоталитаризма”¹.

Гегель, вслед за Платоном, воспринимает государство как организм, наделяет его сознательной и мыслящей сущностью — “разумом” или “духом”. При этом Гегель заимствует платоновскую теорию идей, в соответствии с которой только идеи реальны, а преходящие вещи нереальны. Далее Гегель конструирует последовательно ряд уравнений:

идеальное = действительное.

идея = разум.

действительное = разум.

Это позволяет ему перейти к утверждению, что действительность совпадает с развитием разума, что все разумное действительно, и все действительное разумно.

Заняв указанную позицию, Гегель утверждал **этический и юридический позитивизм** — доктрину, в соответствии с которой все, что есть — благо, поскольку не может быть никаких стандартов, кроме уже существующих.²

В дальнейшем изложении мы будем опираться на указанное исследование К.Поппера, посвятившего ему почти полвека, работу, давно уже ставшую классической в европейском общественном образовании.

Итак, теория Гегеля в соединении с историческим фоном приводит его к обоснованию неизбежности сохранения племенного духа нации, племенных инстинктов. Всякое коллективистское, племенное сознание связано с желанием освободиться от напряжения индивидуальной ответственности, заменить ее коллективной или групповой ответственностью (сравните с ролью партии, государства, любого руководящего органа при социализме). Следующим шагом является подъем национализма, националистических чувств и идеалов. Национализм же противостоит космополитизму, открытости, идеям равенства народов.

Здесь К.Поппер вновь обращается к опыту империи Александра Македонского, включающей в себя множество народов смешанного происхождения. Добавим, что это было и время расцвета римского права.

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II. С. 40.

² Там же. С. 52.

С именем Гегеля Понпер связывает такой постулат **политической этики** как принцип **национального государства**. Понпер утверждает, что ни одна из теорий, утверждающих, что нация объединена общим происхождением или общим языком, или общей историей, не является приемлемой или применимой на практике. По его словам, этот принцип — миф, иррациональная, романтическая и утопическая мечта, это мечта натурализма и племенного коллективизма¹.

Национализм здесь используется как понятие для обозначения естественного происхождения народа как целостности, относящейся к определенному государству. В этом контексте о воле народа, “который должен править”, писал Ж.-Ж.Руссо, о народе как “естественном образовании, подобном семье, только более обширном”, говорил И.Г.Гердер, подчеркивая, что национальный характер способствует естественному порядку, при котором каждый выполняет ту функцию, для которой природа предназначила его.

Понятие “естественное” здесь эксплуатируется в интересах логического доказательства. Но ведь естественным является и последующее смешение наций. Поэтому и национализм, и космополитизм являются естественными нормами для сознания своей эпохи. А если вспомнить христианские “корни”, то космополитизм — вечная ценность.

Заметим, что в истории, включая новейшую отечественную, национализм играл и продолжает играть прямо противоположные роли. В литературе принято различать так называемый “ранний” национализм (защита независимости нации, народа от захватчиков, поработителей) в период возникновения государств и иной, прирученный авторитарной, монархической властью, посягающий сам на господство над всем миром.

По Гегелю, каждый народ имеет то государственное устройство, которое ему соответствует и подходит (юридический позитивизм).

В обосновании Гегелем исторической теории нации К.Поппер усматривает тенденцию к обоснованию тоталитаризма. Слагаемые гегелевского тоталитаризма следующие:

¹ *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. II. С. 64.

- а) национализм; государство есть воплощение духа нации (или расы) — одна избранная нация обречена на мировое господство;
- б) государство утверждает себя путем войны, оно может существовать, только противопоставляя себя другим государствам;
- в) государство свободно от моральных обязательств; коллективная полезность — единственный принцип личного поведения; пропагандистская ложь вполне допустима;
- д) “этическая” идея войны; война, судьба и слава — наиболее желательные блага;
- е) творческая роль великой личности, лидера;
- ф) идеал героической жизни (“живи, рискуя”) и “героического человека” в противоположность мелкой посредственности¹.

Война вытекает из гегелевской логики становления государства как необходимость. Государство есть народ, организованный в суверенную властную мощь.

Государство есть закон — как моральный, так и юридический. Поэтому деятельность государства не может оцениваться по меркам гражданской морали, для него существуют другие нормы. Его судья — история, возможная норма оценки — всемирно-исторический успех его действий. Этот успех (который у нас, заметим кстати, назывался “революционной целесообразностью”), мощь государства должны затмить все другие соображения, имеющие место в частной жизни граждан.

Всемирная история, по Гегелю, совершается в более высокой сфере, чем та сфера, которую составляет образ мыслей частных лиц, совесть людей, их собственная воля и их образ действий. Общественное мнение заслуживает в одинаковой степени как уважения, так и презрения. Независимость от него есть первое условие совершения чего-либо великого.

Межгосударственные отношения исключаются из области морали, они — неморальны. Далее следует вытекающее из этого постулата утверждение: война не является моральным злом, она — нравственно безразлична².

Здесь вновь сделаем отступление.

¹ Поттер К. Открытое общество и его враги. Т. II. С. 76.

² Там же. С. 82-83.

Безусловно, трудно понять Гегеля вне той конкретной исторической ситуации, которая питала его мысль.

Он сам не раз подчеркивал, что философ мыслит в настоящем, а не в прошлом, или будущем. В связи с этим, становится понятным, что обострение социальных антагонизмов в Европе и в Германии, разрыв в уровне индустриального развития стран, деморализация в обществе — все это, а также пристальный анализ исторического опыта прошлого, приводило к убеждению, что только государство может стать той разумной силой, которая обуздает анархию жизни. Войны воспринимались естественным инструментом этого процесса. Государственный институт обожествлялся; говоря сегодняшним языком, теория государства Гегеля — это есть **государство-центризм**.

С другой стороны, сегодня становится особенно понятным то, что обожествление государства, как силы, стоящей над гражданским обществом, неизбежно ведет к апологии войны. Ибо война и есть проявление государством самого себя, своей воли, своей тотальной мощи. Сегодня иной мир, а государственная идеология осталась прогегелевской.

Следующие слова Гегеля из его работ “Философия права” и “Философия истории” подтверждают нашу мысль. “Значение войны состоит в том, что ...она сохраняет нравственное здоровье народов... Война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного... мира... В историческом явлении ...удачные войны предотвращали возникновение внутренних смут... народы выходят из войны ...усиленными, благодаря внешним войнам наций, внутри которых действуют непреодолимые противоречия”¹.

Такое восприятие войны отнюдь не является каким-то исключительным. Приведем этому два объяснения.

I — С точки зрения Гегеля, история народа есть реализация идеи национального духа народа. Этот дух “пробивается” с великим трудом, через тяжкий путь самопознания. Войны, которые были в его истории — это ступени познания, они заставляли заново переосмысливать пройденное. В войнах как во всякой экстремальной ситуации, говоря современным языком,

¹ Цит. по: *Ноттер К.* Открытое общество и его враги. Т. II. С. 83.

выковывается сила духа, обнаруживается национальный характер, рождаются герои.

2 — Несколько иное объяснение, но тоже пытающееся найти в войнах объективный смысл, имеется в работах английского историка А. Тойнби "Постижение истории" или российского историка Л. Гумилева "Этногенез и биосфера земли". Тойнби объясняет всемирную историю с помощью категорий "Вызов-и-Ответ", "Уход-и-Возврат", "Раскол-и-Палигенез"¹. Он пишет, например, о том, что территориальная экспансия приводит не к росту, а к распаду. В эллинистической истории порыв роста достиг своего максимума до начала территориальной экспансии, а с началом экспансии духовная активность пошла на спад. Всякие территориальные захваты — симптом не социального роста, а социального распада².

Л. Н. Гумилев считает, что этническая история наряду с такими факторами как социально-политический, технический (орудия труда), географический (ресурсы природы) имеет еще и четвертый фактор — так называемый пассионарный толчок, нарушающий гомеостазис этноса, вызывающий напряжение на различных участках земной поверхности, движение этносов, их перегруппировку, рождение новых этносов, умирание старых³.

У этой истории нет права и морали. Нравственные ценности — это то, что обнаруживается на поверхности глубинных волновых процессов, благодаря тому, что это брожение выталкивает на поверхность, являет такие субстанции духа, как религия, искусство, наука. На разных этапах истории доминирует что-либо одно, будучи в большей степени востребованным жизнью. Более того, даже в рамках искусства различные виды его (скульптура, живопись, музыка) в разные периоды истории достигают своего расцвета, или вытесняются из сферы наиболее актуального, в соответствии с их способностью выразить состояние духовной жизни⁴. Такая же судьба у религиозной и научной форм жизни.

¹ Палигенез — (греч.) в знач. "внутреннее возрождение".

² Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. С. 219.

³ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1994. С. 307.

⁴ См.: Рёгелъ. Лекции по эстетике. Соч. Т. XIV. М., 1958.

А нравственность? Нравственные ценности являются вместе с историей. Это тип освещенности исторических событий, своеобразный фонарь, который выхватывает из темноты в каждый данный момент то, что нужно человеку более всего. При этом сам человек не всегда это осознает, ибо это зреет в глубинных пластах человеческой общности.

Нравственное сознание фиксирует главные духовные ценности человека и социума. По Гегелю, это сфера внутреннего духовного мира. В реальной жизни сознание отливается в поступках, которые человек выбирает. Поступки представляют сферу морали.

В концепции, разработанной Ю.М.Федоровым, ценностное сознание и нормативное — это разные ступеньки самопознания и самореализации человека. Если ценности — продукт истории культуры, духовной истории, связаны со смыслом бытия, то нормы — продукт цивилизации, продукт практической, материальной жизни; в сознании индивида ценности и нормы сосуществуют, но у всех по-разному. Неповторимость их сочетания не только отличает каждого из нас, но и характеризует различные этапы движения нашего общества. При этом моральные и правовые нормы имеют разный вес. Политизация и технизация жизни все больше вытесняет моральные нормы, выдвигая нормы правовые, в смысле — юридические. Моральность все более понимается механистически, сиюминутно, рассудочно. Еще раз напомним гегелевскую мысль о том, что если духовные ценности неотъемлемы от разума человека, то моральные нормы — область рассудочного.

Поведение человека определяется мерой согласованности в нем внутреннего и внешнего, нравственных ценностей и нормы, разума и рассудка. Гармония этих двух начал в определенной степени была характерна для жителя древнегреческого полиса — государства, для определенного типа личности эпохи средних веков, Возрождения, эпохи Великой французской революции. Можно и сегодня найти такие примеры. Академик А.Д.Сахаров продемонстрировал такое единство (во второй половине своей жизни), которое, кстати, многими не было понято и оценено именно в силу необычности такого поведения в наше время, невосприимчивости его с позиции массового стандартизированного (на формальных общепри-

нятых нормах) сознания. Дисгармония внутреннего нравственного начала и внешней нормы свойственна современному человеку.

И последнее, о соотношении ценностного и нормативного сознания: первое — индивидуально, второе — массовидно, первое говорит о самостоятельности человека, его самодостаточности, независимости, свободе, второе — о зависимости, подчиненности, связанности, клишированности.

Вернемся к гегелевской теории государства, к парадоксу Гегеля.

То, что история становления государства, по Гегелю, неизбежно связана с войнами, отнюдь не означало, что философ стоит на милитаристской позиции. Парадокс его теории в том, что, обосновывая разумность современного ему прусского государства, он утверждал правовой характер государства, то есть его мирный характер. Проблемы государства решаются на правовом поле, а не на поле брани.

В подтверждение сказанному Гегель приводит ряд доводов. Обратимся к некоторым из них.

1. Гегель определил основные субъекты права, которыми являются семья, гражданское общество с его институтами и государство.

1.1. Он сформулировал правовое положение семьи, фактически разработал основы семейного права. При этом в его обосновании семьи присутствует нравственное начало — любовь, экономические условия в виде собственности и имущества (договорные отношения), воспитание детей как деятельность, соединяющая семью с родом. Гегель предусмотрел распад семьи, связанный с отделением от семьи взрослых детей, смертью родителей и возникающими в связи с этим нормами наследования имущества. Он указывает, что в подобной ситуации возникает много произвола, что нормы закона здесь необходимы.

1.2. *Гражданское общество* предполагает поведение человека как гражданина. Правда, по замечанию Гегеля, гражданское общество возникает позднее, чем государство.

Гражданственность — это устранение естественной природной простоты, это разумность и внешняя рассу-

дочность поведения, это ощущение себя звеном цепи, связующим себя с другими. К гражданственности человек приобщается посредством роста образования. "В своих отношениях с другими людьми необразованный человек легко может их обидеть, так как он действует по своему побуждению, не предаваясь рефлексированию о чувствах других. Он не хочет задевать других, но его поведение не согласуется с его волей. Следовательно, образование есть сглаживание особенности... Истинная оригинальность ...требует истинного образования, тогда как неподлинная принимает форму тех безвкусных проявлений, которые приходят в голову лишь необразованным людям"¹.

Гражданское общество призвано решать следующие проблемы:

- А — организация удовлетворения системы потребностей; эта система, в свою очередь, подразумевает:
 - а — характер потребности и ее удовлетворения (многообразие, разделение, рафинирование и т.п.);
 - б — характер труда, культура труда, знание, умение;
 - в — принципы накопления имущества в соответствии с местом в сословной структуре;
- Б — отправление правосудия, которое предусматривает:
 - а — существование права как закона;
 - б — доведение этого закона до всеобщего сведения, постоянное совершенствование закона, отслеживание эффективности его действия;
 - в — наличие суда, публичной судебной власти; обращение к защите закона любого гражданина; обязанность предстать перед судом; признание над собой власти суда;
- В — наличие силы, обеспечивающей *внешний порядок*, в лице полиции и корпораций.

¹ Гегель. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 233.

Здесь любопытен феномен корпораций. Они возникают в промышленном сословии (в отличие от земледельческого как связанного с природой) и составляют "наряду с семьей второй существующий в гражданском обществе *нравственный* корень государства". В своем сословии член корпорации находит свою честь, в его рамках действует ограничение *естественного права*. "...Индивид, заботясь в гражданском обществе о себе, действует также на пользу другим: Однако этой неосознанной необходимости недостаточно: осознанной и мыслящей нравственностью она становится только в корпорации"¹.

Тип такой корпоративной этики более всего напоминает профессиональную этику, не исключаящую в то же время и негативные черты, свойственные всякой корпоративной морали (протекционизм, враждебность к другим и т.п.).

1.3. *Государство* проявляет себя трояким образом.

- А — Наличие внутреннего государственного права (власть законодательная, правительственная или исполнительная и власть государя);
- Б — Наличие внешнего государственного права; следование международному праву;
- В — История государства, становление совершенного типа государства.

2. В качестве другого довода, свидетельствующего о пропаганде Гегелем правовых основ общественного устройства, приведем изложение им моральных заповедей для судьи, для членов судов присяжных, полиции и других участников судопроизводства².

Эти материалы даются в конспекте гегелевских лекций по философии права, записанных его студентом К.Г.Ю. фон Грисхаймом. Они впервые опубликованы у нас в 1990 г. Мы даем их в Приложении.

Таким образом, гегелевская философия государства и права есть своеобразная иллюстрация перехода или взаимосвязи идеи

¹ Гегель. Философия права. С. 277.

² Там же. С. 445-452.

ценностей и идеях социальных норм. При этом нормы рассматриваются им как более высокая ступень по отношению к ценностям, которые обременены естественным началом. Государственные нормы, государственное право есть высшее проявление духа.

Субъектоцентристская позиция нашего исследования направлена на утверждение обратного: в нормах утрачивается ценностное свободное начало, они все более формализуются, подчиняют себе человека, стандартизируют его. Чем более глобально государство, тем сильнее и масштабнее проявляется процесс этой стандартизации, нормативистского насилия.

Один из современных исследователей проблемы социальных норм В.Д.Плахов пишет: "Из двух значений слова "норма" — как меры и как правила — второе значение более реально. Оно трактуется как нормы-правила или нормы-рамки, призванные функционально обеспечивать сохранность и жизнедеятельность системы"¹. В то же время он признает, что в субстанциональном плане социальная норма предстает как выработанное в процессе социальной эволюции средство субъективного овладения общественной организацией. Этот процесс эволюции выявляет разное нормотношение: как утверждение, как сохранение, как увеличение (количественно), как улучшение (качественно), как борьба с дезорганизацией. То есть во всех случаях с помощью нормы человек ограничивает энтропийные тенденции. Сознание индивида и только оно является причиной антиэнтропийных процессов в обществе как на микрокосмическом уровне, так и на макрокосмическом уровне общественных отношений².

Рассматривая систему "человек — общество" Плахов В.Д. подчеркивает, что чем дальше от субъекта отстоят те или иные нормы, тем более эта система относится к плохо организованным системам. Опираясь на ряд других работ, он подчеркивает, что на индивидуальном уровне нормы отличаются большей определенностью, а на уровне общественной системы усиливаются тенденции неопределенности этих норм и их паралича³. Он продолжает далее, что только человеческая

¹ Плахов В.Д. Традиции и общество. М.: Мысль, 1982. С. 55.

² Плахов В.Д. Социальные нормы. М.: Мысль, 1985. С. 93.

³ Там же. С. 95-96.

устремленность, субъективное поведение способны создать и саму нормативную ситуацию, в которой реализуется человеческая деятельность как нормативная *ненамеренно, исподтишка*. В этом случае бытие норм является естественным, в отличие от искусственного, когда нормы устанавливаются кем-то за спиной производителя и т.п. Известны нормы трудовой деятельности, потребления, товарищества, научных отношений...

Академик П.К.Анохин писал, что количество степеней свободы в масштабе мозга человеческого индивида с трудом может быть записано цифрой в 9,5 миллионов киломеров. Эта цифра представляет собой бесконечную клавиатуру, на которой разыгрываются индивидуальные мелодии — поведенческие акты¹. Это подтверждает колоссальные возможности самоорганизации в отличие от возможностей организации со стороны, или внешней, в частности — государственно-правовой.

Включение человека в нормативный контекст — это есть его социализация, которая означает все большую утрату своего “Я”, замену его долженствованием перед социумом, “перехват” инициативы человека социумом, что влечет превращение человека в политическое животное.

“Гиперсоциализация человеческого универсума основывается на запаковывании ценностей культуры в социальные нормы..., превращающие культуру в сугубо нормативную и формальную, полностью зависящую от социальной технологии... В этой ситуации нравственная регулятивная система смещается в сторону гипернормативности. С угасанием символов и ценностей наступает пора безудержного нормотворчества”². Добавим к этому, что наступает пора правового нормотворчества, которое под давлением агрессивного социума пытается подчинить себе все.

¹ Пляхов В.Д. Социальные нормы. С. 93.

² Федоров Ю.М. Универсум морали. Тюмень, 1992. С. 277-278.

§4. Правовая мораль как знание

Если на предыдущей ступени мы видим как индивид из всей совокупности естественных прав (права в широком смысле слова) вынужден предпочитать строгое следование норме, причем норме безличной, надъиндивидуальной, предельно “серой”, лишенной всяких красок, унифицированной и широко распространенной, он все менее и менее склонен к самостоятельному независимому выбору и в этом смысле освобождается от морали как излишнего груза, то на четвертой ступени эта эволюция индивида приводит к новому качеству. Здесь происходит полное изгнание морали. На ее место приходит правило, строгая технологичность поведения, отвечающая конкретным функциям. Место собственного разума индивида занимает иной (другой): специалист, менеджер, оператор, реализатор, специалист по информации, рекламе, маркетингу и т.п. Не надо даже самому выбирать супруга или супругу, это может сделать машина, учитывая запрашиваемую калькуляцию признаков, черт. Калькулирующий разум не нуждается в морали. Она даже оказывается вредоносной, ибо “заражает вирусом” этот разум, делает его неработоспособным в данной парадигме или системе мировоззрения.

Жизненный успех в этой системе может обеспечить *знание*. Не случайно в анализе тенденций современного рынка подчеркивается возрастающая цена знания, информации.

Деятельность человека приобретает технологический характер, человек становится частью технологии. При этом он постоянно ощущает, что он не таков, каким должен был бы быть. Знание становится репрессивным по отношению к человеку, переходит в его самонасилие, изгоняя всякие ценностные измерения. По этому поводу Г.С.Батищев писал: “Любое знание мы приемлем, лишь низводя его до уровня нашей собственной силы, и повторяем: знание — сила! И нам ничего не нужно, кроме сил, вооружающих нас. Нам ничего не нужно вне нас в окружающем нас мире, кроме того, что обратимо в вооружение и оснащение для нас, и поэтому универсум все больше опустошается для нас, омертвляется, и мы не видим в нем ничего, кроме веществ, энергии и информации”¹. “Это гигантское разбу-

¹ Батищев Г.С. Корни и плоды // Наше наследие. 1991. № 6.

хание мы горделиво, — пишет Г.С.Батищев, — называем историческим прогрессом”. “На деле же, — продолжает Ю.М.Федоров, — посредством знания — насилия человек прогрессирует в своем космологическом самоубийстве”¹.

Гиперзнание, освобожденное от ценностей и норм, выполняет функцию: оно моделирует окружающую социальную действительность и разрабатывает наиболее эффективные способы адаптации индивида к ней. Начинается безудержное законотворчество по превращению общества в объект “подлинного научного познания и эксперимента”. В основании этой деятельности лежит идея: тотально управлять обществом как единым социальным объектом.

Вот в этой ситуации право в его цивилизованном варианте выходит на первый план, становится более востребованным. Наибольшим спросом при этом пользуется его внешняя (видимая) сторона, те нормы, которые способствуют поверхностной урегулированности отношений. При этом “потребителю” права желательно, чтобы оно было освобождено от груза ценностей и гуманистических норм, которые всегда связаны с конкретным менталитетом, культурой, историей, этносом. Потребитель, в том числе — юрист, полагает, что право — это применение одинакового масштаба к различным людям, субъектам, что закон должен неукоснительно соблюдаться, даже если он аморален, что закон — высший арбитр, что править должны законы, а не люди. Все эти догмы вбиваются в сознание всей системой государственного воздействия, ибо они отвечают интересам государства. Государство при этом мыслилось в центре нашей общественной системы (а не человек). Этот взгляд продолжает сохраняться и поныне в виде формулы “строительство правового государства”. А поскольку государство как субъект экономической деятельности начинает тесниться другими субъектами такой же деятельности, начинается борьба за власть, за право законодателя. Кто бы ни был у власти, правовая доктрина государства не меняется: оно по-прежнему действует в своих автономных целях, оставаясь в оппозиции к человеку. Законы, принимаемые государством, остаются в лучшем случае индифферентными по

¹ Федоров Ю.М. Универсум морали. С. 311.

отношению к человеку, а в худшем — античеловечными (ваучеризация, приватизация, закон о бюджете и т.п.).

С позиции субъектоцентризма знание этих законов, следование им (точное соблюдение правил и инструкций, соответствующих закону) — ложное знание, не способствующее свободе человека, извращающее эту свободу, принуждающее человека рабски служить государству. Следование такому знанию гасит всякую свободу и самостоятельность. В этом случае нравственная позиция человека расходится с правом, она требует от него не принимать это право, эти законы.

Результатом подобного противостояния становится внутренний кризис личности, индивида. Выражение этого кризиса многообразно: от прямых преступлений до «утечки мозгов» в другие страны. Здесь и состояние нравственного тупика, вакуума, которые приводят к пассивности, к психическим заболеваниям, к борьбе всех против всех.

В то же время, в глубине народной культуры сохраняются резервы человека, связанные с обычаями, религией, естественными законами его жизни, сохраняется живое человеческое право в широком его понимании, сохраняются нравственные ценности, творчески заимствованные в диалоге культур, сохраняется способность к творению собственной жизни, своего «Я». Все это неподвластно формальному праву, ибо выше его, значительнее, фундаментальнее. Под формальным правом, повторяем, имеется в виду внешняя (видимая) сторона права, не связанная с его первоначальными источниками. Эта внешняя сторона оказалась отчужденной от внутреннего человеческого содержания права, оторванной от его основ.

Становится ясным и другое. Утрата нравственных ценностей как бы подмывает сам фундамент здания информационной цивилизации, делая его шатким, неустойчивым, опасным для жизни.

Итак, мораль гуманистическая, ценности человеческой свободы оказались несопоставимы с правом, в разладе с ним.

А вне связи с законами — что происходит с моралью?

Человек ищет большей свободы. Ему кажется, что безграничность информационного поля делает его свободнее. Беспрепятственный доступ к информации облегчает процесс овладения профессиональным мастерством, завораживает необъятными

возможностями реализации духа. Но и здесь заложена опасность зла. Освобождение человека от самого себя, перенесение бремени своего "Я" на машину ведет к полному подчинению машине, к утрате своей живой неповторимости, к утрате себя самого.

Другой вариант искусственной свободы состоит в иллюзии, или утопии овладения формой, правилами игры, этикетом, технологией деятельности (рыночной, банковской, писателя, психолога, экономиста, полицейского, парламентария, президента), которые, якобы, и есть сама деятельность. На этой ложной основе (подмене содержания формой) построены многие виды обучения, образовательной деятельности, внешнего постижения профессии, на этой основе строится множество "воздушных" замков (всевозможных фирм, общественных фондов, коммерческих структур). В основе многих перечисленных видов деятельности — ложное знание. Это знание того, как приспособиться, вписаться в заманчивую, на первый взгляд, систему. Но это поверхностное знание есть псевдознание, которое, в свою очередь, и порождает псевдодеятельность, опустошающую человеческий мир, подменяющую жизнь видимостью жизни, а человеческие успехи — внешней атрибутикой. На смену свободе духа и творчеству рискует прийти примитивизированный человек, поведение которого можно просчитать почти без погрешностей.

Здесь уместно, на наш взгляд, упомянуть о двух подходах в педагогике, в понимании процесса обучения.

Традиционный подход	Современный подход
<ul style="list-style-type: none"> — опирается на постоянство условий жизни и мироощущения человека; — цель: показать условия и рецепты исполнения профессиональной задачи; — основная сила — педагог; — позиция учащегося — насилье над собой; — нормативная установка учащегося: получить готовое "знание". 	<ul style="list-style-type: none"> — обусловлен самоизменением человека и изменением им условий жизни; — цель: показать способ самоизменения, творческого решения проблемы; — основная сила — сам учащийся; — позиция учащегося — естественный интерес; — становление нормы: сомневаться, искать.

Моральные ценности¹:

Традиционный подход	Современный подход
<ul style="list-style-type: none">- давление, принуждение, привычка;- мораль муравья или пчелы в улье (автоматизм, инстинкт);- мораль ниже интеллекта.	<ul style="list-style-type: none">- стремление, плечение, любовь;- эмоциональная, свободная мораль, творческий характер;- мораль выше интеллекта.

¹ В этой позиции автор разделяет точку зрения Берсона А. (см. : *Его же. Дилеммы морали и религии*. М., 1994).